LLORCA, GARCIA VILLOSLADA, MONTALBAN
de la Compañía de Jesús

HISTORIA
DE LA
IGLESIA CATÓLICA

En sus cuatro grandes edades:
Antigua, Media, Nueva, Moderna

I

EDAD ANTIGUA

La Iglesia en el mundo grecorromano

POR

BERNARDINO LLORCA, S. I.
PROF. EM. DE HISTORIA ECLESIASTICA EN LA PONTIFICIA
UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

QUINTA EDICION

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • MCMLXXVI

Con censura eclesiástica
Depósito legal: M. 21646. - 1976
ISBN 84-220-0134-9
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

Págs.

Págs.

Págs.

PARTE II

La Iglesia en su triunfo y ulterior desarrollo (313-750)

Págs

Págs.

Págs

Págs.

P R E S E N T A C I O N

PRIMERA EDICION

HASTA hace pocos años no se contaba en España con un Manual de Historia eclesiástica *para las clases pensado y escrito en castellano. Abandonando por insuficientes los que entre nosotros produjo el siglo XIX, se vivía de traducciones y adaptaciones de textos alemanes y franceses, como los de Alzog, Marx, Funk, Knöpfler y Boulenger. Esta deficiencia se ha subsanado en nuestros días mediante los libros de texto de Sanchis y Sivera* [1], *Llorca* [2] *y Olmedo* [3], *este último de pluma mejicana. Aunque susceptibles de mejoras y reajustes, como se ve en la sexta edición del más acreditado de ellos, el del P. Llorca* [4], *estos manuales responden con decoro a una necesidad nacional sentida durante largos años.*

Falta, en cambio, en la historiografía española una Historia de la Iglesia católica *de tipo más extenso y fundamental, destinada a la lectura y consulta, más bien que a la mera enseñanza, a la manera del clásico* Handbuch der Kirchengeschichte *del cardenal Hergenröther, traducido a las principales lenguas cultas* [5], *perfeccionado después de la muerte de su autor por Mons. Kirsch* [6] *e imitado con varia fortuna y estilo por el francés Mourret* [7], *por el holandés De Jong* [8] *y por el italiano Saba* [9]. *A una primera clarividente iniciativa del Instituto Gallach, de Barcelona, recogida y vigorosamente secundada posteriormente por la benemérita Biblioteca de Autores Cristianos, de Madrid, se debe que los*

[1] JOSÉ SANCHIS Y SIVERA, *Compendio de Historia eclesiástica general* 2.ª ed. (Valencia 1934).

[2] BERNARDINO LLORCA, S. J., *Manual de Historia eclesiástica* 6.ª ed. (B. 1966).

[3] DANIEL OLMEDO, S. I., *Manual de Historia de la Iglesia* 3 vols. (México D. F. 1946-50).

[4] Barcelona 1960. Véase su introducción a la quinta edición.

[5] JOSEPH HERGENRÖTHER, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*. La primera edición es de 1876, en dos volúmenes. A la segunda de 1879, añadió un tercero con fuentes y bibliografía. La traducción española (M. 1883-89) se hizo sobre estas primeras ediciones. En cambio, la italiana del P. ENRICO ROSA, S. I. (R. 1907ss), reproduce la cuarta, reformada ya por MONS. JOANNES PETER KIRSCH, de la que hablamos en seguida.

[6] *Hergenröther's Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte neu bearbeitet* von DR. IOANNES PETER KIRSCH (Friburgo de Brisgovia 1902). *Hasta* 1924 *reeditó* Mons. Kirsch otras dos veces la obra.

[7] FERDINAND MOURRET, *Histoire générale de l'Eglise* (P. 1920s) 9 vols. Es conocida entre nosotros la versión española hecha por el P. FR. BERNARDO DE ECHALAR, O. M. Cap. (M. 1926ss).

[8] DR. J. DE JONG, *Handboek der Kerkgeschiedenis* 4 vols. 4.ª ed. (Utrecht 1963).

[9] AGOSTINO SABA, *Storia della Chiesa* 4 vols. (Turín 1938ss).

firmantes de estas líneas concibieran y hayan ido realizando el designio de llenar esa laguna de la producción sacra española.

Es sabido que la primera edición de la Historia de la Iglesia *del cardenal Hergenröther se presentó en tres partes, correspondientes a la división tradicional: Antigüedad (siglos I-VII), Edad Media (ss. VIII-XV), Epoca Moderna (siglos XVI-XIX). Pero ya Mons. Kirsch, al preparar desde 1902 las nuevas ediciones de la obra, creyó conveniente desglosar de la Edad Media los siglos XIV y XV, y de la Moderna el XVI y primera parte del XVII, formando con ellos una época propia que ni es ya Edad Media ni llega todavía a ser Moderna* [10]*. También a nosotros nos ha parecido más científico y más cómodo contemplar y exponer el desarrollo de la vida de la Iglesia católica (como institucionalmente se hace en la Facultad de Historia Eclesiástica de la Pontificia Universidad Gregoriana) en cuatro grandes síntesis o agrupaciones de hechos, y repartir, consiguientemente entre nosotros, su exposición de la manera siguiente:*

EDAD ANTIGUA, o la Iglesia de Cristo en el mundo grecorromano (siglos I-VII), por el P. BERNARDINO LLORCA, S. I.

EDAD MEDIA, o la cristiandad en el mundo europeo y feudal (siglos VIII-XIII), por el P. RICARDO GARCÍA-VILLOSLADA, S. I.

EDAD NUEVA, o cristianismo e Iglesia en los siglos de las reformas y de los grandes descubrimientos (siglos XIV-XVII), por los PP. BERNARDINO LLORCA y RICARDO G.-VILLOSLADA, S. I.

EDAD MODERNA, o la Iglesia católica en su lucha y relaciones con el laicismo, tanto ideológico como político y social, desarrollado en Euro-América (siglos XVIII-XX), por el P. FRANCISCO JAVIER MONTALBÁN, S. I.

Los términos más precisos de esas divisiones y los motivos ideológicos en que se fundan serán expuestos en el tomo respectivo de cada Edad por cada uno de los diversos autores de la Historia.

Porque es ésta de diversos autores otra novedad que presenta nuestro designio. Mientras que las obras hasta aquí recordadas se deben a una sola pluma, con la ventaja obvia

[10] Como queda indicado, la innovación de MONS. KIRSCH se hizo en la cuarta edición de la obra, año 1902. Mons. Saba sigue, en parte, la nueva división, pues termina igualmente con Bonifacio VIII la Edad Media; pero la abandona luego al proponer como una sola época los siglos XIV-XX. El cardenal De Jong da, como Mons. Kirsch, una división cuadripartita, mas con hitos de arranque diversos: Antigüedad, 1-692; Edad Media, 692-1517; Epoca Moderna, 1517-1789; Epoca Contemporánea, 1789-1964.

de una mayor organicidad de criterio y de estilo en todo el relato, nosotros hemos preferido repartirnos proporcionalmente las cuatro partes recién esbozadas, esperando que con la reducción para cada autor del campo de estudio ganaría la obra en competencia crítica. Nos acercamos así al criterio seguido en las Historias universales más recientes, tanto de la Iglesia (v. gr., la de Mons. Kirsch en Alemania [11] *y la de Fliche y Martin* [12] *en Francia) como general de la cultura y política (p. ej., las de Sagnac y Halphen en Francia* [13]*, Finke-Schnürer en Alemania* [14]*, Gustav Glotz* [15] *en París). Nos distinguimos, sin embargo, de ellos en reducir a sólo tres el número de colaboradores. Sin duda que con esto se asegura menos en ciertos puntos la especialización del relato, pero con ventajas para su coherencia visual e interpretativa.*

Es claro que nos guía en la rebusca y en la exposición la historiología católica. Además de ser la única verdadera, es también la única que corresponde tanto a los autores que escriben como a las naciones católicas a las que preferentemente se dirigen. Nuestro intento, por otro lado, ni es exclusivamente crítico ni directamente apologético, sino objetivo-informativo, como nuestro Santísimo Padre el Papa Pío XII deseaba para la enseñanza y la exposición de las disciplinas históricas en el campo más general de las disciplinas sagradas [16]*. Por eso mismo, no agrandamos los aspectos nacionales de la Iglesia en España, con merma de la universalidad de la Esposa de Cristo, aunque sí deseamos hacer resaltar, dentro de esa universalidad supranacional, los tiempos y los problemas típicamente españoles.*

Festividad de San Ignacio de Loyola, 31 de julio de 1949.

BERNARDINO LLORCA, S. I.
RICARDO GARCÍA-VILLOSLADA, S. I.
FRANCISCO JAVIER MONTALBÁN, S. I.

[11] *Kirchengeschichte unter Mitwirkung von Andreas Bielmair, Joseph Greven und Andreas Veit herausgegeben* von J. P. KIRSCH, vol.1 (Friburgo de Brisgovia 1930). En vía de publicación. Las razones de abandonar el manual de Hergenröther en esta nueva obra (que en los tomos siguientes de Veit, Hollsteiner y Eder no ha correspondido del todo a lo que de ella se esperaba), ibídem, pp.V-VII.

[12] *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours, publiée sous la direction de* AUGUSTIN FLICHE et VICTOR MARTIN (P. 1934ss). En vía de publicación.

[13] *Peuples et civilisations. Histoire générale publiée sous la direction de* LOUIS HALPHEN et PHILIPPE SAGNAC (P. 1935ss). Hasta 1955 van publicados 20 volúmenes, que llegan en el relato hasta 1939.

[14] *Geschichte der führenden Völker herausgegeben* von H. FINKE, H. JUNKER, G. SCHNÜRER (Friburgo de Brisgovia 1921ss). Se interrumpió con la guerra en el vol.7.

[15] *Histoire générale publiée sous la direction de* GUSTAVE GLOTZ (P. 1931s). En vía de publicación.

[16] En la alocución *Solemnis conventus*, a los alumnos de los seminarios, colegios e institutos romanos de ambos cleros, del 24 de junio de 1939. Cf. *Acta Apostolicae Sedis* 31 (1939) 248-249; y además la carta a la Facultad de Historia Eclesiástica de la Pontificia Universidad Gregoriana del 10 de febrero de 1944, ibid., 36 (1944) 101.

QUINTA EDICION

CON verdadera satisfacción presentamos de nuevo al público el volumen primero de esta Historia de la Iglesia Católica en su quinta edición. Esto es la prueba más evidente de la buena acogida que nuestro trabajo ha obtenido de parte de nuestros lectores. Lo cual tiene mayor significación si se tiene presente, por un lado, lo numerosas que fueron las primeras ediciones y, por otro, el hecho de que precisamente durante estos últimos años han ido publicándose diversas obras similares, que indudablemente le han hecho una intensa competencia.

Agradecemos, pues, con toda el alma a nuestros lectores la benévola acogida que han dispensado a nuestro trabajo. Es el mejor galardón humano a que podemos aspirar. En realidad ha sido universal el aplauso sincero y espontáneo que hemos recibido de todas partes, no obstante las deficiencias de nuestra obra, de que somos plenamente conscientes. Mas, por otro lado, nos han llegado de diversas partes algunas observaciones sobre determinados puntos particulares, hechas con el mejor deseo de contribuir al mejoramiento de nuestra obra. En este sentido las hemos tomado, por lo cual estamos profundamente agradecidos a los que nos las han remitido. Más aún: por eso mismo agradeceremos doblemente en lo sucesivo las nuevas observaciones y sugerencias que se nos hicieren.

Sin embargo, a este propósito, queremos hacer una observación fundamental. Si tuviésemos presentes las aspiraciones expresadas por algunos lectores, tendríamos que cambiar sustancialmente todo el enfoque de la obra. Al decir esto, nos referimos directamente a este volumen I, de cuya quinta edición nos ocupamos; pero algo semejante, conforme a esos mismos lectores, se debería realizar en los demás volúmenes de la obra.

De hecho, habiendo aparecido su primera edición hace más de treinta años, se explica que su estilo y todo su enfoque sean los que entonces se acostumbraban. Si se tratara de redactar ahora una obra nueva, sería sin duda más acertado darle otra forma más monográfica y un estilo más conforme con el que se prefiere en nuestros días. Pero, frente a nuestro trabajo, redactado entre 1940 y 1942, y tratando de hacer una nueva edición del mismo, no dudamos tampoco en que lo más acertado es reproducirlo sustancialmente, si bien con las adiciones y mejorías introducidas en las ediciones anteriores y las que en la presente juzguemos oportuno añadir.

En realidad, tal como está la obra, con las innovaciones

introducidas anteriormente, ha sido aceptada por una gran mayoría del público. Este se refleja claramente en el hecho de haber sido agotada la cuarta edición. Más aún, juzgamos sinceramente que nuestro trabajo no mejoraría si intentáramos darle una forma que se acomodara al gusto y estilo modernos. Un templo gótico o románico, hechas las reparaciones o mejoras oportunas conforme a su estilo, debe continuar tal como es. Los hombres modernos, que no se dejan llevar de apasionados extremismos, sabrán apreciar su belleza y sus cualidades características. Algo semejante ocurre, a nuestro entender, con las obras literarias. Esperamos, pues, que ocurra lo mismo, según se ha observado hasta ahora, con nuestro trabajo. Como hemos apuntado anteriormente, la mejor prueba de ello es que, presentándose como es, continúa gozando de la aceptación y benevolencia de gran número de lectores.

Hecha esta observación, que juzgamos absolutamente indispensable, añadiremos lo siguiente. Sobre la base de un constante empeño de que la presente edición, aun conservando su forma y estilo característicos, responda a los últimos resultados de la investigación moderna, hemos introducido importantes innovaciones, de las que indicaremos brevemente aquí las principales.

Como se hizo en las anteriores ediciones, también en la presente se ha puesto el máximo interés en la revisión de toda la bibliografía que se extiende a lo largo de la obra y el trabajo de ponerla al día en cada uno de sus puntos. Para realizarlo con la mayor exactitud posible, no hemos ahorrado esfuerzo de ninguna clase, acudiendo a todos los recursos que estaban a nuestro alcance. El resultado ha sido un número realmente considerable de obras de diversa índole, que hemos podido añadir a las diversas notas bibliográficas del presente volumen. Como se podrá ver fácilmente, la renovación y el enriquecimiento de la bibliografía, sobre todo en algunos temas principales, es muy considerable.

En este punto notemos de un modo especial la mejoría bibliográfica introducida en la cuarta edición, consistente en la Orientación bibliográfica *del principio de la obra. Teniendo presente que se trata del volumen I de esta* Historia de la Iglesia Católica, *quisimos que la* Orientación bibliográfica *fuese general para toda la obra. Así, pues, abandonando el sistema de las precedentes ediciones, de ofrecer en este lugar a los lectores solamente una sencilla selección de fuentes y de otras obras básicas, hemos querido presentar un conjunto de bibliografía suficientemente completo, tal como se suele hacer hoy día en obras similares. De este modo esta primera sección de la obra ha resultado notablemente enriquecida. La presente edición quinta, como es natural,*

ha completado abundantemente esta orientación general bibliográfica, cuyas características son las siguientes:

Los primeros apartados de Obras generales, Fuentes y Ciencias auxiliares *quedan completamente renovados. El cuarto, sobre* Historiografía eclesiástica, *ha sido también mejorado. Más importantes son las innovaciones del apartado sobre la* Historia por secciones, *donde hemos añadido alguna nueva de particular interés en nuestros días. El apartado último, sobre «Obras de carácter general», lo hemos dividido en dos, que resultan particularmente útiles; el sexto, que comprende la* Bibliografía general *sobre la historia de la Iglesia. En cada una de las obras aquí indicadas se hallará en su lugar correspondiente lo que se refiere a la Edad Antigua. Finalmente, el séptimo apartado,* Bibliografía especial para la Edad Antigua, *es casi enteramente nuevo; pero no hay duda que tiene particular importancia, por ser el más propio y específico de este volumen.*

Además de la renovación y complemento de la bibliografía, que constituye el trabajo más considerable de esta quinta edición, queremos observar, que se mantienen en ella en toda su integridad las innovaciones de la segunda edición sobre las tradiciones españolas en torno a la introducción del cristianismo en España. Repetidas veces hemos recibido plácemes por la forma, ecuánime y objetiva, en que presentamos estas tradiciones. Las persistentes y apasionadas discusiones de los últimos años en torno a estos problemas y los nuevos trabajos realizados en las excavaciones de Santiago de Compostela, nos confirman una vez más en la posición que hemos adoptado.

Como un primer viaje a Santiago de Compostela y el detenido examen de las excavaciones realizadas y de los estudios hechos por significados especialistas sobre estas materias, fueron la ocasión para la refundición realizada en la segunda edición, un segundo examen personal practicado recientemente nos ha confirmado plenamente en esta decisión. De hecho, el estado de las excavaciones debajo de la catedral y en torno al sepulcro de Santiago no ha variado sustancialmente los resultados ya anteriormente obtenidos. Por esto reproducimos ahora lo que publicamos en la cuarta edición.

De particular interés nos parece una de las principales innovaciones introducidas en la tercera edición. Nos referimos al problema, que continúa manteniendo en nuestros días una importancia muy particular, es decir, el de los Documentos del mar Muerto. *Iniciado su descubrimiento en 1947 por unos sencillos pastores y continuado posteriormente en muy diversas formas, constituye uno de los acontecimientos científicos más importantes de los últimos años. Las dudas y confusiones iniciales se han ido aclarando, y a la luz de*

la más concienzuda crítica, siguiendo las indicaciones de dichos documentos, se ha podido descubrir toda una nueva época contemporánea de Cristo y de los apóstoles y de la primitiva Iglesia.

Así, pues, en su lugar correspondiente damos una síntesis del contenido de estos documentos y de las diversas cuestiones relacionadas con el cristianismo a que ha dado lugar el estudio que de ellos se ha hecho durante los últimos años. Allí mismo se podrá ver una abundante selección de la voluminosa literatura existente en la actualidad sobre esta materia.

Lo que sobre este asunto y los problemas de él derivados expusimos en la tercera edición y, con su respectivo complemento, repetimos en la cuarta, lo confirmamos ahora. Pero en la presente quinta edición añadimos algo fundamental. Son los trabajos y discusiones, protagonizados por el jesuita P. José O'Callaghan, *sobre un punto particular en el estudio de los descubrimientos en la cueva 7 de Qumrân, es decir, sobre la identificación de algunos versículos del Evangelio de San Marcos en unos papiros allí encontrados. Como indicaremos en su respectivo lugar, esto justifica plenamente algunas importantes conclusiones respecto del valor del texto de este Evangelio y de su verdadera antigüedad.*

Para terminar esta, ya demasiado larga, introducción, aludiremos todavía a un par de importantes innovaciones. Ante todo, como en ediciones anteriores, también en esta quinta verificaremos a lo largo de todo el volumen pequeños retoques, que no cambian sustancialmente el sentido del texto. Pero, fuera de esto, se insiste de un modo especial en lo relacionado con las Iglesias orientales y sus relaciones con el Primado de Roma. Tratándose de una cuestión de tanta actualidad y siendo este punto tan vital en orden a la unión con los Hermanos separados, *particularmente los* ortodoxos orientales, *juzgamos de particular interés el poner bien en claro las relaciones existentes entre los diversos patriarcados orientales y el llamado patriarcado de Roma en los últimos siglos de la Edad Antigua. Si los dirigentes actuales de la ortodoxia, correspondiendo a los sinceros conatos de unión de Juan XXIII y de Pablo VI, insisten en que hay que volver a la situación anterior a la separación de los siglos IX y XI, podemos sin dificultad aceptar esta invitación, teniendo presente que en la unión existente entonces entre los cuatro patriarcados (Antioquía, Alejandría, Jerusalén y Constantinopla) con Roma, no sólo era reconocido el Romano Pontífice como «primus inter pares», sino con verdadera jurisdicción y autoridad de primado en cuestiones dogmáticas y disciplinares.*

Pero en esta quinta edición nos ha parecido conveniente aludir a tres puntos particularmente significativos y de gran

actualidad, es decir, el concepto de la Iglesia de Cristo, *el* alcance de la infalibilidad pontificia *y la* verdadera significación del culto a la Santísima Virgen. *De hecho, por la especial importancia que han alcanzado durante los últimos decenios, e incluso por haber dado ocasión a algunas interpretaciones y discusiones más o menos peligrosas, merecen una atención muy particular, sobre todo en nuestros días. A lo cual se añade el hecho que gran parte de las investigaciones modernas en dichos problemas, como en otros semejantes estudios teológicos y eclesiásticos de nuestros días, tienen como base los documentos de la Antigüedad cristiana y de los Santos Padres de la Iglesia, todo lo cual cae de lleno en lo que es propio de este volumen, la Edad Antigua.*

BERNARDINO LLORCA, S. I.

ORIENTACION BIBLIOGRAFICA

Aunque no es nuestro intento presentar aquí una bibliografía completa, por no tratarse de una obra de amplia investigación, sin embargo, creemos oportuno ofrecer a nuestros lectores una selección relativamente abundante de las obras que constituyen la base de la historia eclesiástica, y que puedan orientarlos en su estudio y ulterior investigación. Por otra parte, por tratarse del volumen I de esta *Historia de la Iglesia católica*, juzgamos necesario dar un carácter general a esta orientación bibliográfica, de modo que pueda servir para las cuatro edades, en que dividimos la *Historia de la Iglesia*, si bien, al final, dedicaremos un apartado especial a la *Bibliografía de la Edad Antigua*, propia de este volumen.

I. OBRAS GENERALES

Como introducción a esta orientación bibliográfica, es conveniente conocer algunas obras de carácter general y fundamental. Tales son, en primer lugar, las que nos dan a conocer el método que debemos seguir en el estudio e investigación histórica. En segundo lugar, las bibliografías de carácter general o las restringidas a una nación o algún tema especial, todas las cuales pueden ser denominadas *bibliografías de bibliografía. En tercer lugar colocamos las* obras enciclopédicas o biografías generales, que orientan al estudioso al iniciar cualquier trabajo.

BERNHEIM, E., *Lehrbuch der historischen Methode*, 6.ª ed. (Leipzig 1914). Nueva edición 1960.

FEDER, H., *Lehrbuch der historischen Methode*, 3.ª ed. (Ratisbona 1924).

VILLADA, Z. G., *Metodología y crítica históricas*, 2.ª ed. (B. 1921).

SÁNCHEZ TRINCADO, J. L., *Didáctica general y Metodología* (M. 1935).

FONCK, L., *Wissenschaftliches Arbeiten*, 3.ª ed. (Innsbruck 1926).

GHELLINCK, F. DE, *Les exercices practiques du «séminaire» en Théologie*, 4.ª ed. (P. 1949).

Normas de transcripción y edición de textos y de documentos (M. 1944).

LASSO DE LA VEGA, I., *Cómo se hace una tesis doctoral*, 2.ª ed. (M. 1958).

1. **Obras metodológicas.**—En primer lugar, indicamos algunas obras fundamentales sobre la metodología histórica:

2. **Introducción y objeto de la historia.**—Es de particular importancia el conocimiento de los principales trabajos que nos orientan sobre el estudio de la historia en general, y en particular sobre la historia eclesiástica.

LANGLOIS, C. V.-SEIGNOBOS, *Introduction aux études historiques* (P. 1909).
XENOPOL, A. D., *La teoría de la historia*. Trad. por D. VACA (M. 1911).
SAWICKI, F., *La filosofía de la Historia*. Trad. castellana (Buenos Aires 1948).
SEEBERG, E., *Über Bewegungsgesetze der Welt- und Kirchengeschichte* (Berlin 1924).
BERNHART, I., *Der Sinn der Geschichte* (Frib. de Br. 1931).
BAUER, W., *Introducción al estudio de la historia* (B. 1944).
HALPHEN, L., *Introduction à l'histoire* (P. 1946).
SIMÓN, P., *Das Menschliche in der Kirche Christi*, 3.ª ed. (Frib. de Br. 1948).
BADEN, H. J., *Der Sinn der Geschichte* (1948).
HAECKER, Th., *Der Christ und die Geschichte*, 2.ª ed. (1942).
HALKIN, E., *Initiation à la critique historique*, 2.ª ed. (P. 1953).
— *Critique historique*, 4.ª ed. (Lieja 1959).
FABRO, C., *La Storiografia nel pensiero cristiano* (Milán 1953).
BALTHASAR, URS VON, *Theologie der Geschichte*, 3.ª ed. (Einsiedeln 1959).
RAHNER, K., *Das Dynamische in der Kirche*, 2.ª ed. (Friburgo 1960).
BENIGNI, U., *Historia eccles. propaedeutica. Introductio ad hist. eccles. scientiam*, 2.ª ed. (R. 1905).
GUILDAY, P., *An introduction to Church History* (San Luis 1925).
POULET, Ch., *L'initiation à l'histoire ecclésiastique* (P. 1944).
THIEME, K., *Gott und Geschichte* (Frib. 1948).
BUTTERFIELD, H., *Christianity and history* (L. 1949).
SIMON, M., *Verus Israel. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain* (135-425) (P. 1964).
WAGNER, Fr., *Geschichtswissenschaft:* Orbis Academicus (Frib. de Br. 1966).

3. **Bibliografías generales.**—Las *bibliografías de bibliografía* constituyen un instrumento de extraordinaria utilidad en los trabajos históricos, pues desde un principio orientan al estudioso sobre la bibliografía del objeto de su estudio:

POTTHAST, A., *Bibliotheca historica medii aevi*, 2.ª ed., 2 vols. (Berlín 1896).
CHEVALIER, Ul., *Repertoire des sources historiques du moyen-âge. Bio-Bibliographie*, 2.ª ed., 2 vols. (P. 1905).
— *Topo-bibliogr.* (Montbéliard 1886-1904).
LANGLOIS, Ch. V., *Manuel de bibliogr. historique*, 2 partes, 2.ª ed. (P. 1901-1904).
SCHNEIDER, G., *Handbuch der Bibliographie*, 2.ª ed. (Leipzig 1924).
HURTER, H., *Nomenclator litterarius theologiae cath...*, 4.ª ed., por F. PANGERL, 6 vols. (Innsbruck 1926s.).
MONOD, G., *Bibliographie de l'hist. de France* (P. 1888).

MOLINIER, A., *Les sources de l'histoire de France*, 6 vols. (P. 1901-1906).
DAHLMANN-WAITZ, *Quellenkunde der deutschen Geschichte*, 8.ª ed. por P. HERRE (Leipzig 1912).
CHARMATZ, R., *Wegweiser durch die Literatur der österreichischen Gesch.* (Viena 1912).
GROSS, Ch., *The Sources and Literature of English History*, 2.ª ed. (L. 1917).
PIRENNE, H., *Bibliographie de l'histoire de Belgique* (Bruselas 1931).
NICOLÁS ANTONIO, *Bibliotheca hispana vetus*, 2 vols. (M. 1788).
— *Bibl. hisp. nova*, 2 vols. (M. 1783-1788).
BALLESTER Y CASTELL, R., *Las fuentes narrativas de Esp. durante la Edad Media* (Palma de Mallorca 1908).
SÁNCHEZ ALONSO, B., *Fuentes de la historia de España e Hispanoamérica*, 2.ª ed. (B. 1927).
DICCIONARIO DE HISTORIA ECLESIÁSTICA DE ESPAÑA, dirigido por QUINTÍN ALDEA, TOMÁS MARÍN, JOSÉ VIVES, 4 vols. Publicados a principios de 1975, tres: ConssInvCient, Inst.Enr.Flórez (M. 1972-1973).

4. **Biografías y enciclopedias generales.**—Las consideramos especialmente útiles para los estudiosos, pues sirven poderosamente para darles una primera orientación general y bibliográfica sobre los diversos temas de investigación.

GAMS, P., *Series episcoporum Ecclesiae Catholicae* (Ratisbona 1873-1886). Edición fotomec. (Graz 1957).
EUBEL, C., *Hierarchia catholica medii aevi* (Münster 1898).
MICHAUT, L. G., *Biographie universelle ancienne et moderne...*, 45 vols. (P. 1842-1880).
KORFF, H., *Biographia Catholica* (1927).
BROWN, S. I., *International Index of Catholic Biographies*, 2.ª ed. (L. 1935).
Enciclopedia biografica. I grandi del cattolicesimo, por C. CARBONE (R. 1955s).
LAFFONT, R.; BOMPIANI, V., *Dictionnaire biopraphique des auteurs de touts les temps et de touts les pays*, 2 vols. (P. 1958).
BILAN *du monde. Encyclopédie catholique du monde chrétien*, 2 vols. (Tournai 1958-1960).
WETZER UND WELTES, *Kirchenlexikon oder Enzyklopädie der Kathol. Theologie und ihrer Wissenschaften*, 2.ª ed. por el Card. HERGENRÖTHER, 12 vols. (Frib. de Br. 1882-1901).
The Catholic Encyclopedia, 15 vols., nueva ed. (Nueva York 1912s).
Dictionnaire de Théologie Catholique, dirig. por VACANT, etc., 30 vols. (P. 1903-1950).
Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, dirig. por DOM CABROL, etc. (P. 1907s). En public.
Dictionnaire d'Histoire et de Géopraphie Ecclésiastique, dirig. por M. BAUDRILLART (P. 1909). En public.
Dictionnaire de la Bible, dirig. por VIGOUROUX, seguido del *Suplemento*, por PIROT (P. 1928s). En public.
Dictionnaire de Droit Canonique, dirig. por VILLIEN, etc. (P. 1924s). En public.
Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, dirig. por M. VILLER, etc. (P. 1924s). En public.

Dictionnaire apologétique de la foi catholique, 4 vols., dirig. por A. D'ALÈS (P. 1911-1922).
Lexikon für Theologie und Kirche, dirig. por M. BUCHBERGER, 10 vols. (Friburgo de Br. 1929-1938). Nueva ed., vols. 1-14 (ib. 1957-1968).
Enciclopedia Cattolica Italiana, 10 vols. (Vaticano 1950-1954).
Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, dirig por J. J. HERZOG, A. HARNACK, 24 vols. (Leipzig 1896-1913).
PAULY-WISSOWA, *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft* (Leipzig 1894s). En public.
ECCLESIA: *Encyclopédie populaire* (P. 1941).

II. *FUENTES GENERALES*

Al mismo tiempo, es necesario conocer las fuentes para la historia de la Iglesia. Por lo que se refiere a las fuentes inéditas, remitimos a los *archivos* o secciones de *manuscritos* de las grandes *bibliotecas*. Las *fuentes impresas*, en cambio, que constituyen preciosos arsenales para los historiadores, están contenidas principalmente en una serie de colecciones. Las principales son las siguientes:

1. **Documentos pontificios.**—Indudablemente forman la base para la historia de la Iglesia. Podemos distinguir dos series: la primera reproduce los documentos íntegros. La segunda contiene solamente regestas o breves síntesis de los mismos:

Bullarium Romanum, por C. COCQUELINES, 14 vols. (R. 1739-1744). *Edición Taurinensis*, por A. TOMASSETTI, en 24 vols. (Turín 1857-1872). Llega hasta 1740. Continuada desde Benedicto XIV a Pío VIII (1740-1830), 10 vols. en folio (Prato 1843-1867). Segunda contin., desde Clemente XIII a Gregorio XVI, por A. BARBERI, etc., 19 vols. (1835-1857).
Pontificum Romanorum... epistolae (hasta 440), por P. COUSTANT (P. 1721). Desde San Hilario a Pelagio II (461-590), por A. THIEL (Braunsberg 1867).
PERTZ-RODENBERG, *Epistolae Romanorum Pontif. saeculi XIII*, 3 vols. (Berlín 1887-1894).
Regesta Pontificum Romanorum a condita eccl. ad. a. 1198, por F. JAFFÉ, 2.ª ed. por F. KALTENBRUNNER, etc., 7 vols. (Leipzig 1885-1888). Continuada por A. POTTHAST, desde 1198 a 1304, 2 vols. (Berlín 1874-1875). Complemento de JAFFÉ: PLUNK-HARTUNG, J. VON, *Acta Pontificum Romanorum* (hasta 1198), 3 vols. (Tubinga 1880, Stuttgart 1886).
KEHR, P. Fr., *Regesta Pontificum Romanorum: Germania Pontificia*, 3 vols. por A. BRACKMANN (Berlín 1910-1935). Reimpr. fotomecánica (ib. 1960). *Italia Pontificia*, por P. Fr. KEHR, 8 vols. (Berlín 1906-1935). Reimpr. fotomec. (ib. 1961). Vol. IX, ed. W. HOLZMANN (Berlín 1962). *Studien* und *Vorarbeiten zur Germania Pontificia*, por A. BRACKMANN (Berlín 1912).
KEHR, J. Fr., *Papsturkunden in Spanien. Vorarbeiten zur Hispania*

Pontificia. I. *Cataluña* (Berlín 1926). II. *Navarra y Aragón* (Berlín 1928).

Erdmann, E., *Papsturkunden in Portugal* (Berlín 1927).

Mansilla, D., *La documentación pontificia hasta Inocencio III, 965-1216*: MonHispVatic, Registros, 1 (R. 1953).

Registros de los Papas de los siglos xiii y xiv, publicados por *L'Ecole française de Rome*, muchos vols. (P. 1883s). Los de *Inocencio III*, en PL, vols. 214-217.

Pitra, J. P., en *Analecta novissima*, I (P. 1885).

Collectio Avellana, Epistolae imperatorum, pontificum, aliorum inde ab anno 367 usque ad 1.543 datae, ed. Guenther: CorpScEccLat, 35-36 (Viena 1895-1898).

Theiner, A., *Codex diplomaticus dominii temporalis S. Sedis* (Vaticano 1861-1862) 3 vols. en fol. Reimpr. fotomecán. (Frankfurt 1963).

Mirbt, K., *Quellen zur Geschichte des Papstums und des röm. Katholizismus*, 6.ª ed. (Tubinga 1967).

Doctrina Pontificia, 5 vols. BAC: I. *Documentos bíblicos*. II. *Doc. políticos*. III. *Doc. sociales*. IV. *Doc. marianos*. V. *Doc. jurídicos* (M. 1954-1960).

2. **Actas de concilios.**—En segundo lugar colocamos las colecciones de actas y documentos conciliares, que tan capital importancia adquieren en el desarrollo de la historia de la Iglesia. He aquí las más importantes:

Collectio Regia: Conciliorum omnium... collectio regia, 37 vols. en fol. (P. 1644s).

Labbé, F.-Gossart, G., *Sacrosancta Concilia ad regiam editionem exacta*, 17 vols. en fol. (P. 1667s). Complemento: Beluze, E., *Collectio conciliorum*, 4 vols. (P. 1682). Ed. Coletti (de Labbé...), 23 fol. (Venecia 1728-1734). Ed. Mansi (Luca 1748-1752).

Hardouin, I., *Acta conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones Summorum Pontificum* (hasta 1714) 12 vols. (P. 1715).

Mansi, J. D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 vols. en fol. (hasta 1439) (Florencia y Venecia 1759-1798). Reproducción fotomec. y complemento por J. B. Martin y L. Petit (hasta 1902), 53 vols. en fol. (P. 1901-1927). Reimpr. fotomec. (Graz 1960-1961).

Schwartz, Ed., *Acta conciliorum oecumenicorum (431-879)*. Varios vols. en public. (Berlin 1914s).

Collectio Lacensis, *Acta et decreta s. conciliorum recentiorum*, 7 vols. (1682-1870) (Friburgo de Br. 1870-1890).

Concilium Tridentinum, edición de la *Görresgesellschaft*. Varios volúmenes, en public. (Frib. de Br. 1891s).

Loaysa Girón, G., *Collectio Conciliorum Hispaniae*... en fol. (M. 1593).

Aguirre, Cardenal, *Notitia Conciliorum Hispaniae atque Novi Orbis* (Salamanca 1686).

Aguirre-Catalán, *Collectio maxima Conciliorum Hisp. et Novi Orbis*, ed. 2.ª, 6 vols. en fol. (R. 1753-1755).

Tejada y Ramiro, J., *Colección de cánones y de todos los Concilios de la Igl. de España y de América*, 6 vols. (M. 1859s).

Hartzheim, J., *Concilia Germaniae*, 11 vols. (Colonia 1749-1790).

Sirmond, J.; La Lande, *Concilia antiqua Galliae*, 4 vols. (P. 1629-1666).

HALDAN, A. W.; STUBBS, W.: *Councils and Ecclesiast. Documents rel. to Great-Britain and Ireland*, 4 vols. (O. 1869-1878).

3. **Legislación. Símbolos. Concordatos.**—Tanto sobre la legislación eclesiástica, como sobre la civil, existen también colecciones fundamentales de fuentes impresas. Con ellas están relacionadas las que nos ofrecen los símbolos o documentos equivalentes, es decir, los llamados *Enquiridions*, y las colecciones de concordatos.

Corpus Iuris Canonici, ed. A. L. RICHTER (Leipzig 1833). E. FRIEDBERG, 2 vols. (ib. 1876-1881).
Codex Iuris Canonici, Pii X iussu digestus, Bened. XV auctoritate promulgatus (R. 1917).
Código de Derecho Canónico y legislación complementaria. Texto, traducción y breves aclaraciones por L. MIGUÉLEZ, S. ALONSO y M. CABREROS, BAC, n. 7, 7.ª ed. (M. 1961).
GASPARRI, CARD., P., *Codicis Iuris Canonici fontes cura Petri Card. G. editi*, 7 vols. (R. 1923-1939).
Codicis Iuris Canonici interpretationes authenticae (1917-1950), 2 vols. (R. 1935-1950).
SARTOLI, C., *Enchiridion Canonicum* (R. 1947).
HILLIG, N., *Cod. Iur. Canonici supplementum* (1924). *Continuatio*, (1924-1930).
Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale (R. 1909s).
Corpus Iuris Civilis, Iustin., ed. MOMMSEN-KRÜGER-SCHÖLL, 3 vols. (Berlín 1892-1895).
Codex Theodossianus cum comment. I. Gothofredi, ed. RICHTER, 6 vols. (Leipzig 1737-1745); ed. HARSAEL (Bonn 1842s).
LO GRASSO, I. B., *Ecclesia et Status. De mutuis officiis et iuribus fontes selecti* (R. 1952).
KATTENBUSCH, F., *Das apostolische Symbol*, 2 vols. (Leipzig 1894-1900).
HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostol. Kathol. Kirche* (Breslau, 3.ª ed. 1897).
CAVALLERA, F., *Thesaurus doctrinae cotholicae ex documentis magisterii eccles.*, 2.ª ed. (P. 1937).
KELLY, I. N. D., *Early Creeds*, 2.ª ed. (L. 1960).
DENZINGER, H., *Enchiridion symbolorum, definitionum*, etc. 32.ª ed. (B. 1963).
Conventiones de rebus ecclesiasticis inter S. Sedem et civilem potestatem (1881-1893) (R. 1893).
RESTREPO, J. M., *Concordata regnante SS. D. Pio XI inita...* (R. 1934).
MERCATI, A., *Raccolta di Concordati in materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili, 1880-1914* (R. 1954).
EHIER, Z.; MORRALL, J. B., *Church and State through the centuries* (L. 1954).

4. **Santos Padres.**—De capital importancia son igualmente las colecciones en que se hallan reunidas las obras de los Santos Padres y escritores eclesiásticos. En ellas puede verse uno de los testimonios más característicos de la tradición cristiana.

MIGNE, J. P., *Patrologiae cursus completus*. I. *Series graeca*, 161 volúmenes (P. 1844-1864). II. *Series latina*, 221 vols. (1844-1864). III. *Patrologia graeca latina*, 85 vols. (el texto de los escritores griegos, sólo en latín).

MAI, A., *Scriptorum veterum nova collectio*, 10 vols. (R. 1825-1838).

— *Spicilegium romanum*, 10 vols. (R. 1839-1844).

— *SS. Patrum nova Bibliotheca*, contin. por COZZA-LUIS, 10 vols. (R. 1842-1905).

PITRA, J. B., *Spicilegium Solesmense*, 4 vols. (P. 1852-1858).

— *Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata*, 4 vols. (P. 1876-1883).

— *Anal. novissima*, 2 vols. (P. 1885-1888).

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum. En public. (unos 65 vols.) (Viena 1860-1963).

Die griech. christl. Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. En public. (unos 60 vols.) (Berlín 1897-1963).

Monumenta Germaniae Historica. Auctores antiquissimi, 13 vols. (Berlín 1877-1898).

GEBHARDT-HARNACK-SCHMIDT, *Texte und Urtersuchungen zur Gesch. der Altchristl. Literatur*. En public. (Leipzig 1882-1863).

MONDÉSERT, etc., *Sources chrétiennes*. En public. (unos 88 vols.) (P. 1941-1964).

Corpus Christianorum, seu nova Patrum collectio. I. *Padres latinos*, muchos vols., en public. (Turnhout-P. 1953-1964). Complemento: GOAR, AEM., *Clavis Patrum latinorum*, 2.ª ed. (Steenbrügge 1961).

Corpus Scriptorum historiae byzantinae, 50 vols. (Bonn 1828-1897).

ASSEMANI, I. S., *Bibliotheca orientalis Clementina Vaticana*, 4 vols. (R. 1719-1728).

GRAFFIN, R., *Patrologia Syriaca*, 3 vols. (P. 1894s).

GRAFFIN, R.-NAU, F., *Patrologia orientalis*, 25 vols. (P. 1903s).

CHABOT, J. B., etc., *Corpus Scriptorum christ. orientalium*... (P. 1903s).

LORENZANA, F. de, *Collectio Sanctorum Patrum Ecclesiae Toletanae*, 3 vols. (M. 1772).

Para uso escolar:

HURTER, H., *SS. Patrum opuscula*, I, 48 vols. (Innsbruck 1868-1885); II, 6 vols. (ib. 1884-1892).

Florilegium Patristicum, por RAUSCHEN-ALBERS-GEYER-ZELLINGER, muchos fascíc. (Bonn 1904s).

Kleine Texte, por LIETZMANN (Berlín 1902s).

Textes e documents pour l'étude hist. du christ., por H. HEMMER-P. LEJAY (P. 1904s).

KIRCH, C.; UEDING, L., *Enchiridion fontium historiae eccles. antiquae*, 8.ª edición (Frib. de Br. 1960).

ROUET DE JOURNEL, M. J., *Enchiridion patristicum*, 21.ª ed. (ib. 1959).

— *Enchiridion asceticum*, 5.ª ed. (ib. 1958).

GWATKIN, H. M., *Selections from Early Christian Writters illustrat. of Church Hist.* (L. 1937).

Pontificia Univ. Gregoriana. Textus et documenta in usum exercitationum... Series philos. Series theolog. Muchos fascículos (R. 1932s).

GUIBERT, J. DE, *Documenta eccles. christianae perfectionis studium spectantia* (R. 1932).

5. **Fuentes litúrgicas.**—De particular interés consideramos en nuestros días las colecciones de documentos de carácter litúrgico, como son los *Sacramentarios, Ordines, Rituales* y otros semejantes. En medio del movimiento actual de renovación litúrgica y después de las recientes disposiciones del Concilio Vaticano II, es necesario conocer la documentación existente sobre esta importante materia.

MARTÈNE, DOM, *De antiquis eccles. rit. libri tres*, 4 vols. (Amberes 1736).
MURATORI, L. A., *Liturgia romana vetus*, 2 vols. (Venecia 1748).
ASSEMANI, J. A., *Codex liturgicus ecclesiae universalis*, 13 vols. (R. 1749-1766). Reimpr. (P. 1922 s).
NILLES, N., *Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis*, 2 vols. (Innsbruck, 2.ª ed., 1896-1897).
FELTOE, M., *Sacramentarium Leonianum* (Cambridge 1896).
WILSON, H. A., *The Gelasian Sacramentary* (O. 1894).
— *The Gregorian Sacram. under Charles the Great:* Bradslaw Society, XIX (L. 1915).
MÖHLBERG, K.-BAUMSTARK, A., *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli...*: Liturgie-gesch. Quellen, 11-12 (Münster in W. 1927).
GOAR, J., *Euchologium sive Rituale Graecorum* (P. 1647). Reimpr. fotomec. (Graz 1959).
RENAUDOT, E., *Liturgiarum orientalium collectio*, 2 vols., 2.ª ed. (Frankfurt 1847).
BRIGHTMAN, F. E., *Liturgies Eastern and Western*. I. Eastern Lit. (O. 1896).
MALTZEW, A. VON, *Die Liturgien der russisch-orthod. Kirche*, 10 volúmenes (Berlín 1894-1903).
LORENZANA, A., *Missa gothica seu mozarabica...* (Puebla de los Angeles 1770).
— *Breviarium gothicum* (M. 1715).
MORIN, G., *Liber Comicus sive Lectionale Missae, quo Toletana Eccl. utebatur* (Maredsous 1893).
FÉROTIN, M., *Le «Liber mozarabicus Sacramentorum» et les manuscrits mozarabes:* MonumEccleLit, VI (P. 1912).
MÖHLBERG, K., *Das Missale Gothicum* (Codex Vat. Reg. Lat. 317): BiblApostVat, Codices lit. photot. expressi, I (Augsburgo 1930).
DREVES ET BLUME, *Analecta hymnica medii aevi*, 51 vols. (Leipzig 1886-1922).

6. **Vidas de papas y santos. Actas de mártires.**—Entre las colecciones de fuentes, ocupan un lugar preeminente las que se refieren a las vidas de los papas o de los santos o a los diversos tipos de actas de mártires. He aquí las más importantes:

PLATINA, *Liber de vita Christi et vitis Summorum Pontificum Roman.* (Venecia 1479). Ed. por O. PANVINIO (Colina 1562).
WATTERICH, *Vitae Pontificum Romanorum ab ex. saec. IX usque ad fin. saec. XIII*, 2 vols. (Leipzig 1862).
Liber Pontificalis, ed. L. DUCHESNE, 2 vols., 2.ª ed. (P. 1907-1915).

Nueva ed. por C. VOGEL, 3 vols. (P. 1955-1957). Ed. MARCH, J. M., *Liber Pont. prout exstat in codice Dertusensi* (B. 1925).

BOLANDISTAS, *Acta Sanctorum*. Comenzado por J. BOLLANDUS en 1643 en Amberes, continuado por la COMP. DE J., 65 vols. fol. (Amberes-Bruselas 1643-1925).

Bibliotheca hagiographica latina, 2 vols. (Bruselas 1898-1901). Reimpr. (Br. 1949).

Bibl. hagiogr. graeca, 3 vols., 3.ª ed. (Br. 1957).

Bibl. hagiogr. orientalis (Br. 1910).

EHRHARD, A.; HOECK, J. M., *Überlieferung und Bestand der hagiogr. u. homil. Literatur der griech. K.*, 3 vols.: Texte Unt., 50-52 (Leipzig 1937-1952).

RUINART, TH., *Acta Martyrum sincera*, 5.ª ed. (Ratisbona 1859).

BEDJAN, P., *Acta Sanctorum et Martyrum syriace*, 7 vols. (Leipzig 1890-1897).

DELEHAYE, H., *Synaxarium eccles. Constantinopolitanae...*: Propyl. ad Acta. SS. Nov. (Bruselas 1902).

QUINTIN, H., *Les martyrologes historiques du Moyen-Age* (P. 1908).

KNOFF, R.; KRÜGER, G., *Ausgewählte Märtyrerakten* (Tubinga 1929), 3.ª edición.

Martyrologium Hieronymianum, por H. QUINTIN y H. DELEBAYE (Bruselas 1931).

Actas de los mártires, por D. RUIZ BUENO. Texto bilingüe con introd. BAC, n.75, 2.ª ed. (M. 1963).

7. **Colecciones generales y nacionales.** — Sumamente abundantes en documentos relacionados con la historia eclesiástica, en crónicas y anales antiguos y en documentos de especial valor religioso e histórico, son las colecciones generales de carácter nacional. A este grupo pertenecen:

MURATORI, L. A., *Rerum italicarum scriptores*, 28 fol. (Milán 1723-1751). Nueva ed. por CARDUCCI y FIORINI, en public. (Città del Castello, 1890s, Bolonia 1902s).

Rerum Gallicarum et Francicarum scriptores..., por M. BOUQUET, etcétera, 23 vols. fol. (P. 1738-1904). Nueva ed. por L. DELISLE, 19 fol. (P. 1869-1880). *Nueva serie*, 7 vols. (P. 1899-1906).

Gallia Christiana, por R. St. MARTHE, 16 vols. fol. (P. 1715s).

Collection des documents inédits rel. à l'hist. de France, unos 300 vols. (P. 1835s).

Monumenta Germaniae Historica, inde ab a. Chr. 500 ad a. 1500, unos 200 vols. (Hannover y Berlín 1826-1964), comenzada bajo la dir. de G. H. PERTZ. Tres series: *folio*, con tres series: Scriptores, Leges, Diplomata; *en 4.º*, con cinco: Scriptores, Leges, Diplomata, Epistolae, Antiquitates. En *8.º mayor y 8.º*, para uso escolar.

NIEBUHR, etc., *Corpus scriptorum historiae Byzantinae*, 50 vols. (Bonn 1829-1897).

Rerum Britannicarum medii aevi Scriptores..., 251 vols. (L. 1858-1896).

LOPES FERREIRA, M., *Collectio chronicarum*, 6 vols. (Lisboa 1726-1729).

Portugalliae Monumenta historica..., varios vols. (Lisboa 1856-1897).

España Sagrada, iniciada por E. FLÓREZ y continuada por RISCO, MERINO, LA CANAL, SAINZ BARANDA, LA FUENTE, GONZÁLEZ PALENCIA. Flórez hizo los 29 prim. vols. (M. 1745-1775).

VILLANUEVA, J., *Viaje literario a las Iglesias de España*, 22 vols. (M. 1803-1852).

Colección de documentos inéditos para la historia de España, iniciada por FERNÁNDEZ NAVARRETE, 112 vols. (M. 1842-1895).

BOFARRULL, P. DE, *Colección de documentos inéditos del Archivo gen. de la Cor. de Aragón*, 41 vols. (M. 1847-1910).

MUÑOZ Y ROMERO, F., *Colección de fueros municipales y cartas pueblas...* (M. 1847).

III. CIENCIAS AUXILIARES

Para la perfecta inteligencia y exacta interpretación de las fuentes, necesita el historiador las ciencias auxiliares, que constituyen otros tantos instrumentos indispensables para su trabajo. Indicaremos, pues, la bibliografía fundamental de las principales.

1. **Paleografía.**—Estudia las diversas clases de letras de la Antigüedad y Edad Media, cuyo conocimiento es de extraordinaria importancia para el que desea penetrar en los archivos y manuscritos antiguos. He aquí algunas obras:

MABILLON-TOUSTAIN-TASSAIN, *Nouveau traité de diplomatique*, 6 vols. (París 1750).

REUSSENS, E., *Eléments de paléographie* (Lovaina 1899).

BRETHOLZ, B., *Lateinische Paläographie*, 3.ª ed. (Leipzig-Berlín 1926).

PAOLI, C., *Programma scolastico di paleografia latina e diplomatica*, 3 vols., 3.ª ed. (Florencia 1901).

STEFFENS, F., *Lateinische Paläographie*, 2.ª ed., 125 lám. (Tréveris 1907-1909).

PROU, M., *Manuel de Paléographie latine et française du VI.e au XVII.e s.*, 4.ª ed. por A. DE BOÜARD (P. 1924).

BATTELLI, G., *Lezioni di poleografia*, 3.ª ed. (Città del Vaticano 1949).

BISCHOFF, B., *Paläographie*, 2.ª ed. (Berlín 1957).

GARDTHAUSEN, V., *Griechische Paläographie*, 2 vols., 2.ª ed. (Leipzig 1911-1913).

DEVRESSE, R., *Introduction à l'étude des manuscrit grecs* (P. 1954).

G. VILLADA, Z., *Paleografía española. I. Texto. II. Album* (M. 1923).

MILLARES CARLO, A., *Paleografía española*, 2 vols. (B. 1930).

FLORIANO, A. C., *Curso gen. de paleografía y diplomát. esp.* (Oviedo 1946).

ARNDT, B., *Schrifttafeln zur Erlernung der latein. Paläographie*, nueva ed. por TANGL (Berlín 1904s).

PROU, M., *Recueil de facsimiles d'écritures du Ve au XVIIe s.* (París 1904).

EHRLE, F.-LIEBAERT, P., *Specimina cod. lat. Vaticanorum* (Bonn 1912).

FRANCHI DE CAVALIERI, P.-LIETZMANN, J., *Specimina codicum graecorum Vatican.* (Bonn 1910).
CAPPELLI, *Lexicon abbreviaturarum*, 2.ª ed. (Milán 1912).
The Oxyrhynchos papyri (L. 1898s).
Papiri greci e latini della Società italiana (Florencia 1912s).
GHEDINI, G., *Lettere christiane dai papiri del III° e IV° sec.* (Milán 1923).
Select Papyri, 3 vols. en *Loeb klassical Library*, por A. S. HUNT-C. C. EDGAR-D. L. PAGE (L. 1932-1934).
GRANDE, C. DEL, *Liturgiae, preces, hymni Christianorum e papyris collecti*, 2.ª ed. (Nápoles 1934).

2. **Diplomática.**—Intimamente unida con la paleografía está la diplomática, que es el estudio de los diplomas o documentos antiguos de los papas, príncipes y particulares. Tiene gran importancia para valorar convenientemente cada uno de los documentos.

FICKER, J., *Beiträge zur Urkundenlehre*, 2 vols. (Innsbruck 1877-1878).
GIRY, A., *Manuel de diplomatique* (P. 1894).
RIETSCH, *Handbuch der Urkundenwissenschaft*, 2.ª ed. (Berlín 1904).
ERBEN, W.-REDLICH, O., etc., *Urkundenlehre*, I (1907), III (1911).
BRESLAU, H., *Urkundenlehre...*, 2.ª ed. (Leipzig 1912s).
THOMMEN, R.-SCHMITZ-KALLENBERG, L., etc., *Diplomatik*: «Grundriss der Geschichtswiss.», por A. MEISTER, I, 2 (1913-1921).
BOÜARD, A. DE, *Manuel de diplomatique française et pontificale* (P. 1929).
SANTIFALLER, L., *Urkundenforschung. Methode, Ziel, Ergebnisse* (1937).
DÖLGER, F., *Byzantin. Diplomatik* (1956).
MUÑOZ Y RIVERO, J., *Nociones de diplomática española* (M. 1881).
MILLARES CARLO, A., *Documentos pontificios en papiro de archivos catalanes* (M. 1918).

3. **Cronología.**—Trata de interpretar convenientemente los datos cronológicos por el estudio de las diversas maneras de contar el tiempo usadas en la Antigüedad y en la Edad Media. Para ello se fijan las *eras* más notables, como son: la de las olimpíadas, la fundación de Roma, la creación del mundo, la era cristiana y la hispana, el sistema de los cónsules dentro del Imperio romano, el ciclo de indicciones, etc. He aquí algunas obras más importantes:

PETAVIUS, DION., *Rationarium temporum* (Leiden 1926).
— *De doctrina temporum* (Amberes 1703).
CLÉMENCET, *L'art de verifier les dates des faits histor.*, 3 vols. (París 1818-1820).
GROTEFEND, H., *Handbuch der histor. Chronologie...* (Hannover 1872, etc.).
— *Taschenbuch der Zeitrechnung*, 10.ª ed. (Hannover 1960).
LERSCH, M., *Einleitung in die Chronologie*, 2.ª ed. (Frib. de Br. 1899).

HUBITSCHECK, W., *Grundriss der antiken Zeitrechnung:* Handbuch der Altertumswiss., I, 7 (Munich 1928).
CAPPELLI, A., *Cronologia, Cronografia, e Calendario perpetuo* (Milán 1930).
CAVAIGNAC, E., *Chronologie de l'histoire mondiale*, 3.ª ed. (P. 1946).
PIRENNE, J., *Chronologie universelle* (Passy 1950).
AGUSTÍ, J.-VOLVES, P., *Manual de cronologia española y universal* (M. 1953).
DELORME, J., *Chronologie des civilisations:* CollClio, 2.ª ed. (P. 1956).
LIETZMANN, H., *Zeitrechnung für die Jahre 1-2000 nache Chr.*, 3.ª ed. por K. ALAND (Berlin 1956).
BRESLAU, H.-KLEWITZ, H. W., *Handbuch der Urkundenlehre*, II, 2, 2.ª ed., nueva ed. (Berlin 1958).
DE MAS LATRIE, *Trésor de chronologie, d'histoire et de géographie...* (P. 1889).
DOWDEU, J., *The Church Jear and Kalendar* (Cambridge 1910).
JUSUÉ, E., *Tablas para la comprobación de fechas en documentos históricos* (M. 1911).
APOTHELOZ, J., *L'histoire universelle en tableaux synoptiques...* (Lausana 1950).
DUMEIGE, G., *Synopsis scriptorum Ecclesiae antiquae* (Bruselas 1957).

4. **Arqueología cristiana.**—De mayor importancia todavía juzgamos la arqueología cristiana como auxiliar de la historia de la Iglesia, pues le proporciona abundante materia para el conocimiento más íntimo y profundo de los primeros siglos cristianos. Como partes de la arqueología cristiana son consideradas la *epigrafía* y las primeras manifestaciones del *arte cristiano*.

LECLERCQ, DOM H., *Manuel d'archéologie chrétienne*, 2 vols. (P. 1907).
KAUFMANN, C. M., *Handbuch der christlichen Archäologie*, 3.ª ed. (Paderborn 1922).
MARUCHI, O., *Manuale di Archeologia cristiana*, 2.ª ed. (R. 1908).
— *Eléments d'Archéologie chrét.*, 3 vols. (R. 1900-1903).
TESTINI, P., *Archeologia cristiana* (R. 1959).
Dictionnaire d'Archéologie Chrét. et de Lit., 15 vols. (P. 1907-1953).
KRAUS, F. X., *Realenzyclop. der christl. Altertümer*, 2 vols. (Frib. de Br. 1882-1886).
ROSSI, J. B. DE, *La Roma sotterranea cristiana*, 3 vols. (R. 1864-1877).
STYGER, P., *Die römischen Katakomben* (Berlín 1933).
— *Römische Märtyrergrüfte* (ib. 1935).
KIRSCHBAUM-JUNYENT-VIVES, *La tumba de S. Pedro y las catacumbas romanas:* BAC n. 125 (1954).
HERTLING, L.-KIRSCHBAUM, E., *Die römischen Katak. und ihre Märtyrer*, 2.ª ed. (Viena 1955).
ROSSI, J. B. DE, *Inscriptiones christianae urbis Romae...*, 2 vols. (R. 1864-1880). *Suplemento:* J. GATTI (R. 1915). *Continuación:* A. SALVAGNI. *Nova series*, 3 vols. (R. 1934-1956).
DIEHL, E., *Inscriptiones latinae christianae veteres*, 3 vols. (Berlín 1925-1931).
LE BLANT, E., *Inscriptions chrét. de la Gaule*, 3 vols. (P. 1856-1892). Reimpreso (ib. 1923).

HÜBNER, A., *Inscriptiones Britanniae christ.* (Berlín-L. 1896).
DELATTRE, A. L., *L'épigraphie funéraire chrét. à Carthage* (Túnez 1926).
BUCKLER, W. H., etc., *Monuments and documents from Eastern Asia...*: Monum. Asiae Minoris Antiqua, IV (Manchester 1933).
LIETZMANN, H., etc., *Die griechisch-christl. Inschriften des Peloponnes-Korinth* (Atenas 1941).
VIVES, J., *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda* (B. 1942). *Complem.* (ib. 1942).
CAGNAT, E., *Cours d'epigraphie latine*, 4.ª ed. (P. 1914).
SANDYS, J. E., *Latin Epigraphy* (Cambridge 1919).
GROSSO GONDI, A., *Trattato d'Epigrafia cristiana* (R. 1920).
LARFELD, W., *Griechische Epigraphik*, 3.ª ed. (Munich 1914).
LIETZMANN, H., *Tabulae in usum scholarum:* 4. *Inscriptiones latinae*, ed. E. DIEHL (Bonn 1912). 7. *Inscriptiones graecae*, por O. KERN (ib. 1913).
WILPERT, J., *Die Malereien der Katakomben Roms*, 2 vols. (Frib. de Br. 1903).
— *I sarcofagi cristiani antichi*, 3 vols. (R. 1929-1936).
KRAUTHEIMER, R., *Corpus basilicarum christianarum Romae* (R. 1937s).
GERKE, F., *Die christlichen Sarcofage der vorkonstantin. Zeit* (Berlin 1940).
BETTINI, S., *Frühchristl. Malerei* (Viena 1942).
BOVINI, G., *I sarcofagi paleocristiani* (R. 1949).
MOREY, C. R., *Early Christian Art*, 2.ª ed. (Princenton 1953).
RICE, D. T., *The Beginnings of Christian Art* (L. 1957).
VOLBACH, W. F.-HIRMER, M., *Frühchristl. Kunst* (Munich 1958).
DALTON, O. M., *Eastern Christian Art* (O. 1925).
WULFF, O., *Altchristliche und byzantin. Kunst*, 2.ª ed. (Berlín 1919). *Complem.* (ib. 1939).
LADNER, B., *Papstbildnisse der Altertums und des Mittelalters.* I (R. 1951).
VAN DER MEER, F.-MOHRMANN, CHR., *Bildatlas der frühchristl. Welt* (Gütersloh 1959).

5. **Filología o lenguaje antiguo.**—Fácilmente se comprende que el estudio del lenguaje antiguo y de la Edad Media es de gran importancia para el conocimiento de los documentos y las costumbres del tiempo. Por lo mismo, es conveniente conocer las obras fundamentales que para ello poseemos:

DU CANGE (DU FRESNE), *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, ed. FAVRE, 10 vols. (P. 1882-1887). Reprod. fotom. (1938).
— *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, 2 vols. (Lyón 1688).
CARPENTIER, *Glossarium novum*, 4 vols. (P. 1676).
SUICER, J. C., *Thesaurus ecclesiasticus e patribus graecis*, 2 vols. fol., 3.ª ed. (Utrecht 1746). *Suplem.* por NOTHNAGEL (1821).
STEPHANUS, H., *Thesaurus graecae linguae*, ed. C. B. HASE, etc., 8 vols. (P. 1831 1855).
FORCELLINI, E., *Lexicon totius latinitatis*, ed. DE VIT, 6 vols. (Prato 1858-1879).

— *Onomasticon totius latin.*, ed. PERIN (Padua 1913-1920).
Thesaurus linguae latinae (Leipzig 1900s). En public.
GRAESSE, T., *Orbis latinus, oder Verzeichnis der wichtigsten lateinischen Orts- und Ländernamen* (Berlín 1922).
GAY, V., *Glossaire archéologique du Moyen-Age et de la Renaissance*, 2 vols. (P. 1882-1928).
NUN, H. P. V., *Introduction to Ecclesiastical Latin* (Cambridge 1922).
SOUTER, A., *A Glossary of Later Latin to 600 A. D.* (O. 1949).
BATTISTI, C., *Avviamento allo studio del latino volgare* (Bari 1950).
MOHRMANN, CHR., *Etudes sur le latin des chrétiens*, I, 2.ª ed. R. 1960).
BLATT, F. *Novum Glossarium mediae latinitatis* (Turín 1957).
GRÖBER, G., *Grundriss der romanischen Philologie* (Estrasburgo 1897-1904).
MEYER-LÜBKE, *Introducción al estudio de la lingüística romance*. Trad. de A. CASTRO (M. 1914).
MENÉNDEZ PIDAL, R., *Manual de gramática histórica española* (M. 1929).
GILI GAYA, S., *Tesoro lexicográfico*. En public. I. (M. 1947s).
BLAISE, A.-CHIRAT, A., *Dictionnaire latin-français des auteurs chrét.* (París 1954).
BAUER, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften der... urchristl. Literatur*, 5.ª ed. (1957).

6. **Geografía, atlas.**—Como complemento de todo lo dicho sirven admirablemente las obras que nos informan sobre la geografía de la Antigüedad y Edad Media, para lo cual ayudan de un modo especial los atlas u obras similares.

LE QUIEN, M., *Oriens Christianus*, 3 vols. (P. 1740).
MIROT, L., *Manuel de géographie historique de la France* (P. 1930).
JANIN, R. *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, III, I (P. 1953).
MC CLURE, E., *Historical Church Atlas* (L. 1897).
SAN VALERO APARISI, J., *Atlas histórico universal* (M. 1941).
MENÉNDEZ PIDAL, G., *Atlas histórico español* (M. 1941).
HASSINGER, H., *Geographische Grundlagen der Geschichte*, 2.ª ed. (Friburgo 1953).
FRANZ, G., *Historische Karthographie, Forschung und Bibliographie* (Bremen-Horn 1955).
Grosser Historischer Weltatlas, por el BAYER. SCHULVERLAG (Munich 1954s).
PUTZGER, F. W., *Historischer Schulatlas*, 65 ed. (Leipzig 1960).
GRAMMATICA, L., *Testo e Atlante di Geografia eccles.* (Bérgamo 1928).
PIEPER, K., *Atlas orbis christ. antiqui* (Düsseldorf 1931).
STREIT, C., *Atlas Hierarchicus. Descriptio geographica et statistica Sanctae Rom. Eccl...*, 2.ª ed. (Paderborn 1929).
HEUSSI, K.-MULERT, H., *Atlas zur Kirchengeschichte*, 3.ª ed. (Tubinga 1937).
LLORCA, B., *Atlas y cuadros sincrónicos de Historia eclesiástica* (B. 1950).
FREITAG, A.-LORY, J.-M., *Atlas du monde chrétien* (Bruselas 1959).
STREIT, C., *Katholischer Missionsatlas* (Steyl 1906).
THAUREN, J., *Atlas der kathol. Missionsgeschichte* (Mödlin C. Viena 1932).

DESPONT, J., *Nouvel Atlas des Missions* (P. 1951).
EMMERICH, H., *Atlas Missionum*, por la CONGREG. DE PROPAG. (Città del Vat. 1958).
FREITAG, A., *Die Wege des Heils. Bildatlas zur Gesch. der Weltmission* (Salzburgo 1960).
JEDIN, H.-LATOURETTE, K. S., *Atlas zur Kirchengeschichte* (Frib. de Br. 1970).

7. **Numismática. Heráldica.**—En último término, incluimos entre las ciencias auxiliares de la historia eclesiástica la numismática, sigilografía, heráldica y afines, cuyas obras principales conviene conocer y utilizar. He aquí algunas de las principales:

BONANNI, *Numismata pontif. romana*, 3 vols. (R. 1699).
BANDURI, *Numismata imperatorum roman. a Traiano Decio ad Palaelogos*, 2 vols. (P. 1718).
COHEN, *Description histor. des monnaies frappées sous l'empire romain*, 5 vols. (P. y L. 1857s).
SABATIER, *Description générale des monnaies byzantines*, 2 vols. (P. 1861).
PIZZAMIGLIO, L., *Studi storici intorno ad alcune prime monete papali* (Roma 1876).
AMBROSOLI, S., *Manuale di Numismatica* (Milán 1907).
SERAFINI, C., *Le monete e le bolle plumbee pontificie del Medagliere Vaticano*, Is (Milán 1910s).
MARTINORI, E., *La moneta. Vocabolario generale* (P. 1915).
CODERA, F., *Tratado de numismát. arábigo-española* (M. 1879).
HEISS, A., *Descripción general de las monedas hispano-crist. desde la invasión de los árabes*, 3 vols. texto, 3 lám. (M. 1865-1869).
GROTEFEND, H., *Über Sphragistik* (Breslau 1875).
SEYLER, G. A., *Geschichte der Siegel* (Leipzig 1894).
EWALD, W., *Siegelkunde* (Munich 1914).
SELLA, P., *I sigilli dell'Archivo Vatic.*, 2 vols. (R. 1937-1946).
LAURENT, V., *Documents de sigillographie byzantine* (P. 1954).
ESCUDERO DE LA PEÑA, *Sellos reales y ecles. en el Museo de Antigüedades* (M. 1873).
GOURDON DE GENOUILLAC, *L'art héraldique* (París s. a.).
KIRCHBERGER, O., *Die Wappen der religiösen Orden* (Viena 1895).
SACKEN, E. VON, *Katechismus der Heraldik*, 6.ª ed. (Leipzig 1899).
PASINI-FRASSONI, *Essai d'armorial des papes d'après les manuscrits du Vatican et les monuments publics* (R. 1906).
DU ROUVE DE PAULINS, BARON, *L'héraldique ecclésiastique* (P. 1911).
HAUPTMANN, Z., *Handbuch der Wappenkunde:* Handb. der mittelalterl. u. neuer. Gesch. (Munich 1914).
HUPP, O., *Wappenkunst und Wappenkunde* (Berlín 1928).
GALBREATH, D. L., *Treatise on Ecclesiastical Heraldry*. I. *Papal Heraldry* (Cambridge 1930).
HEIM, B. B., *Wappenbrauch und Wappenrecht in der Kirche* (Olten 1947).
FERNÁNDEZ DE BETHENCOURTH, F., *Historia genealóg. y heráldica de la Monarquía españ.*, 10 vols. (M. 1897-1920).
GARCÍA CARRAFA, A., *Enciclopedia heráldica...*, 57 vols. (M. 1920-1935).
ARMENGOL, A. DE, *Heráldica* (B. 1933).

IV. HISTORIOGRAFIA ECLESIASTICA

Por lo que se refiere a la bibliografía sobre la historia de la Iglesia propiamente tal, sería necesario entrar de lleno en el desarrollo de la historiografía eclesiástica. Pero, ya que no es posible detenernos en un punto tan fundamental, por no tratarse aquí de una obra de investigación, haremos solamente algunas indicaciones generales, ofreciendo juntamente la bibliografia de los principales autores antiguos de historia de la Iglesia.

1. **Edad Antigua.**—Dejemos a un lado el libro de los *Hechos de los Apóstoles*, que constituye el primer esbozo de historia de la Iglesia, y asimismo algunos fragmentos de escritos de los siglos II y III, como las notas de *Papias* sobre los discursos del Señor, diversas *Actas de mártires* y algunos pasos de las *Apologías* de ARÍSTIDES, SAN JUSTINO y TERTULIANO, todo lo cual posee, indudablemente, un valor positivo histórico. Pasemos por alto igualmente los *Memorabilia*, de HEGESIPO, y las *Crónicas*, de JULIO AFRICANO, por tratarse en todos estos casos de insignificantes fragmentos.

De hecho, el primer historiador propiamente tal de la Iglesia es EUSEBIO DE CESAREA, a quien podemos designar como padre de la historia eclesiástica. Su obra maestra es la *Historia eclesiástica*, en diez libros, en los que llega hasta el año 324. Posee un valor muy particular, no solamente por su antigüedad, sino por el concepto elevado que manifiesta de la historia, como lo demuestra la multitud de documentos que cita, y sólo conocemos a través de sus escritos. Además, Eusebio compuso la *Crónica*, de la que San Jerónimo tradujo una parte en latín, completándola y continuándola hasta el 378. También son dignas de mención otras dos obras históricas de Eusebio: la *Vida de Constantino* y *Los mártires de Palestina*.

Ediciones: EUSEBIO, PG vols.19-24.
Historia eclesiástica: ed. E. SCHWARTZ, en CorpB, 3 vols. (Berlín 1903-1909). Contiene también la trad. de RUFINO, ed. por Th. MOMMSEN; ed. G. BARDY, en SourcChr, 31, 41 (P. 1952s).
Crónica: ed. *Eusebius-Hieronymus*, ed. R. HELM, en CorpB, 24, 34, 2 vols. (Berlín 1913-1926); en un vol., ib. 47 (1956). Ed. J. K. FOTHERINGHAM (O. 1905, L. 1923).
Vida de Constantino: PG t. 20. En EUS., CorpB, I, p. 20s.
Mártires de Palestina: PG t. 20. En EUS., CorpB, II, p. 910s.
MEINHOLD, P., *Geschichte der christlichen Historiographie*, 2 vols. (Frib. de Br. 1967).
EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*. Trad. castell. 2 vols.: BAC 349 350 (M. 1973).
SIRINELLI, J.-PLACES, E. DES, *Eusèbe de Cesarée. La préparation évangélique*. Texto y trad. franc.: SourcChr 206 (P. 1974).

Por su importancia, Eusebio tuvo varios continuadores. Tales fueron: SÓCRATES, de la primera mitad del siglo V, quien escribió la Historia desde el año 305 al 439; SOZOMENO, quien la continuó por su cuenta hasta el 423, y TEODORETO DE CIRO, quien resumió estas tres obras y las continuó igualmente.

Ediciones principales de los continuadores de Eusebio:

Sócrates, PG 67; ed. HUSSEY, 3 vols. (O. 1953).
Sozomeno, PG 67; ed. HUSSEY (O. 1860).
Teodoreto de Ciro, PG 81; ed. PARMENTIER, en CorpB, 19, 2.ª ed. (Berlín 1954).

Entre otros escritores complementarios de este tiempo son dignos de mención:

SAN JERÓNIMO, *Crónica de Eusebio*, en CorpB, 24 (Berlín 1913-1926); en PL 19; ed. FOTHERINGHAM (O. 1923). *De viris illustribus:* en PL 23; ed. HEDING (1924).
RUFINO DE AQUILEA: PL 21; ed. MOMMSEN, en CorpB, junto con Eus.

De un valor muy desigual, pero de gran importancia para el conocimiento de la antigüedad cristiana, son los escritos eclesiásticos que citamos a continuación, con la indicación de las mejores ediciones de sus obras respectivas:

SULPICIO SEVERO, *Crónica desde el principio del mundo hasta el siglo* IV, ed. R. HELM, en CorpScrEcclLat (Viena 1866); en PL 20.
PAULO OROSIO, *Adversus paganos historiarum libri VII*, hasta 416, en PL 31; ed. LANGENMEISTER, CorpScrEcclLat (Viena 1882).
CASIODORO, *Historia Eclesiástica tripartita*, en PL 69, 70.
PRÓSPERO, *Chronicon*, ed. MOMMSEN, en MonGermHist, AuctAnt, IX, 1 (1892) p.141s.

2. **Edad Media**.—La Edad Media apenas produjo obras de conjunto. Abandonando el sistema de Eusebio y de sus continuadores, se limitó generalmente a la composición de *crónicas* y obras particulares. Para el estudio de la Edad Antigua se utilizaban las obras de SAN JERÓNIMO y de RUFINO y las posteriores de TEODORETO, CASIODORO y SAN ISIDORO DE SEVILLA. Algunas obras de carácter general, como las de BEDA EL VENERABLE y ANASTASIO DIÁCONO, son resúmenes en gran parte de las anteriores.

Son dignos de mención, en primer lugar, entre los occidentales o latinos: BEDA EL VENERABLE († 735), quien escribió una historia eclesiástica de Inglaterra hasta el año 731; PABLO DIÁCONO († 799), a quien debemos otra de Lombardía hasta el año 773; FLODOARDO († 966), quien compuso una crónica de la diócesis de Reims hasta el 498; HAYMO DE HALBERSTADT († 853), de quien poseemos una historia general de la Iglesia en los primeros cuatro siglos, basada en Rufino; ANASTASIO BIBLIOTECARIO (s. IX), quien compuso otra hasta el siglo IX

sobre la base de traducciones en griego; el abad ORDERICO VITALIS (s. XII), quien nos dejó una historia eclesiástica en trece libros, que llega hasta 1140; BARTOLOMÉ DE LUCA (s. XIV), quien compuso otra más amplia en 24 libros, que abarca hasta 1312, y VICENTE DE BEAUVAIS († 1264), quien nos ofreció en 1244 un *Espejo de la historia* en 31 libros. La mejor obra de conjunto de la Edad Media, es, sin embargo, la de SAN ANTONINO DE FLORENCIA († 1459).

Entre los orientales se distinguen las *crónicas* de JORGE SYNCELLUS, JORGE HAMARTOLOS y el PATRIARCA NICÉFORO, todos ellos del siglo IX; las historias generales de LEÓN DIÁCONO, de A. COMMENES y otros, del siglo X, y posteriormente NICETAS CHONIATES, NICÉFORO GREGORAS, NICÉFORO CALIXTO, el PATRIARCA EUTIQUIO, GREGORIO ABULPHARAGIUS y otros.

He aquí algunas ediciones principales:

BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Anglorum*, ed. STEVENSON (L. 1838); ed. PL 114s; ed. A. HOLDER (Frib. Br. Tubinga 1882); ed. HUSSEY (O. 1846).

PABLO DIÁCONO, en MonGerHist, ScrRerLangobItal., ed. PERTZ, III, p. 230s (Honnover 1887).

FLODOARDO, *Historia Ecclesiastica Rhemensis:* PL 135; en MonGerm HistScript, XIII; ed. LAUER (P. 1096).

HAYMO DE HALBERSTADT, *De rerum christ. memoria...*, ed. GALLESINI (R. 1564); PL 116s.

ANASTASIO BIBLIOTECARIO, *Historia Ecclesiastica s. Chronographia tripartita, ed. Theophan.* II; ed. BECKER, en CorpHistByz (Bonn 1941); PG 108; ed. de *Boor* en *Theophan.*, Chronogr. (Leipzig 1885).

ORDERICO VITALIS, *Historia Ecclesiastica:* PL 188; ed. DUCHESNE, en Script.Hist. Norm. (P. 1619s). p. 319s; ed. LE PREVOST, 5 vols. (P. 1838-1855); ed. MURATORI, en RerItalScript XI, 751s.

SAN ANTONINO DE FLORENCIA, *Summa historialis* (Nüremberg 1484); ed. J. DE GRADIBUS (Lyón 1587).

HAMARTOLOS, *Chronica*, ed. E. MURALTO (San Petersburgo 1859); PG 110.

NICÉFORO CALIXTO, *Historia Ecclesiastica:* PG 145; ed. FRONTO DUCAEUS, 2 vols. (P. 1630s).

EUTIQUIO, *Alexandrinae Ecclesiae origines*, ed. POCOCKE, 2 vols. (O. 1658); ed. lat. en MURATORI, RerItalScrip, II, 2.

3. **Edad Nueva.**—Con el Humanismo y el Renacimiento penetraron en la Iglesia católica las nuevas corrientes de crítica histórica, que condujeron al examen de multitud de tradiciones y leyendas y a la investigación de documentos de cuya autenticidad no se había dudado hasta entonces. Ejemplo de esto son las falsas Decretales, y entre ellas la célebre *Donatio Constantini*, cuya falta de autenticidad quedó bien probada. El ambiente de polémica promovido en los siglos XIV y XV en torno al pontificado romano y, sobre todo, la sistemática oposición al papado, que trajo consigo el protestantismo a lo largo del siglo XVI, echaron los fun-

damentos de un nuevo resurgimiento de la historia eclesiástica.

El resultado fueron una serie de obras de carácter histórico, que, aunque adolecen del defecto de partidismo y apasionamiento tendencioso, significan en conjunto un progreso en la investigación histórica. Las más importantes fueron dos: desde el punto de vista protestante, las *Centurias de Magdeburgo*, y de parte de los católicos, los *Anales de Baronio*. Las *Centurias* aparecieron en trece volúmenes bajo la dirección de FLACIUS ILLYRICUS, y se caracterizan por su apasionamiento y partidismo luterano, juntamente con su exagerado antipapismo. Los *Anales* constituyeron la principal respuesta dada por los católicos a la obra luterana, y se distingue por la cita abundante de documentos y su relativa objetividad en la exposición. En sus doce volúmenes llega BARONIO al año 1198, principio del pontificado del gran Papa medieval, Inocencio III. Dada la importancia de esta obra de Baronio, se explica que surgieran pronto diversos continuadores. Tales fueron: BZOVIUS, quien añadió ocho volúmenes y continuó la historia desde 1198 a 1572; SPONDANUS DE PAMIERS, quien llegó hasta 1646; RAYNALDUS, el mejor de los continuadores, conforme a la opinión general, quien compuso nueve folios y llegó hasta 1566; LADERCHIUS, quien en tres volúmenes llega a 1571, y THEINER, quien por su parte, en tres tomos, termina en 1585.

Véanse las mejores ediciones de estas obras:

ILLYRICUS, M. FLACIUS, etc., *Eclesiastica historia, integram Ecclesiae ideam complectens... congesta per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburga*, 13 vols. (Basilea 1559-1574), 2.ª ed., transformada en sentido calvinista por LUCIUS, 6 vols. (Basilea 1624s).

BARONIO, C., *Annales ecclesiastici*, 12 vols. (R. 1588-1607; Maguncia 1624s). La edición más completa es la de MANSI, hecha teniendo en cuenta la crítica de PAGI y reproduciendo juntamente a los continuadores, 38 vols. (Lucca 1738-1759). Nueva ed. (en Bar-le-Duc y P. 1864-1883).

Ediciones separadas de los continuadores:

BZOVIUS, A., 8 vols. (R. 1616s).
SPONDANUS, H. (P. 1640s; Leiden 1678).
RAYNALDUS, O., 9 vols. (R. 1649-1677; Colonia 1693s).
LADERCHIUS, J., 3 vols., ed. MANSI de los *Anales de Baronio*, volúmenes 22-24.
THEINER, A., 3 vols. (R. 1856s).

Aparte estas obras fundamentales, fueron pocas las que se produjeron hasta mediados del siglo XVII en el campo de la historia eclesiástica propiamente tal. En cambio, fue bastante intensa la labor realizada en los campos de la arqueología cristiana y en el estudio y edición de autores antiguos.

Recordemos las investigaciones realizadas y los estudios publicados por ONOFRE PANVINIO († 1568), el dominico ALFONSO CHACÓN († 1590) y ANTONIO BOSIO († 1629), que tanto impulso dieron a la investigación sobre las catacumbas de Roma y en general a los estudios de arqueología cristiana.

He aquí las ediciones de las obras indicadas:

PANVINIO, O., *De praecipuis urbis Romae sanctioribus basilicis* (R. 1554).
— *De ritu sepeliendi mortuos apud veteres christianos et de eorum coemeteriis* (Lovaina 1572).
— *Epitome Pontificum Romanorum usque ad Paulum IV* (Venecia 1567).
— *Amplissimi ornatissimique triumphi ex antiquis lapidibus... descriptio* (R. 1618).
CHACÓN (CIACONIUS), A., *Historia belli Dacici a Traiano gesti* (R. 1556).
— *Vitae et res gestae Pontificum romanorum et romanae Ecclesiae Cardinalium*, 4 vols. fol. (R. 1677s).
L'HEREUX (MACARIOS), J., *Hagioglypta sive picturae et sculpturae sacrae antiquiores* (P. 1856).
UGUNIO, P., *Historia delle Stazioni di Roma* (R. 1588).
BOSIO, A., *Roma sotterranea* (R. 1932). Trad. latina, *Roma subterranea novissima*, por P. ARINGHI (R. 1651).

Primeras colecciones de concilios:

MERLIN, J., *Tomus primus quatuor conciliorum generalium, quadraginta septem conciliorum provincialium...* I (P. 1524; 2.ª ed. P. 1530). II. Actas de los concilios V y VI.
CRABBE, P., O. F. M., *Concilia omnia, tam generalia, quam provincialia...* 2 vols. fol., hasta Eugenio IV (Colonia 1538).
SURIUS, L., *Tomus primus conciliorum omnium, tum generalium, tum provincialium atque particularium...* Luego vols. II, III y IV (Colonia 1567).
NICOLLINI, D.-BOLLANUS, D., O. P., *Conciliorum omnium, tam generalium, quam provincialium... volumina quinque...* 5 vols. fol. (Venecia 1585).
BENI, S., *Concilia generalia et provincialia quotquot reperiri potuerunt...*, 4 vols. fol. (Colonia 1606); 3.ª ed. *Concilia generalia et provincialia graeca et latina quae reperiri potuerunt omnia...*, 9 vols. en 11 fol. (P. 1636).
Colección de concilios de Paulo V: Concilia generalia Ecclesiae Catholicae..., 4 vols. fol. (R. 1608-1612).
COLLECTIO REGIA, *Conciliorum omnium... collectio Regia*, 37 vols. fol. (P. 1644s).

4. **Edad Moderna.**—Siguiendo este impulso, a mediados del siglo XVII inician sus trabajos dos de las más activas instituciones que produjeron en el campo de la historia eclesiástica y ciencias afines obras de capital importancia: una, vinculada a la Compañía de Jesús, y la otra, a la Orden Benedictina. La primera es la de los llamados *Bolandistas*,

planeada por el jesuita P. HERIBERTO ROSWEIDE e iniciada por el P. JUAN BOLLAND, también de la Compañía de Jesús. La obra tenía por objetivo principal la investigación de las vidas de los santos, con el fin de depurarlas de leyendas o falsas tradiciones que las acompañan. El primer volumen apareció en 1643, y con relativa rapidez se fueron publicando luego numerosos volúmenes, hasta el vol. 51, a fines del siglo XVIII. Uno de los principales colaboradores y verdadera alma de los once primeros volúmenes fue el célebre P. DANIEL PAPEBROCH († 1714).

Al lado de la empresa de los *Bolandistas* y en noble competencia con los Padres de la Compañía de Jesús, debe colocarse la insigne obra benedictina de la congregación francesa de San Mauro, de los llamados comúnmente *Maurinos*. He aquí los títulos de las principales obras publicadas por ellos, a continuación de las de los Bolandistas.

ROSWEIDE, H., S. I., *Fasti Sanctorum, quorum vitae in belgicis bibliothecis asservantur* (Amberes 1643).

BOLLAND, J., S. I., *Acta Sanctorum*... (véase la sección correspondiente). El la inició y colaboró activamente en los dos primeros volúmenes. Sobre esta obra: PITRA, D., *Etudes sur la collection des Actes des Saints par les RR. PP. Bollandistes* (P. 1850); DELEHAYE, H., S. I., *A travers trois siècles. L'oeuvre des Bollandistes, 1615-1915* (Bruselas 1919). Complemento: ANALECTA BOLLANDIANA (1888-1964).

PAPEBROCH, D., S. I., *Acta Sanctorum*... Son obra casi exclusivamente suya los nueve primeros volúmenes. Además, colaboró abundantemente en los volúmenes 10 y 11.

— *Réponses aux accusations des Carmes*, 4 vols.

MABILLON, J., *Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti*, 9 folios (P. 1663-1702).

— *Vetera Analecta*, 4 fols. (P. 1675-1685).

— *Traité des études monastiques* (P. 1691).

— *Annales Ordinis Sancti Benedicti*, 6 vols. (P. 1713-1739).

MONTFAUCON, B. DE, *Analecta sive varia opuscula graeca* (P. 1688).

— *Collectio nova Patrum et scriptorum graecorum* (P. 1706), 2 fols.

— *L'antiquité expliqué et représentée en figures*, 15 fols. (P. 1719-1723).

— *Monuments de la monarchie française*, 5 fols. (P. 1729-1733).

— *Bibliotheca bibliothecarum*, 2 fols. (P. 1739).

MARTÈNE, D. E., *Tractatus de antiqua Ecclesiae disciplina in divinis celebrandis officiis* (Lyón 1706).

— *Thesaurus novus anecdotorum*, publicado juntamente con P. DURAND, 5 fols. (P. 1717).

— *Voyage littérarie de deux Bénédictins*, 2 vols. (P. 1724).

MARTINAY, D. J., *Défense du texte hébreu de la chronologie de la vulgate*... (P. 1689).

— *Continuation de la Défense du texte hébreu*... (P. 1693).

— *Traités de la connaissance et de la vérité de l'Escriture Sainte*, 4 fols. (P. 1694s).

— *Vie de St. Jerôme* (P. 1706).

— *Obras de San Jerónimo*, 5 fols. (P. 1693-1706).

Du Cange, Charles du Fresne, *Glossarium...* (Véase el apartado correspondiente). Du Cange no era *maurino;* pero la obra fue refundida y muy aumentada y mejorada por los maurinos. *Histoire de l'empire de Constantinople sous les empéreurs français*, fol. (P. 1657).
— *Traité historique du chef de St. Jean-Baptiste* (P. 1678), 3 fols.
— *Annales de Zanaras*, fol. (P. 1687). *Historia byzantina*, fol. (P. 1680).
Carpentier, P., *Glossarium novum* (suplem. al *Glossarium* de Du Cange), 4 fols. (P. 1766).
— *Alphabetum tironianum* (P. 1747).
Clémencet, D. Ch., con D. Durand, *L'Art de vérifier les dates* (P. 1750).
— *Decretales des Papes*, etc. *Histoire générale de Port-Royal*, 10 vols. (P. 1755-1756).
Clément, D. Fr., *Histoire littéraire de la France* (terminó el vol. 11, compuso el 12 y junto con D. Brial publicó el 12 y 13. *L'Art de vérifier les dates* (completó esta célebre obra e hizo su edición definitiva en 3 vols. fol. (P. 1770, 1783-1787).
Ruinart, D. T., *Historia persecutionis vandalicae...* (P. 1694).
— *Grégoire de Tour et Frédégaire* (P. 1699).
— *Apologie de la mission de St. Maur.* (P. 1702).
— *Vie de Mabillon* (P. 1709).

Pero la producción de carácter histórico de los siglos xvii y xviii no se limitó a las grandes producciones de los *Bolandistas* y *Maurinos*. Son dignos de notarse, ante todo, algunos grandes eruditos, que dieron comienzo a algunas grandes colecciones. Tales son: Luis Muratori († 1750), gran arqueólogo, quien publicó la célebre colección *Rerum italicarum scriptores* (Milán 1723-1751); E. Maffei († 1755), émulo de Muratori en el estudio de la antigüedad, que dio a luz en 1727 la *Istoria diplomatica*, y los hermanos J.-S. († 1768) y J. El. († 1782) Assemani, a los que debemos juntar sus dos familiares Simón y Esteban, todos los cuales fueron beneméritos de la investigación por sus publicaciones de fuentes litúrgicas orientales, en particular del *Codex liturgicus Ecclesiae universalis*, en 13 vols. (R. 1749-1766).

Pero, al lado de estas publicaciones, son dignas de mención algunas otras de carácter independiente: Pedro de Marca († 1662), con sus *Dissertationes de concordia sacerdotii et imperii;* Juan Garnier, S. I. († 1681), con sus estudios *Sobre los pelagianos en Marii Mercatoris opera;* Miguel Le Quien († 1733), con su *Oriens christianus*, en 3 vols. (P. 1740); P. Helyot († 1716), con su *Histoire des Ordres monastiques, religieux et militaires et des Congrégations religieuses*, en 8 vols. (P. 1714-1721). Asimismo otros particularmente interesantes, que notamos en la siguiente bibliografía de las principales obras históricas de este periodo de la Edad Moderna:

Muratori, L., *Deux recueils de documents inédits de la Bibliothèque ambrosienne*, 4 vols. (Milán y Padua 1697-1709).
— *Antiquitates italicae mediaevi*, 6 vols. fol. (Milán 1738).

— *Novus thesaurus veterum inscriptionum*, 6 vols. fol. (Milán 1739).

— *Annali d'Italia dall'era volgare fino all'anno 1749*, 14 fols. (Milán-Lucca 1744-1762).

MAFFEI, F. E., *Verona illustrata*, 4 fols. (Verona 1731-1732).

— *Musseum Veronense* (Verona 1728).

— *Degli anfiteatri e singolarmente del Veronese* (Verona 1728).

ASSEMANI, J. S., *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana*, 4 fols. (R. 1719-1728).

— *Kalendaria Ecclesiae universae*, 6 vols. (R. 1755-1757).

— *Bibliotheca iuris orientalis canonici et civilis*, 4 vols. (Roma 1762-64).

ASSEMANI, J. E. (hermano de J. S.), *Codex liturgicus...—De catholicis seu patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum*, 5 vols. (R. 1755).

UGHELLI, F., *Italia Sacra*, 9 vols. (R. 1643-1662); 2.ª ed. por N. COLETI, 10 vols. (Venecia 1717-1722).

FARLATI, S. I., *Illyricum Sacrum*, 8 vols., V-VII por J. COLETI (Venecia 1751-1819).

FLÓREZ, E.; RISCO, etc., *España Sagrada. Teatro geográfico-histórico de la Iglesia de España* (véase el apartado correspondiente).

WADDING, L., *Annales ordinis Minorum*, 8 fols. (Lyón-R. 1628-1654). Nueva ed. aument. por FONSECA, 19 vols. fol. (R. 1731-1735).

— *Legatio Philippi III et IV... pro defin. Immaculatae Conceptionis B. M. V.* (Lovaina 1624).

MAINBURG, L., *Histoire du Grand Schisme d'Occident* (P. 1678).

— *Histoire du Luthéranisme* (P. 1680).

— *Histoire du Calvinisme* (P. 1682).

PALLAVICINO, SF., S. I., *Istoria del Concilio Tridentino* (L. 1619).

— Nueva ed. *Istoria del Concilio di Trento*, 2 fols. (Roma 1656-1657).

GODEAU, A., *Histoire de l'Eglise depuis le commencement du monde à la fin du IXe siècle*, 5 vols. (P. 1657s).

NATALIS ALEXANDER (NOEL ALEXANDRE), *Selecta historiae ecclesiasticae capita*, 30 vols. (P. 1676s). Puesta en el *Indice* por sus ideas galicanas en 1684, nueva ed. en 1699 con defensa del autor. *Ed. Roncaglia*, 9 fols. (Lucca 1734s) con notas aclarat. Otra edición con notas antigalicanas, por MANSI, 9 vols. (Lucca 1799s). Otras ed. posteriores.

FLEURY, CL., *Histoire ecclésiastique*, 20 vols. (P. 1691-1720). Contin. por Cl. FABRE (ib. 1722-1737). Nueva contin. por RONDET, con Indices (P. 1754). Total: 37 vols.

TILLEMONT, DE NAIN DE, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des dix premiers siècles*, 16 vols. (P. 1693s). Especie de monografías sobre los escritores antiguos.

BOSSUET, J. B., *Discours sur l'histoire universelle* (P. 1681). Multitud de ediciones y traducción al español.

CHOISY, FR. T. DE, *Histoire de l'Eglise* (hasta el siglo XVIII), 11 vols. (P. 1706-1713).

BERAULT-BERCASTEL, *Histoire de l'Eglise*, 24 vols. (P. 1778-1790). Continuada por PELIER DE LA CROIX, 18 vols. (Gante 1829-1833), por ROBIANO, 16 vols. (Lyón-P. 1842s) y por HENRION, 4 vols. (P. 1844). Este último hizo nueva ed. compl. en 13 vols. (P. 1844s).

ORSI, G. A., O. P., *Storia ecclesiastica*, 20 vols. (R. 1746-1761). Continuada por BECCETTI, 17 vols. (R. 1770s).

El siglo XIX trajo una intensificación extraordinaria en el estudio e investigación de la historia eclesiástica, muy conforme con el resurgimiento general de los estudios históricos. Así, nos encontramos con figuras prominentes en el campo de la historia eclesiástica, tanto en Alemania, Francia, Italia, Bélgica, etc., como en España y territorios de habla española. Este florecimiento de los estudios históricos ha continuado a un ritmo cada vez más intenso hasta nuestros días.

De este modo, al lado de los alemanes A. Möhler, I. Döllinger, C. Hefele, J. Hergenröther, L. V. Pastor, H. Grisar, F. J. Funk, A. Ehrhard, por no citar más que a algunos, principalmente católicos, sobresalen en Francia y en otros territorios: L. Duchesne, G. Goyau, F. Mourret, A. Cauchie, P. Ladeuze, P. Batiffol, P. Allard, Baudrillard, De Ghellinck, Todesco, Saba y Castiglioni, Ricciotti, Menéndez Pelayo, García Villada, Pedro de Leturia y otros muchos.

El resultado de esta intensificación de los estudios históricos, particularmente en lo que se refiere a la historia de la Iglesia, ha sido una extraordinaria abundancia de obras sobre la historia eclesiástica en general y sobre diversos aspectos de la misma. Así, pues, ante el gran número de trabajos históricos modernos, que deseamos presentar en esta orientación bibliográfica, estableceremos una división o clasificación en tres grupos. En el primero propondremos las obras sistematizadas por temas (los papas, los concilios, los dogmas, etc.). A continuación, en las secciones sexta y séptima, propondremos las historias generales de la Iglesia o similares y las especiales sobre la Edad Antigua.

V. HISTORIA POR SECCIONES O TEMAS

En estos tiempos de especialización, abundan extraordinariamente los trabajos dedicados a cada una de las secciones que aquí incluimos. Entre ellas, pues, citaremos aquí las principales:

1. **Historia de los papas.**—Ante todo presentamos la sección de historia de los papas o del Pontificado, que es fundamental para la historia de la Iglesia católica:

Alix, Ch., *Le Saint-Siège et les nationalismes en Europe* (P 1962).
Aragonés Virgili, M., *Historia del Pontificado*, 3 vols. (B. 1945).
Artaud de Montor, *Historia de los Soberanos Pontífices romanos*. Trad. del francés por E. Sánchez del Corral, 9 vols. (M.-B. 1858-1860).
Bernhart, J., *Der Vatikan als Thron der Welt* (Leipzig 1930).
Buchheit, G., *Das Papstum. Von seiner Einsetzung bis zum Pontifikat Johannes XXIII* (Neuenburg 1962).
Cardinale, I., *Le Saint-Siège et la diplomatie. Aperçu historique et pratique de la diplomatie pontificale* (P. 1962).

CASPAR, E., *Geschichte des Papstums*, 2 vols. (Tubinga 1930 1934).
CHAPMAN, J., *Studies in the early Papacy* (L. 1928).
CORBETT, J. A., *The Papacy. A brief history* (Princeton 1956).
D'AMELIO, G., *Stato e Chiesa. La legislazione ecclesiastica fino al 1867* (Milán 1961).
D'ORMESON, *Vicarios de Cristo (El Papado)*. Trad. del francés por F. REVILLA (Andorra 1959): Yo sé, yo creo, 80.
Enciclopedia del Papado, 2 vols. (Catania 1961).
FORTESCUE, A., *The early Papacy to the Synod of Chalcedon in 451* (L. 1928).
GILES, E., *Documents illustrating papal authority a. D. 96-445* (L. 1953).
GOUTARD, F., *Die Päpste und die Konzilien* (Viena 1963).
GRISAR, H., *Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter*, I (Friburgo de Br. 1901).
HALLER, I., *Das Papstum. Idee und Wirklichkeit*, 5 vols. Nueva ed. (Basilea-Stuttgart 1950-1953).
HAYWARD, F., *Histoire des Papes:* Bibl. historique (P. 1953).
HERTLING, L., *Communio. Chiesa e Papato nell'antichità cristiana* (R. 1961).
JALLAND, T. G., *The Church and the Papacy. A. historical study* (L. 1944).
KUHNER, H., *Lexikon der Päpste. Von Petrus bis Pius XII* (Stuttgart 1956).
LATTANZI, U., *Il primato romano:* Bibl. di Scienze Rel., IV, 2 (Brescia 1961).
LUZ, P. DE, *Histoire des Papes*, 2 vols. (P. 1960).
MAC CABE, *Crises in the history of the Papacy* (N.Y. 1916).
MAN, *The lives of the popes in the early middle-ages* (L. 1902s).
MARCORA, C., *Storia dei Papi da S. Pietro a Giovanni XXIII* (Milán 1961).
MERCATI, A., *Serie dei Sommi Pontefici* (Vaticano 1947).
PASCHINI, P.-MONACHINO, V., *I Papi nella storia*, 2 vols.: I. *Da S. Pietro (30 d. Cr.) a Innocenzo VIII (1492)*. II. *Da Alessandro VI (1492) a Pio XII (1958)* (R. 1961).
PASTOR, L. VON, *Historia de los Papas desde fines de la Edad Media*, 16 vols. en el original alemán; 39 en la trad. castell. hecha por R. RUIZ AMADO, J. MONTSERRAT, etc. (B. 1910-1961).
PICHON, CH., *El Vaticano desde San Pedro a Pío XII*. Trad. por C. MARTÍN (B. 1951).
— *El Vaticano* (obra distinta). Trad. por F. XIMÉNEZ DE SANDOVAL (M. 1962).
SABA-CASTIGLIONI, *Historia de los Papas*. Trad. del italiano, 2 vols., 2.ª ed. (B. 1964).
SAGGI STORICI, *Intorno al Papato*, por los Prof. de HIST. ECLES.: MiscHistPont, 21 (R. 1959).
SCHELLHORN, M., *Der hl. Petrus und seine Nachfolger*... (Zurich 1958).
SEPPELT, F. J., *Geschichte der Päpste*; 5 vols., 2.ª ed. (Munich 1954-1955).
VALDÉS, T. R., *La Nave de Pedro* (B. 1959).
WINTER, M. M., *Saint Peter and the Popes* (Baltimore 1960).
WITTIG, J., *Das Papstum. Seine weltgeschichtliche Entwicklung und Bedeutung* (Hamburgo 1913).
LADNER, G. B., *Die Papstbildnisse des Altertums und des Mittelalters*, 2 vols. Inst. di Arqueolog. Crist. (Vaticano 1941-70).

SEPPELT-SCHWEIGER, *Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Gegenwart* (Munich 1964).

WIMMER, O., *Handbuch der Namen und der Heiligen*, 3.ª ed. (Innsbruck 1966).

MANNS, P., *Die Heiligen in ihrer Zeit*, 2 vols. (Maguncia 1966).

FALCONI, C., *Storia dei Papi*, 4 vols. (R. 1970).

MARCUS, R.-JOHN, E., *Papacy and Hierarchy* (L. 1969).

SALVONI, F., *Da Pietro al Papato:* Bibl. di StudiStorTeol, 1 (Génova 1970).

WUCHER, A., *Von Petrus zu Paulus.* Weltgeschichte der Päpste (Frankfurt 1970).

CASTELLA, G., *Historia de los Papas*, 3 vols. Trad. del francés por V. PERAL DOMÍNGUEZ (M. 1970).

CHAMBELIN, E. R., *Los malos Papas* (R. 1972).

INNOCENTI, E., *Storia del potere temporale dei Papi*, 2.ª ed. (Roma 1973).

FRANZEN, A.-BÄUMER, R., *Papstgeschichte.* Das Petrusampt in seiner Idee und in seiner geschichtlichen Verwirglichung .. (Frib. de Br. 1974).

2. Historia de los concilios.—La historia de los concilios, de capital importancia para el desarrollo de la Iglesia católica, adquiere un relieve extraordinario en nuestros días. Por esto, al lado de las obras ya conocidas anteriormente, ofrecemos aquí una buena selección de las redactadas con ocasión del Concilio Vaticano II:

APARICIO OLMOS, E., *Concilios ecuménicos* (M. 1959).

BOTTE, B., etc., *Le concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise:* Unam Sanctam, fuera de serie (Chevetogne 1960).

CAPPELLI, S., *Cronaca e storia dei Concili* (Milán 1963).

CAVATERRA, E., *I parlamenti di Dio. La storia dei venti Concili della Chiesa...* (R. 1961).

CONCILIOS: *Die ökumenischen Konzile der Christenheit*, ed. por H. J. MARGULL (Stuttgart 1961).

CRISTIANI, L., *Les vingt conciles oecuméniques* (P. 1961).

CHABAS, I., *De Nicée à Vatican II. Les hommes de paix:* Unité, 7 (P. 1963).

DALLMAYR, H., *Die grossen vier Konzilien: Nicaea, Konstantinopel, Ephesus, Kalcedon* (Munich 1961).

DELGADO, J., *Historia concordada de los concilios ecuménicos* (B. 1963).

DVORNIK, F., *The ecumenical councils* (N.Y. 1961).

FÁBREGA GRAU, A., *Historia de los Concilios ecuménicos* (B. 1960).

FAVALE, A., *I concili ecumenici nella storia della Chiesa* (Turín 1962).

FERRARIS DE CELLE, G., *I concili ecumenici* (R. 1960).

HAYWARD, F., *Les conciles oecuméniques* (P. 1961).

HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles.* Trad. del alemán y notablemente aumentada por H. LECLERCQ, 8 vols. en 16 t. (P. 1007s); vol. IX, 1 y 2, por P. RICHARD (P. 1930); vol. X, 1, por MICHEL (P. 1938).

HENZE, A., *El gran libro de los concilios.* Trad. del alemán con ilustr. (B. 1962).

HERNÁNDEZ, J. M., *Historia de los concilios* (M. 1961).
HUGHES, PH., *The Church in crisis. A history of the twenty great councils* (L. 1961).
JEDIN, H., *Breve historia de los Concilios*. Trad. por A. ROS (B. 1961).
JIMÉNEZ IMAZ, G., *Historia de los concilios ecuménicos* (M. 1960).
LAHIGUERA, F. G., *Los concilios ecuménicos* (Valencia 1959).
LLORCA, B., S. I., *Historia de los concilios*: Nueva Visión de la Hist. del Crist., I, p. 313-508 (B. 1956).
MARTÍN HERNÁNDEZ, F., *Historia de los concilios* (M. 1960).
MATT, L. VON, *Das Konzil*. Láminas y texto por B. SCHNEIDER (Wurzburgo 1960).
PALANQUE, J. R.-CHELINI, J., *Petite histoire des grandes Conciles* (Brujas 1962).
SALLES-DABADIE, J. M. A., *Les conciles dans l'histoire* (P.-Ginebra 1962).
SCHONBERG, J.-L., *Vraie histoire des conciles*. Histoire et Société d'aujourd'hui (Neuchâtel 1962).
STÜRMER, K., *Konzilien und öcumen. Kirchenversammlungen*: Kirche und Konfessionen, 3 (Göttingen 1962).
VEILLET, R., *Les états généraux de l'Eglise. Le concile oecuménique* (P. 1961).
WATKIN, E. I., *The Church in council* (N.Y. 1961).
Dizionario dei Concili, dirigido por P. PALAZZINI (R. 1968).
Conciliorum oecumenicorum decreta, curantibus J. ALBERIGO..., consulente H. JEDIN, 3.ª ed.: Istit. per le Scienze Rel. (Bolonia 1973).
Concilios Ecuménicos, por varios autores: DiccHistEclEsp I, 475-537 (M. 1972).
Concilios nacionales y provinciales [de España]; ib., 537-577.

3. **Historia de los dogmas.**—Intimamente relacionada con la de los concilios está la historia de los dogmas. Por esto indicamos a continuación las obras principales sobre este tema:

BONWETSCH, N., *Grundriss der Dogmengeschichte* (Munich 1909).
DE GROOT, J. F., *Conspectus historiae dogmatum*, 2 vols. (R. 1928)
FISCHER, G. P., *History of christian doctrine* (Edimburgo 1896).
HARNACK, A., *Grundriss der Dogmengeschichte*, 3 vols., 4.ª ed. (Frib. de Br. 1909).
LEBRETON, J., *Histoire du dogme de la Trinité*, 2 vols. (P. 1927).
LOOFS, F., *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 5.ª ed. por K. ALLAND (Halle 1950).
MARÍN SOLA, *La evolución homogénea del dogma católico*: BAC, 84 (M. 1952).
REGNON, P., *Etudes de Théologie positive* (P. 1892).
RONDET, H., *Les dogmes changent-ils? Théologie de l'histoire du dogme*: Je sais-je crois, 5 (P. 1960).
SCHMAUS, etc., *Handbuch der Dogmengeschichte*, I, IV (Basilea 1962). Trad. castellana, en B. A. C., Enciclop. (M. 1975-76).
SCHWANE, J., *Dogmengeschichte*, 3.ª ed. (Frib. de Br. 1892).
SEEBERG, R., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4 vols., 4.ª ed. (Basilea 1953-1954).
— *Grundriss der Dogmengeschichte* (ib. 1900).
SEMERIA, P., *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva* (R. s. a.).

Tixeront, J., *Histoire des dogmes*, 3 vols., 11 ed. (P. 1930).
Addamiano, N., *Chiesa e Stato*. Dalle origini del Cristianes. ai Patti Later.: Bibl. di cultura 2 (R. 1969).
Mysterium Salutis. Grundriss einer heilsgeschichtlichen Dogmatik, por J. Feiner, t.III, vol.I, *Das Christusereichnis*, por J. Alfaro, etc. (Zurich 1970).
Heiler, F. R., *Der Katholizismus*. Seine Idee und seine Beschreibung (Munich-Basilea 1970).
Nolte, J. *Dogma in Geschichte*. Versuch einer Kritik des Dogmatismus in der Glaubensdarstellung: Oekumen. Forsch. 2. Soteriol. Abt., 3 (Frib. de Br. 1971).
Pelikan, J., *The Christian Traditions*. A History of the Developpment of Doctrine I (Chicago 1971).
Historia de las civilizaciones, I. *El crisol del cristianismo*, por A. Toynbee (B. 1971).
Germain, E., *Langages de la foi à travers l'Histoire*. Mentalités et catechèse: Langage de la foi (P. 1972).
Bleibendes in wandel der kirchengeschichte. Studien, por B. Moeller y G. Ruhbach (Tubinga 1973).

4. **Patrología o historia literaria de la Iglesia.**—Complemento de las anteriores es la patrología o historia literaria de la Iglesia, en la que se ha manifestado de un modo especial el sentido histórico de los tiempos modernos. He aquí algunas de las principales producciones:

Altaner-Cuevas-Domínguez, *Patrología*. Trad. del alemán con complemento de *Patrología española*, 4.ª ed. (M. 1956).
Bardenhewer, O., *Geschichte der altchristl. Literatur*, 2.ª ed. 5 vols. (Frib. de Br. 1902-1932).
— *Patrología*. Trad. al castellano por J. M. Solá (B. 1910).
Cayré, F., *Précis de Patrologie et d'histoire de la théologie*, 3 vols. 1.ª y 2.ª ed. (P. 1947-1950).
Ceiler, R., *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 23 vols. (P. 1739s).
Grabmann, M., *Historia de la teología católica... hasta nuestros días*. Trad. con apénd. para España por D. Gutiérrez (M. 1940).
Harnack, A., *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* (Berlín 1928s).
Labriolle, P., *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 2.ª ed. (P. 1924).
Llorca, B., *Historia de la literatura cristiana y de la teología*: Nueva Vis. de la Hist. del Crist., I, p.701-872 (B. 1956).
Monegal Nogués, E., *Compendio de Patrología y Patrística para el uso de los seminarios*, 3.ª ed. (B. 1913).
Moricca, U., *Storia della letteratura latina cristiana*, 3 vols. en 5 t. (Turín 1925s).
Onrubia, J. A., *Patrología o estudio de la vida y de las obras de los Padres de la Iglesia* (Palencia 1911).
Puech, A., *Histoire de la littérature grecque chrét.*, 3 vols. (P. 1928s).
Quasten, J., *Patrología*, 2 vols.: BAC, 206 y 217, ed. castell. preparada por I. Oñatibia en colabor. con P. U. Fabré y E. M. Llopart y el mismo autor (M. 1961-1962).

TIXERONT, J., *Compendio de Patrología*. Trad. del francés por M. SERRA Y ESTURÍ (B. 1927).
YUS, M., *Patrología o introducción histórica y crítica al estudio de los Santos Padres*, 2.ª ed. (M. 1889).

5. **Historia de las Ordenes y Congregaciones religiosas.**— Como la vida monástica y el desarrollo de las Ordenes y Congregaciones religiosas constituyen uno de los símbolos más característicos de la vitalidad de la Iglesia, por eso enumeramos una buena selección de obras sobre este tema, que contribuirán a un conocimiento más profundo de la misma Iglesia:

AZNAR, S., *Ordenes monásticas, Institutos misioneros* (M. 1913).
BALTHASAR, H. URS VON, etc., *Die grossen Ordensregeln*, 2.ª ed.: Menschen der Kirche in Zeugnis u. Urkunde, N. S., 1 (Zurich 1962).
BARLIÈRE, DOM H., *L'Ordre monastique des origines au XII siècle* (P. 1924).
BUITRAGO y HERNÁNDEZ, *Las Ordenes religiosas y los religiosos* (M. 1902).
HARNACK, A., *Das Mönschtum, seine Ideale und seine Geschichte*, 7.ª ed. (Berlín 1907).
HEIMBUCHER, M., *Die Orden und Kongregationen der Katholischen Kirche*, 2 vols., 3.ª ed. (Paderborn 1933-1934).
HELYOT, P., *Histoire des Ordres monastiques et militaires*, 8 vols. (P. 1714s).
— *Dictionnaire des Ordres relig.*, 5 vols. (P. 1858s).
HENRION, M. R., *Histoire des Ordres religieux*, 8 vols. (P. 1835s).
Historia Monachorum in Aegypto: ed. crít. por A. J. FESTUGIÈRE: Subsid. hagiograph. 34 (Bruselas 1961).
LLORCA, B., *Historia del Monacato y de las Ordenes y Congregaciones relig.*: Nueva Vis. de la Hist. del Crist., II, p.1130-1298 (B. 1956).
MAIRE, E., *Histoire des Instit. relig. et Missionnaires* (P. 1930).
MONTALEMBERT, C. Conde de, *Les moines d'Occident dépuis St. Benoît jusqu'à St. Bernard*, 7 vols. (P. 1860-1877).
MORIN, G., *L'idéal monastique et la vie chrét. des premiers jours*, 3.ª ed. (P. 1921).
Ordini e Congregazioni Religiose. A cura di M. ESCOBAR, 2 vols. (Turín 1951-1955).
Ordres Monastiques (Les Grands) et instituts religieux (P. 1950s).
WORKMAN, H. B., *The evolution of the monastic ideal from the earliest time down the coming of the Friars* (L. 1913).

6. **Historia de las Misiones.**—Por el extraordinario desarrollo experimentado por las misiones católicas en los últimos tiempos, ha merecido especial atención su estudio y su exposición en amplias obras dedicadas a este tema. He aquí algunas entre las principales:

ARENS, B., *Manuel des Missions catholiques*. Trad. del alemán. mejor. por el autor (Lovaina 1925).
CRACCO, A., *Breve corso di missionologia* (Padua 1960).
DELACROIX, S., etc., *Histoire universelle des Missions catholiques*, 4 vols. con muchas ilustr. (P. 1956-1959).

DESCAMPS, BARÓN, *Histoire comparée des Missions* (P.-Bruselas 1932).
DESPONT, J., *Nouvel atlas des Missions* (P. 1951).
FREITAG, A., *Mission und Missionswissenschaft* (Kaldenkirchen 1962).
LOFFELD, E., *Le problème cardinal de la missionologie et des missions catholiques* (Rhenen: Holanda 1956).
MONDREGANES, P. M. DE, *Manual de Misionología*, 2.ª ed. (M. 1942).
MONTALBÁN, F. J., *Manual de historia de las Misiones*, 2.ª ed. por L. LOPETEGUI (Bilbao 1952).
OHM, TH., *Machet zu Jüngern alle Völken. Theorie der Mission* (Frib. de Br. 1962).
— *Wichtige Daten der Missionsgeschichte. Eine Zeittafel*, 2.ª ed. (Münster 1961).
PAVENTI, L., *La Chiesa missionaria: I. Manuale di Missiologia dottrinale* (R. 1949).
RÉTIF, A., *Les héritiers de S. François-Xaver:* Cahiers mission., 2 (P. 1956).
SANTOS HERNÁNDEZ, A., *Misionología. Problemas introductorios y ciencias auxiliares:* Bibl. Comillensis (Santander 1961).
SCHMDLIN, J., *Katholische Missionsgeschichte* (Steyl 1925).
SEUMOIS, A. V., *Introduction à la Missiologie* (Schöneck-Beckenried 1952).
— *La papauté et les missions au cours des six premiers siècles* (Lovaina 1953).
SILVA REGO, A. DA, *Curso de Missionologia* (Lisboa 1956).
TURCK, A., *Evangelisation et catéchèse aux deux premiers siècles:* Parole et Missions, 3 (P. 1962).
VAULX, B. DE, *Histoire des Missions cathol. franç.* (P. 1951).
— *Les missions, leur histoire, des origines à Bénoit XV (1914):* Je sais-je crois, 98 (P. 1960).

7. **Historia de las religiones.**—Importancia muy especial está tomando en nuestros días la investigación sobre la historia de las Religiones. Por lo mismo hemos juzgado de particular interés reunir en este lugar algunas obras fundamentales:

ANWANDER, A., *Wörterbuch der Religion* (Wurzburgo 1948).
AUBOYER, J.-BARROIS, A., *Histoire générale des religions*, 2 vols. en fol. (P. 1960).
BRANDON, S. G. F., *Man and his destiny in the great religions* (Manchester 1962).
BRILLAND, M.-AIGRAIN, R., *Histoire des religions*, con colabor., 5 vols. (P. 1953 1958).
BRUNNER, A., *La religión. Encuesta filosófica sobre bases históricas.* Trad. del alemán por A. Ros (B. 1963).
BULTMANN, R., *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (Reinbeck 1962).
CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, dirig. por A. BERTHOLET y E. LEHMANN (Tubinga 1925).
FASCHER, E., *Sokrates und Christus. Beiträge zur Religionsgeschichte* (Leipzig 1959).
GARCE, M.-MORTIER, R., *Histoire générale des Religions* (P. 1945).
GRANIERIS, G., *Introduzzione generale alla scienza delle religioni* (Turin 1952).

— *La vita della religione nella storia delle religioni*. Introduzione speciale alla scienza delle religioni (Turín 1960).
HAAS, H., *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, dirig. por... (Leipzig-Erlangen 1942s).
HEILER, F., *Erscheinungsformen und Wesen der Religion: Die Religionen der Menschheit*, 1 (Stuttgart 1961).
HUBY, J., *Christus. Manuel d'histoire des religions* (P. 1912). Trad. al castell. (B. 1925).
KITAGAWA, J. M., *Religions of the East* (Filadelfia 1960).
KOCH, C., *Religio. Studien zu Kult und Glauben der Römer* (Nüremberg 1960).
KÖNIG, F., *Cristo y las religiones de la tierra. Manual de historia de las religiones*. Trad. del alemán por R. VALDÉS DEL TORO, 3 vols.: BAC 200, 203, 208 (M. 1960-1961).
— *Religions-wissenschaftliches Wörterbuch. Die Grundbegriffe*. Con colabor. (Frib. de Br. 1956).
JAMES, E. O., *Historia de las Religiones*. Trad. del inglés por C. OLIVÉ RIVERA, 3 vols. (B. 1960).
JORDAN, L. H., *Comparative Religions, its aspects and allies* (O. 1916).
MENSCHING, G., *Allgemeine Religionsgeschichte* (Heidelberg 1949).
— *Handbuch der Religionswissenschaft* (Berlín 1948).
NEUNER, J., *Hinduismus und Christus. Eine Einführung* (Viena 1962).
PADONI, U. A., *Il problema religioso nel pensiero occidentale* (Milán 1951).
PETTAZONI, R., *Testi e documenti per la storia delle religioni*, dirig. por... (Bolonia 1929s).
— *Storia delle religioni*, dirig. por... (Bolonia 1920s).
— *Svolgimento e carattere della storia delle religioni* (Bari 1924).
PINARD DE LA BOULLAYE, H., *El estudio comparado de las religiones*. Trad. del francés, 2 vols. (M. 1945).
REVILLE, J., *Les phases successives de l'histoire des religions* (P. 1909).
SCHMIDT, W., *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*, 10 vols. (Münster 1926-1952).
— *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte* (Münster-Viena 1930).
SCHOEPS, H. J., *Religionen. Wesen und Geschichte* (Gütersloh 1961).
TACCHI VENTURI, P., *Historia de las religiones*. Trad. del italiano por F. GARCÍA, etc. (B. 1947).
TULLIO ALTAN, C., *Lo spirito religioso del mondo primitivo* (Milán 1960).
TRUC, G., *Histoire des religions*: Encyclop. relig. (P. 1962).
TURCHI, N., *Le religioni del mondo* (R. 1946).
WOOG-GARRY, V., *Histoire, doctrine et rites des principales religions* (P. 1959).
FORRSTNER, D., *Die Welt der Symbole*, 2.ª ed. (Innsbruck... 1967).
TACCHI-VENTURI, P., *Storia delle Religioni*, 6.ª ed., por G. CASTELLANI, 5 vols. (Turín 1972).
SCHÜTZE, A., *Mythras Mysterien und Urchristentum*, 3.ª ed. (Stuttgart 1972).
DESROCHES, H., *Introd. aux Sciences humaines des Religions* (P. 1970).
LING, T., *Las grandes Religiones de Oriente y Occidente*, 2 vols. (P. 1972).

8. Oriente. Ecumenismo. Unión.—Finalmente, como en nuestros días se escribe y habla tanto sobre el ecumenismo, sobre los orientales, sobre la unión con los hermanos separados y otros temas similares, ofrecemos también aquí una selección de obras sobre este tema:

ADENEY, W., *The Greek and Eastern Churches* (Edimburgo 1908).

ALAMEDA, J., *Las Iglesias de Oriente y su unión con Roma*, 2.ª ed. (Vitoria 1960).

ALIVISATOS, H. S., *Les deux régimes dans l'Eglise unie avant le schisme 1054-1954*. L'Eglise et les Eglises, II (Chevetogne 1955).

ATTWATER, D., *The Christian Churches of the East*, 2 vols. (O. 1947-1948).

AUBERT, R., *Problèmes de l'unité chrét. Initiation*. Nueva ed.: Livre de vie, 11 (P. 1961).

AUBERT, R.-BOYER, L., etc., *Le Christ et les Eglises* (P. 1961).

BAUM, G., *That they may be one. A study of papal doctrine. Leo XIII-Pius XII* (L. 1958).

BENZ, E., *Geist und Leben der Ostkirche* (Hamburgo 1957).

BRÉHIER, L., *Le Schisme orientale du XI siècle* (P. 1899).

BULGAROV, L., *The Orthodox Church* (O. 1935).

CLÉMENT, O., *L'Eglise orthodoxe*: Que sais-je?, 949 (P. 1961).

DE VRIES, W., *Oriente cristiano*. I. *Hoy*. II. *Ayer* (M. 1953).

DVORNIK, F., *Le Schisme de Photius. Histoire et légende* (P. 1950).

ENDOKINOV, P., L'Orthodoxie (P. 1959).

ESTEBAN ROMERO, A., *Juan XXIII y las Iglesias ortodoxas*: Manuales del pensamiento católico (M. 1961).

FORTESCUE, A., *Eastern Orthodox Church* (O. 1939).

FRENCH, R. M., *Eastern orthodox Church* (L. 1951).

FRIZ, K., *Die Stimme der Ostkirche* (Stuttgart 1950).

GEREST, R. CL., *L'Eglise d'Orient et l'Eglise d'Occident. Le «dérive» de deux mondes (190-1204)*: Lumière et vie, 5, 9-46 (1954).

GÓMEZ, H., *La Iglesia rusa. Su historia y su dogmática* (M. 1948).

GOOD, J., *The Church of England and the Ecumenical movement* (L. 1961).

HARDER, J., *Kleine Geschichte der orthodoxen Kirche* (Munich 1961).

HORTON, W. M., *Christian theology. An ecumenical approach* (L. 1956).

Il primato e L'Unione delle Chiese nel Medio Oriente: Studia orient. christ. collect., 5 (El Cairo 1960).

IVANKA, E., VON, *Seit neunhundert Jahren getrennte Christenheit...*: Ruf und Antwort, 3 (Viena 1962).

JOHN, H. ST., *Essays in Christian unity, 1928-1954* (L. 1955).

JUGIE, M., *Le Schisme Byzantin* (P. 1941).

— *Theologia dogmatica Christianorum orientalium*, 5 vols. (P. 1962s).

KITAGAWA, J. M., *Religions of the East* (Filadelfia 1960).

KLOSTERMANN, R., *Probleme der Ostkirche* (Göteburg 1955).

LAMBERT, B., *El problema ecuménico*. Trad. del francés: Teología y siglo XX, 2 (M. 1962).

LECLERCQ, J., *Le rencontre des Eglises* (Tournai 1962).

LEEMING, B., *The Churches and the Church. A study of ecumenism* (Westminster-Md. 1960).

LE GUILLOU, M. J., *Mission et unité. Les exigences de la communion*, 2 vols.: Unam Sanctam, 33 y 34 (P. 1960).

— *L'esprit de l'Orthodoxie grecque et russe:* Je sais, je crois, 135 (P. 1961).
Le Mystère de l'Unité. I. *Découverte de l'oecuménisme.* II. *L'Eglise en plénitude:* Cahiers de la Pierre-Qui-Vire, 17, 18 (Brujas 1961).
LONGFORD-JAMES, *A Dictionary of the Eastern Orthodox Church* (O. 1923).
LOPETEGUI, L., *El Concilio Vaticano I y la unión de los Orientales. Ambiente. Intentos. Resultados. 1868-1880:* Bérriz, 16 (Bérriz 1961).
MEINHOLD, P., *Der evangelische Christ und das Konzil* (Frib. de Br. 1961).
MERSCH, E., *Le Christ, l'homme et l'univers. Prolegomènes à la théologie du corps mystique:* Muss. Lessianum. Sect. théol., 57 (Brujas 1962).
MEYENDORFF, J., *The Orthodox Church. Its past and its role in the world today* (N.Y. 1962).
MICHAEL, J. P., *Christen suchen eine Kirche. Die oekumenische Bewegung und Rom* (Frib. de Br. 1958).
ORIENTE CATTOLICO. *Cenni storici e statistiche* (Vaticano 1962).
RONDOT, P., *Les chrétiens d'Orient* (P. 1955).
RUNCIMAN, S., *The Eastern Schisme.* Estudio del Papado y de las iglesias orientales (O. 1955).
SCOTT, H., *The eastern Churches and the Papacy* (L. 1928).
SHERRARD, P., *The Greek East and the Latin West* (O. 1959).
THILS, G., *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique* (P.-Lovaina 1962).
VASILEV, A. A., *Historia del Imperio bizantino.* Trad. del francés por J. G. DE LUACES, 2 vols. (B. 1946).
VILLAIN, M., *Introduction à l'Oecuménisme,* nueva ed. (P. 1961).
VISSER'HOOFT, W. A., *Unter dem einem Ruf. Eine Theologie der ökumenischen Bewegung* (Stuttgart 1960).
VOGEL, F. J., *Rom und die Ostkirche,* 2.ª ed. (Aschaffenburg 1961).
Voix de l'Eglise d'Orient... (P. 1962).
ZAMANIRI, G., *Pape et Patriarches* (P. 1962).
ZANDER, L. A., *Einheit ohne Vereinigung. Oekumenische Betrachtungen eines russischen Orthodoxen* (Stuttgart 1959).
ZERNOV, N., *Orthodox encounter. The christian East and the ecumenical movement* (L. 1961).
— *Cristianismo oriental.* Trad. por J. M. GÓMEZ TABUERA (M. 1962).
Zur Sendung der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung (Munich 1963).
GORDILLO, M., *Theologia Orientalium cum Latinorum comparata,* I. Ab ortu Nestorianismi usque ad expugnationem Constantinoplae: OrChrAn 158 (R. 1960).
BENOIT, A., *Alte Kirche und Ostkirche:* Oekumen. Kirchengeschichte (Maguncia 1970).
BENZ, E., *Geist und Leben der Ostkirche,* 2.ª ed.: Forum Slavicum 30 (Munich 1971).
HEILER, FR., *Die Ostkirche.* Nueva ed. de «Urkirchen und Ostkirchen» (Munich 1971).
IVANKA-TYCIAK-WIERTZ, *Handbuch der Ostkirchenkunde* (Düsseldorf 1971).
SÁNCHEZ VAQUERO, J., *Ecumenismo.* Manual de formación ecuménica (Salamanca 1971).
JOANNOU, P. P., *Die Ostkirche und die Cathedra Petri im IV. Jahrhundert:* Päpste und Papstum 3 (Stuttgart 1972).

VRIES, W. DE, *Orient et Occident*. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers Conciles Oecuméniques (P. 1974).

VI. HISTORIAS DE CARACTER GENERAL

Al lado de los trabajos indicados, que presentan un campo determinado de la historia de la Iglesia católica, los siglos XIX y XX han producido y continúan produciendo gran abundancia de obras de carácter general sobre la historia de la Iglesia propiamente tal, sobre la cultura o civilización y otras semejantes. A estas obras generales añadimos las que se refieren a España, de carácter asimismo general, y algunas más importantes sobre historia universal civil o política. De todas ellas ofrecemos una abundante selección:

AGUADO BLEYE, P., *Manual de historia de España*, 3 vols., 6.ª ed. (B. 1947-1956).

ALBERS, *Historia Ecclesiastica*, original en holandés y latín (Nimega 1905-1907).

ALMAGRO, A., *Constantes de lo español en la historia y en el arte* (M. 1955).

ALMEIDA, F. DE, *Historia da Igreja em Portugal*, 4 vols. (Coimbra 1922).

APPEL, H., *Kurzgefasste Kirchengeschichte*, 4.ª ed. por H. RISTOW (Berlín 1955).

ARQUILLIÈRE, E. J., *Histoire de l'Eglise* (P. 1941).

BAKER, A., etc., *A short history of Christianity* (Chicago 1952).

BALLESTEROS BERETTA, A., *Historia de España y su influencia en la historia universal*, 9 vols. (B. 1918 1941).

BALLESTEROS-GAIBROIS, M., *Historia de la cultura* (M. 1945).

BALLESTEROS, M.-ALBORG, J. L., *Manual de historia universal* (M. 1961).

BENSINGERS, *Illustrierte Weltgeschichte*, 3.ª ed., 3 vols. (Einsiedeln 1949).

BIHLMEYER-TÜCHLE, *Kirchengeschichte*, t. 1 y 2 en 13.ª, t. 3 en 12.ª ed. (Paderborn 1952-1956).

BOULENGER, A., *Histoire générale de l'Eglise*, 9 vols. (P. 1931-1947).

— *Historia de la Iglesia*, trad. de «Histoire abrégée...», complet. para España por A. G. DE LA FUENTE, 4.ª ed. (B. 1952).

BOUYER, L., etc. *Histoire de la spiritualité chrétienne*. I. *La Spir. du Nouv. Test et des Pères*. II. *La Spir. du Moyen-Age*. III. *La Spir. Moderne* (publicados el I y II) (P. 1960-1961).

BRANDT, T., *Die Kirche im Wandel der Zeiten*, 2 vols. (1933-1934).

BRINTON, C.-CHRISTOPHER, J. B., *A history of civilisation*, 2 vols. (N. Y. 1955).

BRÜCK, E., *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, 9.ª ed., por J. SCHMIDT (Münster 1906).

BUONAIUTI, E., *Storia del cristianesimo*, 3 vols. (Milán 1943s).

BURN, E., MC. N., *Western civilisation. Their history and culture* (L. 1957).

BUSIGUY, P. F.; SCHIB, K., etc., *Weltgeschichte*, 5 vols. (Erlenbach-Zurich 1956-1960).

BUTTERFIELD, H., *El cristianismo y la historia*. Trad. del inglés (Buenos Aires 1957).

CALLAEY, F., *Praelectiones historiae ecclesiasticae*... 4.ª ed. (R. 1962).

CANOVESI, A., *La diffusione geografica del cristianesimo. Il diario di venti secoli di predicazione cristiana* (Turín 1962).

CASTILLO, A. DEL, etc., *Historia general*. I. *Tiempos antiguos*, por E. ESPRIU y E. BAGUÉS. II. *Tiempos medios*, por A. DEL CASTILLO. III. *Tiempos modernos*, por J. VIVES (B. 1943).

CAVAIGNAC, E., *Etude synoptique des civilisations* (P. 1955).

CHARKE, C. P. S., *A short history of the Christian Church* (L. 1948).

CORTI, G., *La città sul monte. Panorama della Chiesa* (Milán 1959).

CROUZET, M., *Historia general de las civilizaciones*, con colab., trad. del francés, por J. REGLÁ, etc., 7 vols. (B. 1958-1961).

DAWSON, C., *The dynamic of world history* (L. 1957).

DELORMÉ, J., *Chronologie des civilisations: Clio*, 13 (P. 1956).

EHRHARD, A.-NEUSS, W., *Historia de la Iglesia*. Trad. del alemán, por J. M. CABALLERO CUESTA, 4 vols. (1961 1962).

FERRANDIS TORRES, M., *Historia general de la Cultura*, 2.ª ed. (Valladolid 1941).

FINKE, E., etc., *Geschichte der führenden Völker*, en colab. (Frib. de Br. 1931s).

FLICHE-MARTIN-JARRY, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos Jours*, en colab. con J. LEBRETON, etc., vols. 1-10, 12, 1.º, 13-19, 20, 21 (P. 1934-1964).

FREYER, H., *Weltgeschichte Europas*, 2.ª ed. (Stuttgart 1954).

FUNK, FR. J., *Lehrbuch der Kirchengeschichte*. Desde la 6.ª ed., por C. BIHLMEYER. Desde la 12.ª, por H. TÜCHLE (Paderborn 1907-1956).

GAMS, P. B., *Kirchengeschichte von Spanien*, 5 vols., reimpr. fotomecánica (Graz 1956).

GLOTZ, etc., *Histoire générale publiée sous la direction de*... (P. 1931s).

GOTSCHALK, J., *Kirchengeschichte*, 2.ª ed. (Bonn 1956).

GROUSSET, R.; LÉONARD, E. G., *Histoire universelle*, 3 vols. (P. 1958).

HALECKI, O., *Borderhans of Western civilisation. A history of East Central Europa* (N.Y. 1952).

HALPHEN, etc., *Peuples et civilisations. Histoire générale publié sous la direction de*... (P. 1935-1957).

HARRISON, J. B.-SULLIVAN, R. E., *A short history of Western civilisation* (L. 1960).

HERGENRÖTHER, Card. J., *Historia de la Iglesia*. Trad. del alemán, por J. DÍAZ CARMONA y E. VOGEL, 6 vols. (M. 1883-1889).

HERGENRÖTHER-KIRSCH, *Handbuch der Kirchengeschichte*, muy refundido por P. KIRSCH, 4 vols., nueva ed. ampliada (Frib. de Br. 1925).

HERRERO, M. A., *Historia de la civilización. Bosquejo de la historia del mundo* (B. 1942).

HERTLING, L., *Historia de la Iglesia*. Trad. del alemán por E. VALENTÍ (B. 1961).

HEUSSI, C., *Abriss der Kirchengeschichte*, 4.ª ed. (Weimar 1956).

HUGHES, F., *Síntesis de historia de la Iglesia*. Trad. del inglés por J. M. BALIL (B. 1958).

HÜNERMANN, W., *Geschichte des Gottesreiches*, 4 vols. (Luzern-München 1958-1961).

IGUAL UBEDÁ, A.-SUBIAS GALTER, J., *El imperio español. Historia de la cultura española* (B. 1954).

JACQUIN, A. M., *Histoire de l'Eglise*, 3 vols. (Brujas-P. 1928-1948).
JONG, J. DE, *Handboek der Kerkgeschiedenis*, 4.ª ed., 4 vols. (Utrecht 1963).
KIRSCH-HOLLSTEINER, etc., *Kirchengeschichte*. Nueva refundición de HERGENRÖTHER-KIRSCH: I. Por KIRSCH, P. (Frib. de Br. 1930). II, 2, por J. HOLLSTEINER, más independ. (ib. 1942). III, 2, por C. EDER, libre (Viena 1949). IV, 1 y IV, 2, por L. A. VEIT, muy indep. (Frib. 1931s).
KIRSCH, J. P.-LURSCH, V., *Illustrierte Geschichte der Katholischen Kirche* (1905).
KLIMKE, F., *Historia de la Filosofía*. Trad. ampliada por los PP. FLORÍ y ROIG GIRONELLA, 3.ª ed. por E. COLOMER (B. 1962).
KNÖPFLER, L., *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, 9.ª ed. (Frib. de Br. 1920).
KRÜGER, G., *Handbuch der Kirchengeschichte*, en colabor. con H. HERMELING, etc., 4 vols., 2.ª ed. (Tubinga 1923-1931).
KULTUR DER GEGENWART, IV, 1: *Geschichte des Christentums*, por JÜLICHER, HARNACK, FUNK, EHRHARD, etc. Nueva ed. (Berlín 1922).
LA FUENTE, V. DE, *Historia eclesiástica de España*, 2.ª ed., 6 vols. (M. 1873-1875).
LATOURETTE, K. S., *A history of Christianity* (N.Y. 1953).
LOEWENICH, W., VON, *Die Geschichte der Kirche* (1938).
LORTZ, J., *Historia de la Iglesia desde la perspectiva de la historia de las ideas*. Trad. del alemán por P. SÁNCHEZ PASCUAL (M. 1962).
LUCCA, G., *Storia della Chiesa*, 3 vols., 2.ª ed. (R. 1932-1933).
LLORCA, B., *Manual de Historia eclesiástica*, 6.ª ed. (B. 1966).
— *Nueva visión de la historia del cristianismo*, 2 vols. (B. 1956).
LLORCA, B.-VILLOSLADA, R. G.-MONTALBÁN, F. J., *Historia de la Iglesia católica*. I. *Edad Antigua*, por B. LLORCA, S. I., 4.ª ed. (M. 1964): BAC, 54. II. *Edad Media*, por R. G. VILLOSLADA, 3.ª ed. (M. 1963): ib., 104. III. *Edad Nueva*, por R. G. VILLOSLADA, S. I., y B. LLORCA, S. I. (M. 1961): BAC, 199. IV. *Edad Moderna*, por F. J. MONTALBÁN, refund. por LLORCA y VILLOSLADA, 3.ª ed. (M. 1963): BAC, 76.
MAHONY, J., *A. short history of the Catholic Church*, 2 vols. (L. 1952).
Manual de Historia Universal, ed. ESPASA-CALPE, 6 vols. (M. 1958-1962).
MARION, L., *Histoire de l'Eglise*, 3 vols., ed. por V. LACOMBE (P. 1928).
MARX, J., *Compendio de historia de la Iglesia*. Trad. castell. de R. RUIZ AMADO con apéndice para lo moderno (M. 1946).
MCKENNA, M., *Pictorial history of Catholicism* (N.Y. 1962).
MEADOWS, D., *A short history of the Catholic Church* (L. 1961).
MELCHIORI, E., *Storia universale*, 3 vols. (R. 1957).
MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, ed. de la BAC, n. 150 y 151, 2 vols. (M. 1956).
MEYER, K., *Weltgeschichte im Überblick* (Zurich 1959).
MOREAU, E. DE, *Historia de la Iglesia*. Trad. del francés por M. LUZ MORALES (B. 1959).
MORGHEN, R., *Profilo storico della civiltà europea* (Palermo 1958).
MOSCONI, N., *Storia del Cristianesimo* (Cremona 1945).
MOURRET, F., *Historia general de la Iglesia*. Trad. castell. por F. DE ECHALAR, 9 vols. (M.-B. 1926s).
MÜLLER, C., *Kirchengeschichte*, 2 vols., 3.ª ed. (1941).

MUSSET, H., *Histoire du christianisme, spécialment en Orient*, 3 vols (Harisa-Líbano 1948-1949).
NELL, TH. P.-MCGARRY, D. D.-HOHL, F. C. L., *A history of Western civilisation*, 2 vols. (Milvaukee 1960).
NELL, TH.-SCHMAND, R. H., *History of the Catholic Church* (Milvaukee 1957).
New Cambridge History (Cambridge 1957s).
OLMEDO, D., *Manual de historia de la Iglesia*, 3 vols. (México 1945-1950).
ORTHBAND, E.-TEUFFEN, D. H., *Ein Kreuz und Tausend Wege. Die Geschichte des Christentums im Bild* (Constanza 1962).
PAGNINI, P., *Manuale di storia ecclesiastica*, 3 vols. (Milán 1928-1933).
PASCHINI, P., *Lezioni di storia ecclesiastica*, 3 vols. (Turín 1950-1951).
PIJOAN, J., *Breviario de la historia del mundo y de la humanidad*, 2 vols. (B. 1948).
PINCHERLE, A., *Cristianesimo antico e moderno* (R. 1958).
PIRENNE, J., *Historia universal. Las grandes corrientes de la historia*. Trad. del francés, 8 vols. (B. 1953-1958).
PLINVAL-PITTET, *Historia ilustrada de la Iglesia*. Trad. del francés por J. PÉREZ DE URBEL, 2 vols. (M. 1956-1961).
POULET, C., *Histoire du Christianisme*, 4 vols. (P. 1931-1945).
— *Histoire de l'Eglise*, nueva ed. por L. GAILLARD, 3 vols. (P. 1959-1961).
REINHARD, M.-ARMENGAUDO, A., *Histoire générale de la population mondiale* (P. 1961).
REYNOLD, G. DE, *La formación de Europa*, 5 vols. (M. 1950-1952).
RIDDER, B., *Historia de la Iglesia católica*. Trad. del alemán por C. RUIZ-GARRIDO (M. 1960).
ROUGEMONT, D. DE, *Vingt-huit siècles d'Europe* (P. 1961).
SABA, A., *Storia della Chiesa*, 3 vols. en 4 t. (Turín 1938-1943).
SAINZ, F., *Historia de la cultura española* (Buenos Aires 1957).
SALVATORELLI, L., *Storia d'Europa*, 2 vols. (Turín 1961).
SANCHÍS SIVERA, J., *Compendio de historia eclesiástica general*, 2.ª ed. (Valencia 1934).
SCHAEFER, H. H., *Der Mensch in Orient und Okzident* (Munich 1960).
SCHMIDT, J., *Grundzüge der Kirchengeschichte*, 3.ª ed. (Gotinga 1960).
SCHUBERT, H. VON, *Grundzüge der Kirchengeschichte*, 11.ª ed. (1950).
SCHUCHERT, A., *Kirchengeschichte*, 2 vols. (Bonn 1956-1957).
SCHUCK, J., *Historia de la Iglesia de Cristo*. Trad. del alemán, complet. por W. NEUSS (San Sebastián 1957).
SOHM, R., *Kirchengeschichte im Grundriss*, 2.ª ed. (1909).
SOLDEVILLA, F., *Historia de España*, 8 vols. (B. 1952-1959).
TODESCO, L., *Storia della Chiesa*, 4.ª ed. por J. DANIELE, 5 vols. (Turín 1947-1948).
UNCILLA, F. P., *Compendio de historia ecles. de España* (M. 1892).
WALTER, J. VON, *Die Geschichte des Christentums*, 3.ª ed., 2 vols. (Gütersloh 1947-1950).
WEISS, J. B., *Historia universal*, 24 vols. Trad. por R. RUIZ AMADO (B. 1928s).
WOHL, L. DE, *Foundet on a reck. A history of the Catholic Church* (Filadelfia 1961).

JEDIN, H., *Manual de historia de la Iglesia*. Trad. castellana por D. RUIZ BUENO, vols. I, III, IV y V. Faltan el vol. II y el VI: Bibl. Herder, 76,78,79,80 (B. 1966-72).
ROGIER-AUBERT, etc., *Nueva historia de la Iglesia*. Trad. castell. por M. HERRANZ y A. DE LA FUENTE. Publicados I-III (M. 1964-66).
BREZZI, P., *Histoire illustrée du Catholicisme*, 3 vols. (P. 1964).
DESCHNER, K., *Abermals krähte der Hahn*. Eine kritische Kirchengeschichte von den Anfängen bis zu Pius XII (Stuttgart 1968).
ZIEGLER, A. W., *Religion, Kirche und Staat*. I. Geschichte, Vorgeschichte, Altertum, Mittelalter, Neuzeit (Munich 1969).
JIMÉNEZ DUQUE, H., etc., *Historia de la espiritualidad*, 4 vols. (B. 1969).
LUBAC, H. DE, *Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle...* (P. 1971).
The Oxford dictionary of the christian church, por F. L. CROSS (L. 1971).

VII. BIBLIOGRAFIA ESPECIAL PARA LA EDAD ANTIGUA

Por tratarse en este volumen I sobre la Edad Antigua, hemos juzgado oportuno ofrecer a nuestros lectores algunos trabajos especiales, que se refieren en particular a la Edad Antigua o al principio del cristianismo. Unas veces se trata de exposiciones generales sobre toda la Edad Antigua cristiana. Otras, sobre alguno de los períodos de la misma. Otras, simplemente sobre los principios del cristianismo o algún tema semejante. En todo caso se trata de obras que sirven de orientación para la historia de los primeros siglos cristianos.

Por lo demás, no es necesario advertir que en todas las obras incluidas en la sección precedente puede consultarse el primero o los primeros volúmenes o simplemente el principio, donde se expone el primer desarrollo de la Iglesia católica.

ACHELIS, H., *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*, 2 vols. (Leipzig 1912).
ALAMEDA, J., *Cómo era la vida de los primeros cristianos. Cuadros histór.-lit. de los tiempos primitivos:* Col. Spiritus, 16 (Bilbao 1957).
ALAND, K., *Kirchengeschichte in Lebensbildern:* I. *Die Freiheit*, 3.ª ed. (Berlín-Friedenau 1962).
ALBERTINI, E., *L'Empire romain:* Peuples et civilisations, 4 (P. 1929).
ALLARD, P., *Le christianisme et l'Empire romain de Néron à Théodose*, 3.ª ed. (P. 1903).
AMANN, P., *L'Eglise des premiers siècles:* Bibl. catholique de Scienc. Relig. 16 (P. 1928).
Anales de Historia Antigua y Medieval (Buenos Aires 1950).
BAINTON, R. H., *The collected papers in Church history*. I. *Early and medieval Christianity* (Boston 1962).
BAMM, P., *El reino de la fe. Historia gráfica del cristianismo desde los tiempos apostólicos hasta la Edad Media* (B. 1960).

BARBERO, G., *Il pensiero politico cristiano, dai Vangeli a Pelagio* (Turín 1962).

BARDY, G., *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*. Trad. del francés por L. AGUIRRE (Bilbao 1961).

BARRY, C. J., *Readings in Church history*. I. *From Pentecostes to the protestant revolt* (Westminster [Md] 1960).

BARTELET, J. V., *Church life and Church order during the first four centures* (O. 1943).

BATIFFOL, P., *Le catholicisme des origines à St. Léon*, 4 vols. (París 1912-1924).

BAUS, K., *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Grosskirche:* Handbuch der Kirchengeschichte, I. dirig. por H. JEDIN (Frib. de Br. 1962).

BEATTY, J. L.-JOHNSON, O. A., *Heritage of Western civilisation* (L. 1958).

BINNS, L. E. E., *The beginnings of Western Christendom* (L. 1948).

BUONAIUTI, E., *Manuale introduttivo alla storia del cristianesimo. I primi tre secoli* (Foligno 1925).

BURY, J. B., *History of the later Roman Empire from the death of Theodosius I to the death of Justinian (395-565)*, 2 vols. (L. 1923).

BUTTERFIELD, H., *El cristianismo y la historia*. Trad. del inglés (Buenos Aires 1954).

CARCOPINO, J., *Les étapes de l'impérialisme* (P. 1961).

CARRINGTON, P., *The early Christian Church*, 2 vols. (L. 1957).

CARY, M., *A history of Rome down to the reign of Constantin*, 2.ª ed. (L. 1954).

CASE, S. J., *The evolution of early Christianity* (Chicago 1960).

COCHRANE, CH. N., *Cristianismo y cultura clásica*. Trad. del inglés por J. CARNER (México, Buenos Aires 1949).

DANIÉLOU, J., *Message évangélique et culture hellénistique aux II.e et III.e siècles:* Bibl. de théol. Hist. des doctr. chrét. avant Nicée, II (Tournai-P. 1961).

DANIEL-ROPS, *La Iglesia de los Apóstoles y de los mártires*. Trad. del francés por L. HORNO LIRIA (B. 1955).

— *La Iglesia de los tiempos bárbaros*. Trad. por el mismo (B. 1960).

DAVAS, J. G., *The making of the Church* (L. 1960).

DUCHESNE, L., *Histoire ancienne de l'Eglise*, 3 vols. (P. 1906-1910).

— *L'Eglise au VI siècle* (P. 1925).

DUFOURCQ, A., *Histoire ancienne de l'Eglise*. I-IV, 8.ª ed. (P. 1930).

EBERHARDT, N. C., *A summary of Catholic history*. I. *Ancient and medieval history* (S. Luis 1961).

EHRHARD, A., *Die Kirche der Märtyrer* (Munich 1932).

— *Urchristentum und Katholizismus* (Lucerna 1926).

ELLER, M. F., *The beginnings of the Christian religion* (L. 1959).

FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Eglise...* vols. 1-5, con colabor. (P. 1935-1938).

— *Historia de la Iglesia desde sus orígenes hasta nuestros días*. Trad. del francés, vols. 1 y 2 (Buenos Aires 1952-1953).

FOAKES JACKSON-KIRSCHOPP LAKS, *The beginning of Christianity*, 5 vols (L. 1920-1933).

GARCÍA DE VALDELLANO, L., *Historia de España*. I. *De los orígenes a la Edad Media* (M. 1952).

GENTILE, P., *Il cristianesimo delle origini a Costantino* (Florencia 1946).

GOGUEL, M., *Jésus et les origines du christianisme. III. L'Eglise primitive* (P. 1947).

GOUGH, M., *The early Christians:* Anciens peoples and places (L. 1961).

GOPPELT, L., *Die apostolische und nachapostol. Kirche* (Gotinga 1962).

GWATKIN, H. M., *Early Church history to a. D. 313,* 2 vols. (L. 1909).

HARNACK, A., *Die Mission und die Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten,* 2 vols., 4.ª ed. (Leipzig 1924).

HERMAND, L., *L'Occident romain:* Bibl. histor. (P. 1960).

KERN-VAJAVEK, etc., *Römisches Weltreich und Christentum:* Historia mundi, IV (Munich 1956).

KIDD, A., *History of the Church to a. D. 461,* 3 vols. (O. 1928).

KIRSCH-HERGENRÖTHER, *Kirchengeschichte.* Refundición de HERGENRÖTHER, I (Frib. de Br. 1930).

KÖTTING, B., *Christentum und heidnische Opposition in Rom am Ende des 4. Jahrhunderts* (Münster 1961).

LAGGER, L. DE, *Le christianisme aux origines et à l'âge apostolique* (Rabat 1936).

Le Chiese dei Regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma fino all'600, 2 vols. (Espoleto 1960).

LIETZMANN, H., *Geschichte der Alten Kirche,* 3.ª ed., 4 vols. (Berlin 1961).

MENÉNDEZ PIDAL, R., etc., *Historia de España...* con colabor. I-VI (M. 1962).

MEYER, E., *Ursprung und Anfänge des Christentums,* 3 vols. (Stuttgart 1962).

MOMOGLIANO, A., *The conflict between paganism and Christianity in the IVth century* (L. 1963).

PALANQUE, J. R., *De Constantino a Carlomagno. A través del caos barbárico:* Enciclopedia del Catól. del s. xx, 74 (M. 1961).

PARETI, L., *Storia di Roma e del mondo romano. V. Da Vespasiano a Decio, 69-251* (Turín 1960).

PEROWNE, S., *Caesars and Saints. The Evolution of the Christian State A. D. 180-313* (L. 1962).

PETRY, R. C., *A history of Christianity. I. Reading in the history of the early and medieval Church* (Englewood Cliffe 1962).

PIGANIOL, A., *L'Empire chrétien, 325-395:* Histoire génér. Hist. Rom., IV, 2 (P. 1947).

PILATI, G., *Chiesa e Stato nei primi cinque secoli. Profilo dello sviluppo della teoria attraverso le fonti e la bibliografia* (R. 1961).

RAHNER, H., *Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung* (Munich 1961).

REYNOLD, G. DE, *La formación de Europa,* 5 vols. (M. 1950-1952).

RICHÉ, P., *Education et culture dans l'Occident barbare, VI-VIII siècles* (P. 1962).

ROBERTSON, A., *The origin of Christianity* (L. 1963).

SCHNEIDER, C., *Geistesgeschichte des antiken Christentums,* 2 vols. (Munich 1954).

SCHUMACHER, E., *El vigor de la Iglesia primitiva. La vida nueva según los docum. de los prim. siglos.* Trad. por C. RUIZ-GARRIDO (B. 1957).

SIMON, M., *Les premiers chrétiens.* Nueva ed.: Que sais-je? (París 1960).

TRICOT, A., *L'Eglise naissante, de l'an 30 à l'an 100. Actes des Apôtres, Apoc.*: Verbum Dei, 6 (P. 1946).
VAN DER MEER, F., *Atlas of the Early Christian World* (L. 1958).
VILLADA, Z. G., *Historia eclesiástica de España*, 3 vols. en 5 t. (Madrid 1929-1936).
WAND, J., *A history of the Early Church* (L. 1949).
WARD, M., *Early Church portrait gallery* (L. 1959).
ZEILLER, J., *L'Empire romain et l'Eglise*: Hist. du Monde por M. E CAVAIGNAC, V, 2 (P. 1928).
ZEOLI, A., *Storia della Chiesa*. I. *Dalla fine dell'età apostolica al 313* (Brescia 1959).
DAVIES, J. G., *The Early Christian Church* (L. 1965).
FREND, W. H., *The Early Church* (L. 1965-66).
FILSON, FLOYD, *Geschichte des Christentums in Neutestamentlicher Zeit* (Düsseldorf 1967).
MESLIN, M.-PALANQUE, J. R., *Le Christianisme antique*: U. 2, Histoire Ancienne, 14 (P. 1967).
CHADWICK, H., *The Early Church* (L. 1968).
FOERSTER, W., *Neutestamentliche Zeitgeschichte* (Hamburgo 1968).
NC. KENZIE, J. L., *The Roman Catholic Church* (L. 1968).
GRANT, R. M., *Augustus to Constantine*. The trust of the Christian movement into the Roman world (L. 1969).
GENTILE, P., *Storia del Cristianesimo dalle origini a Teodosio* (Milán 1969).
BAUER, M., *Anfänge der Christenheit*. Von Jesus von Nazareth zur christlichen Kirche (Berlín 1969).
KOTJE, R.-MOELLER, B., *Oekumenische Kirchengeschichte*. I. Alte Kirche und Ostkirche (Maguncia 1969).
DANVILLIER, J., *Les temps Apostoliques*. 1.er siècle: Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise d'Occident (P. 1969).
COCHRANE, N., *Cristianesimo e cultura classica*: Studi relig. (Bolonia 1970).
DANIÉLOU, J., *L'Eglise des Apôtres* (P. 1969).
Problemi di storia della Chiesa. La Chiesa Antica: Secoli II-IV (Milán 1970).
ANDRESSEN, C., *Die Kirchen der Alten Christenheit*: Religionen der Menschheit, por M. SCHRÖDER, 29,1-2 (Berlín 1971).
LEIPOLDT-GRUNDMANN, *Umwelt des Christentums*. I. Darstellung des Neutestamentlichen Zeitalters (Berlín 1971).
TOYNBEE, A., Y OTROS, *El crisol del cristianismo*. Trad. del inglés (B. 1971).
Tradition und glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe K. G. Kuhn, por G. JEREMIAS (Göttingen 1971).
SIMON, M., *La civilisation de l'Antiquité et le Christianisme*: Grandes civilisations (P. 1972).
ADRIANI, M., *La Cristianità antica, dalle origini alla «Città di Dio»*. Storia del Cristianesimo (R. 1972).
STIPP, J. L., *The rise and development of Western civilisation*, 2.ª ed. (Nueva York 1972).
BENKO, ST.-O'ROURKE, J. J., *Early Church history*. The Roman Empire at the settling of primitive Christian (L. 1972).
Judeo-Christianisme. Recherches historiques... offertes au CARD. DANIÉLOU... (P. 1972).
The heritage of the early Church. Essays en honor de G. Vasilevich, ed. por DAVID NEIMAN, etc.: OrChrAnal, 195 (R. 1973).

ABREVIATURAS MAS USADAS

Siguiendo la tendencia más reciente, en la cita de revistas o colecciones omitimos generalmente la sigla y empleamos un sistema de abreviaturas por el que es fácil de reconocer la obra. Aquí indicamos solamente las de más uso. Las que no se hallen aquí, se podrán descifrar fácilmente.

AAS = *Acta Apostolicae Sedis.*
ActSS = *Acta Sanctorum Bollandiana.*
AnalBoll = *Analecta Bollandiana.*
AnalFranc = *Analecta Franciscana.*
AnalOrdPraed = *Analecta Ordinis Praedicatorum.*
Angel = *Angelicum.*
AnSTarr = Analecta Sacra Tarraconensia.
AnthAn = *Anthologia Annua.*
Anton = *Antonianum.*
ArchAg = *Archivo Agustiniano.*
ArchFrancHist = *Archivum Franciscanum Historicum.*
ArchHistDoctLittMA = *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age.*
ArchLitKgMA = *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters.*
ASS = *Acta Sanctae Sedis.*
B. = *Barcelona.*
BAC = *Biblioteca de Autores Cristianos.*
BeitrPhilThMA = *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters.*
Bibl = *Biblica.*
BiblStud = *Biblische Studien.*
BiblZ = *Biblische Zeitschrift.*
BolAcHist = *Boletín de la Real Academia de la Historia.*
BullLittArch = *Bulletin d'ancienne Littérature et Archéologie chrétienne.*
BullLittEccl = *Bulletin de Littérature ecclésiastique.*
BullThom = *Bulletin Thomiste.*
CiencTom = *Ciencia Tomista.*
CiudD = *La Ciudad de Dios.*
CivCatt = *La Civiltà Cattolica.*
ConsSIC = *Consejo Superior de Investigaciones Científicas.*
CorpCath = *Corpus Catholicorum.*
CorpB = *Corpus Berolinense.* [Utilizamos este título por analogía con el CorpScrEcclLat, de Viena; pero el título de la colección es: Die griechischen christlichen Schriftsteller.]

CorpChrL = *Corpus Christianorum, Serie Latina.*
CorpScrEcclLat = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.*
D = *Denzinger, Enchiridion symbolorum.*
DictApol = *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique.*
DictArch = *Dictionnaire d'Archéologie et de Liturgie.*
DiccHistEclEsp = *Diccionario de Historia Eclesiástica de España.*
DictHistGéogr = *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique.*
DictThCath = *Dictionnaire de Théologie Catholique.*
DivThom = *Divus Thomas* (Friburgo).
Echd'Or = *Echos d'Orient.*
EphemLit = *Ephemerides Liturgicae.*
EphThLov = *Ephemerides Theologicae Lovanienses.*
EstEcl = *Estudios Eclesiásticos.*
EstOn = *Estudios Onienses.*
EspSagr = *España Sagrada* (Flórez).
Et = *Etudes.*
EtFranc = *Etudes Franciscaines.*
ForschChrLitDogm = *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte.*
FlorPatr = *Florilegium Patristicum* (Rauschen).
Greg = *Gregorianum.*
HnbKlAlt = *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft.*
HispS = *Hispania Sacra.*
HistJb = *Historisches Jahrbuch der Goerresgesellschaft.*
HistPolBl = *Historisch-politische Blätter.*
JournSav = *Journal des Savants.*
JThStud = *The Journal of Theological Studies.*
Kath = *Der Katholik.*
KgAbhl = *Kirchengeschichtliche Abhandlungen* (Funk).
Kirchenl = *Kirchenlexikon.*
LexThK = *Lexikon für Theologie und Kirche.*
L. = *Londres.*
M. = *Madrid.*
MonGermHist = *Monumenta Germaniae Historica.*
MonHistSI = *Monumenta Historica Societatis Iesu.*
MünchSt = *Münchener Studien zur historischen Theologie.*
N.Y. = *Nueva York.*
NeutAbhl = *Neutestamentliche Abhandlungen.*
NouvRevTh = *Nouvelle Revue Théologique.*
NuovRivStor = *Nuova Rivista Storica.*
OrChr = *Oriens Christianus.*
OrChrAn = *Orientalia Christiana Analecta.*
OrChrPer = *Orientalia Christiana Periodica.*
O. = *Oxford.*
P. = *París.*
PatrOr = *Patrologia Orientalis.*
Pauly-Wiss = *Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft.*
PhJb = *Philosophisches Jahrbuch der Goerresgesellschaft.*
PL o bien ML = *Migne, Patrologia latina.*
PG o bien MG = *Migne, Patrologia graeca.*
RazFe = *Razón y Fe.*
RealenzprTh = *Realenzyklopädie für protestantische Theologie.*
RechScRel = *Recherches de Science Religieuse.*

RelCult = *Religión y Cultura.*
ResEcl = *Reseña Eclesiástica.*
RevApol = *Revue Apologétique* (Nouvelle R...).
RevArchBibl = *Revista de Archivos y Bibliotecas.*
RevAscMyst = *Revue d'Ascétique et Mystique.*
RevBén = *Revue Bénédictine.*
RevBibl = *Revue Biblique.*
RevCrit = *Revue Critique.*
RevEspTeol = *Revista Española de Teología.*
RivFilNeoscol = *Rivista di Filosofia Neoscolastica.*
RevHisp = *Revue Hispanisante.*
RevHist = *Revue Historique.*
RevHistEccl = *Revue d'Histoire Ecclésiastique.*
Revd'HistLitt = *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuse.*
RevNéo-ScolPh = *Revue Néo-Scolastique de Philosophie.*
RevMab = *Revue Mabillon.*
RevMétMor = *Revue de Métaphysique et de Morale.*
Revd'OrChr = *Revue d'Orient Chrétien.*
RevPh = *Revue de Philosophie.*
RevScPhTh = *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.*
RevScRel = *Revue des Sciences Religieuses.*
RevThom = *Revue Thomiste.*
R. = *Roma.*
RömQschr = *Roemische Quartalschrift.*
SacrM = *Sacramentum Mundi,* ed. española.
ScCatt = *Scuola Cattolica.*
Schol = *Scholastik.*
ScriptVict = *Scriptorium Victoriense.*
SourcChr = *Sources Chrétiennes.*
SpanForsch = *Spanische Forschungen der Goerresgesellschaft.*
SpicLov = *Spicilegium Sacrum Lovaniense.*
StMarLa = *Stimmen aus Maria Laach.*
StimZeit = *Stimmen der Zeit.*
Studi T = *Studi e Testi* (Mercati).
Texte Unt = *Texte und Untersuchungen* (Harnack).
Texts St = *Texts and Studies* (Robinson).
ThLitBl = *Theologische Literaturblatt.*
ThLitZg = *Theologische Literaturzeitung.*
ThQschr = *Theologische Quartalschrift* (Tubinga).
ThRev = *Theologische Revue.*
ThStudKrit = *Theologische Studien und Kritiken.*
Univ = *Universidad.*
VerbDom = *Verbum Domini.*
VorrefForsch = *Vorreformationsgeschichtliche Forschungen.*
ZAltWiss = *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft.*
ZAscMyst = *Zeitschrift für Ascese und Mystik.*
ZkathTh = *Zeitschrift für katholische Theologie.*
ZKG = *Zeitschrift Kirchengeschichte.*
ZMissw = *Zeitschrift für Missionswissenschaft.*
ZNtWiss = *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft.*
ZWissTh = *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.*

VOLUMEN PRIMERO

EDAD ANTIGUA

(1-750)

La Iglesia en el mundo grecorromano

I N T R O D U C C I O N

CAPITULO I

El mundo romano a la venida de Cristo[1]

El acontecimiento más trascendental que se ha realizado sobre la tierra es evidentemente la Encarnación, es decir, la venida a ella del Hijo de Dios en carne humana. Este acontecimiento y la fundación de la Iglesia católica, que debía perpetuar en el mundo su obra de santificación de los hombres, no se produjeron, como era natural, sin la preparación debida. Cristo vino al mundo en el momento más oportuno, o, conforme al pensamiento de San Pablo, en la plenitud de los tiempos. Suponer lo contrario sería pensar que pudo ser obra de la casualidad el que el Hijo de Dios se hiciera hombre precisamente durante el imperio de Augusto.

I. La plenitud de los tiempos[2]

En general, es difícil penetrar en los inescrutables designios de la Providencia y comprender en qué consistía exactamente aquella plenitud de los tiempos o preparación del

[1] Pueden verse las obras de carácter general: Albertini, A., *L'Empire romain* vol.4 de «Peuples et Civilisations», bajo la dirección de L. Halphen y Ch. Sagnac (P. 1929); Festugière, A. J.-Fabre, P., *Le monde gréco-romain au temps de Nôtre Seigneur*, 2 vols. (P. 1935) en Bibl. Cath. de Sc. Relig.; Birt, T., *Das römische Weltreich* (B. 1941); Buchan, J., *Augusto*, trad. por G. Sans Huelin (M. 1942); Homo, L., *Nueva historia de Roma*, trad. por J. Terrán (B. 1944); Beaujeau, J., *La religion romaine à l'apogée de l'Empire*, 1. *La politique religieuse des Antonins* 96-192 (P. 1955); Carcopino, J., *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire*, en La *vie quotidienne* (P. 1956); Mattingly, H., *Roman imperial civilisation* (L. 1957); Dill, S., *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, nueva ed. (L. 1957); Grant, M., *El Mundo Romano:* Historia de la Cultura. Trad. del inglés por *L. Gil* (M. 1960); Gülzow, H., *Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten* (Bonn 1969); Frédéric, P., *Histoire de la ville Eternelle* (P. 1969); Speigl, J., *Der Römische Staat und Kirche von Domitian bis Commodus* (Amsterdam 1970); Christ, K., *Der Untergang des Römischen Reiches:* Wege der Forschung, 269 (Darmstadt 1969); Lanciani, R., *L'antica Roma* (R. 1969); Meslin, M., *Le Christianisme dans l'Empire Romain: L'historien*, 4 (P. 1969); Klein, R., *Das frühe Christentum im Römischen Staat:* Wege der Forschung, 267 (Darmstadt 1971); Petit, P., *La Paix Romaine:* Nouvelle Klio, q. (P. 1971); Minnerath, R., *Les chrétiens et le monde*, 1er. et IIe. s. (P. 1973); Christ, K., *Das Römische Weltreich:* Herd.-Büch., 445 (Frib. de Br. 1973).

[2] Döllinger, I., *Heidentum und Judentum. Vorhalle zur Geschichte des Christentums* (1857); Grupp, G., *Kulturgeschichte der röm. Kaiserzeit*, 2 vols.

mundo a la venida de Cristo. Sin embargo, algo se puede rastrear con la humana inteligencia. Y esto es lo que conviene notar aquí como punto de partida de la Historia de la Iglesia, que es la obra por antonomasia de Cristo: qué es lo que puede considerarse como preparación del mundo a la venida del cristianismo.

Ahora bien, aunque Jesús nació en Palestina, y así es cierto que la salud del mundo vino de Israel, con todo, también es un hecho que Palestina no era a la sazón más que una provincia del gran Imperio romano [3]; por lo cual toda la actividad de Cristo y el desarrollo del cristianismo primitivo hubo de realizarse dentro de aquel Imperio. Por esto es conveniente contemplar primero el marco general del mundo romano y luego el panorama más reducido de Palestina, donde nació y se desarrolló la obra de Cristo, para comprender mejor las circunstancias que en una forma o en otra obstaculizaban o favorecían al cristianismo.

II. Unidad del Imperio romano [4]

Y, ante todo, lo primero que se ofrece a esta consideración providencialista es la unificación de gran parte del mundo civilizado, factor incomparable para la obra de Cristo y de los apóstoles. No es difícil apreciar el valor inmenso de esta circunstancia, que daba a los predicadores del Evangelio las mayores facilidades para trasladarse de una región a otra y comunicarse en todas partes con los súbditos del gran Imperio.

1. **Unidad de cultura** [5].—La cultura material había llegado a una altura nunca igualada. Las industrias florecían en la metrópoli y en las diversas provincias. Una red completísima de carreteras, las grandes vías imperiales, unían las poblaciones más distantes desde el Asia Menor y Egipto hasta Roma y la península Ibérica. Las mismas facilidades de comunicación existían a través del mar Mediterráneo, que, convertido como en un lago, rodeado de posesiones romanas, pudo ser designado como *Mare Nostrum*, Mar del Imperio. Con esto habían caído las barreras materiales entre

(1908); Felten, J., *Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum u. Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel*, 2 vols. 2.ª-3.ª ed. (1925); Ridderbos, H. N., *When the time had fully come*, en StudNewTestTheol (Gran-Rapids 1957).

[3] Véase en Duchesne, L., *Hist. Anc. de l'Egl.* I c.1: L'Empire romain, patrie du christianisme.

[4] Véanse los apartados correspondientes en las grandes obras sobre el Imperio y cultura romana, particularmente Friedlaender, L., y G. Wissowa, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*, 9.ª ed. 3 vols. (1910-20); Id., *La sociedad romana. Historia de las costumbres de Roma, desde Augusto hasta los Antoninos*. Trad. al esp. por W. Roces (México 1947).

[5] Para la perfecta comprensión de esta unidad del Imperio romano, véase Zahn, Th., *Weltverkehr und Kirche*, 2.ª ed. (1908) p.1-41. Véase también Friedlaender, o. c., I-II.

los diversos pueblos, y, lo que es más significativo, habían desaparecido, con las fronteras materiales, muchas de las antiguas enemistades raciales.

El complemento de esta unificación material y moral lo formaba la *unidad de lengua* y *unidad de cultura*, que fue el resultado más tangible y positivo del llamado *helenismo* [6]. Este, tal como se entiende en nuestros días en contraposición a la época clásica helénica, comprende una especie de universalización de la cultura y de la filosofía griega, puesta en contacto con las culturas orientales de Persia, Babilonia, Siria, Egipto y demás pueblos orientales. La desaparición sistemática de la antigua separación entre griegos y bárbaros, un eclecticismo general en el campo filosófico, representado por los grandes sistemas del estoicismo, neopitagoreísmo y neoplatonismo, y en lo religioso un sincretismo que aprovechaba multitud de elementos recogidos de los más variados ritos, pero con una tendencia general al monoteísmo. Toda la tendencia del helenismo era un cosmopolitismo general, basado en una monarquía universal, iniciada por Alejandro Magno y llevada a su máxima extensión por el Imperio romano.

2. **Unidad de lengua. La «koiné»** [7].—La expresión más tangible y al mismo tiempo más eficaz de estas tendencias y realidades del helenismo cosmopolita fue la *lengua universal*, que por eso mismo fue denominada *koiné*, común. Esto era una necesidad en medio de un imperio tan extenso y variado como el que formaban los dominios de Augusto. Desde luego se marcaban en él las dos partes fundamentales: Oriente y Occidente. Aquél con multitud de pueblos, con sus lenguas y culturas profundamente arraigadas. Sin embargo, desde que Alejandro Magno unió a su imperio la Siria, Asia Menor y Egipto, todos estos territorios habían quedado sometidos al influjo de la grande Grecia y, por ende, unificados con la lengua griega, sin que por esto desaparecieran el aramaico, copto, árabe y otras lenguas regionales.

Muy diversa era la situación en Occidente. Multitud de dialectos dominaban en las diversas provincias, como el céltico en las Galias y Bretaña, el ibero en España, el púnico en Africa, el tracio en las regiones danubianas y el germánico primitivo en el centro de Alemania. Mas sobre todos ellos, después de varios decenios de dominación romana, iba

[6] El concepto de helenismo puede verse en las obras fundamentales de cultura y filosofía grecorromana, así como en las buenas enciclopedias. Véase también: VENDLAND, P., *Die hellen-röm. Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum u. Christentum* 3.ª ed. (1912); BEVAN, E., *Helenism and Christianity* (L. 1921).

[7] Véanse: LECLERCQ, H., artíc. *Langues liturgiques*, en DictArch. y GODEFROY, L., artíc. *L. l.*, en DThelCath.

prevaleciendo el idioma latino, que formaba el lazo de unión entre las diversas provincias occidentales, y aun terminó por suplantar casi por completo a los diversos dialectos regionales.

Ahora bien, ante esta división marcada del inmenso Imperio, se imponía un instrumento común de inteligencia mutua, y, dada la fuerza avasalladora del helenismo, con su base de cultura griega, fue el griego el que constituyó este idioma universal y común, pero un griego simplificado y matizado con neologismos y expresiones de origen latino. Esta lengua universal, la *koiné*, fue como el idioma oficial del Imperio romano, la lengua del mundo erudito. Por esto vemos que Cicerón escribe en griego sus memorias, Marco Aurelio algunos diálogos, los evangelistas sus evangelios y San Pablo sus epístolas. Con este incomparable instrumento podía San Pablo predicar el Evangelio en las ciudades más populosas del Asia Menor, Macedonia, Grecia y España; con él se abría al cristianismo una puerta amplísima, que le daba máximas facilidades para su propagación.

Todo este conjunto de unificación material y moral del Imperio romano, fomentada tan eficazmente por el idioma universal de la *koiné*, halló su expresión más favorable en la *paz romana*, que, tras larga serie de sangrientas luchas, reinaba en todo el mundo en tiempo de Augusto. La monarquía universal podía con esto realizar su benéfica influencia. Sólo así era posible la comunicación pacífica entre los pueblos, antes tan divididos, como los iberos, cartagineses, galos, germanos, tracios, persas, egipcios y romanos.

Por esto se explica que los cristianos de siglos posteriores reconocieran como una disposición especial de la divina Providencia el haber coincidido desde Augusto la formación de la monarquía universal romana y el principio del cristianismo; pues, según expresión de Eusebio, el Imperio romano y el cristianismo se completan mutuamente, y el primero fue preparación del segundo.

III. Estado religioso del Imperio romano [8]

No menos significativo, como preparación para el cristianismo, es el estado religioso del pueblo romano. Mas en este punto la preparación era más bien indirecta o negativa, si bien, como resultado final, podemos advertir igualmente una especie de tendencia general y como ansia de soluciones

[8] Boissier, *La fin du paganisme* 2.ª ed. 1 vol. (P. 1898); Id., *La religion romaine d'Auguste aux Antonins* 7.ª ed. 2 vols. (P. 1909); Wissowa, G., *Religion und Kultus der Römer* 3.ª ed. (1912); Dufourcq, *L'avenir du christianisme: I Les religions païennes et la religion juive comparées* 6.ª ed. (P. 1924). Véanse asimismo Felten, o. c., II 527s; Geffken, I., *Der Ausgang des griech.-röm. Heidentums* (1920).

religiosas que respondieran mejor a las necesidades de la naturaleza humana.

1. Bancarrota en lo religioso.—Sin embargo, la impresión primera que se recibe al considerar, desde el punto de vista religioso, a los diversos pueblos del Imperio romano, es sumamente desfavorable. Adviértese claramente una bancarrota y decadencia general, que lo invade todo.

A excepción del pueblo israelita, elegido por Dios para transmitir al mundo la revelación del Dios único y verdadero, todos los demás pueblos del grande Imperio grecorromano eran politeístas, creían en la existencia de Dios y adoraban múltiples divinidades. Con todo, existía una gran diferencia entre los tiempos primitivos y los que acompañaron el advenimiento del cristianismo. Mientras los pueblos antiguos, tanto griegos como romanos, llegaron a una altura extraordinaria en todas las manifestaciones de cultura, sobre todo los griegos con sus grandes poetas, pensadores y artistas, y los romanos como grandes conquistadores y organizadores, en lo referente a lo religioso se advierte una decadencia manifiesta. Los antiguos cultos politeísticos del Estado, que en otro tiempo habían animado a las multitudes y mantenido el entusiasmo a través de enconadas luchas, hallábanse en tiempo de Augusto, al menos entre la mayoría de los eruditos, en franco descrédito.

Eran característicos de los hogares griegos y romanos primitivos los dioses llamados domésticos, encarnación de los espíritus de los antepasados. Los griegos los designaban con el nombre de *demonios* o espíritus; los romanos, con los de *manes*, *penates*, *lares* o *genios*.

Encima de estas divinidades familiares se hallaban los dioses públicos, protectores del Estado. Los más antiguos, Júpiter, Juno, Minerva, Baco, Mercurio y los demás conmemorados en obras como la *Iliada* y *Odisea*, de Homero, fueron más tarde reducidos en tiempo de la república romana a la tríada capitolina de Júpiter Optimo Máximo, Juno la Reina y Minerva Augusta. Pero, a pesar de todo el alarde de dioses y de todo el culto oficial, es lo cierto que, poco antes de Jesucristo, un verdadero *ateísmo* o incredulidad se había apoderado de la gente culta e iba penetrando en las masas.

2. El culto del emperador[9].—Augusto quiso realizar en esto, como en otras cosas, una reforma fundamental. Sus miras eran enteramente políticas. Una vez dueño absoluto

[9] BEURLIER, E., *Le culte impérial, son histoire*... (P. 1891); DIECKMANN, H., *Kaiserkult unter Aug.*, en StimmZeit 96 (1918) 649, 129s; BRÉHIER, L., y BATIFFOL, P., *Les survivances du culte impérial romain* (P. 1920); LILY ROS TAYLOR, *The divinity of the roman emperor* (Middleton Co. 1931); CERFAUX, L., y TONDRIAU, I., *Un concurrent du Christianisme. Le culte des souverains romains* (Tournai 1957);

del vasto Imperio después de la batalla de Accio, procuró introducir el nuevo culto de *Roma* y del *emperador*. No se trataba de una divinización propia, sino de la personificación del Imperio, con el culto del numen del emperador.

Este culto debe ser considerado como una renovación o sustitutivo de los dioses nacionales primitivos, y en esta forma era de importación extranjera. Así en Egipto y en otras naciones orientales hacía ya mucho tiempo era costumbre considerar a sus reyes como encarnación de la divinidad protectora. Por lo tanto, lo que había hecho Egipto con los Ptolomeos y Siria con los Seléucidas fue establecido también en la Roma de Augusto. Desde entonces, los aduladores de Augusto se apresuraron a fomentar y organizar este culto en los templos y fiestas nacionales. La adoración del emperador fue en adelante culto oficial del Estado romano, si bien no quedó eliminada la tríada capitolina.

3. **Cultos orientales** [10].—Pero, casi al mismo tiempo, se había producido otro hecho importante en el desarrollo del culto religioso del Imperio romano. A medida que la Roma republicana, y más tarde la Roma imperial, sujetaba a los diversos pueblos y los incorporaba a su Imperio, iba admitiendo en el coro de sus divinidades a los diversos dioses de estas mismas naciones vencidas, puesto que fue siempre principio político de la Roma conquistadora dejar a los pueblos sometidos el culto de sus divinidades. Pero el resultado fue que gran parte de las religiones extranjeras, sobre todo las orientales, antes desconocidas del pueblo romano, con sus cultos misteriosos y concepciones enteramente nuevas, se fueron introduciendo en las masas que se ponían en contacto con aquellos pueblos. De hecho, poco antes de Augusto adviértese claramente el gran atractivo que ejercían estos cultos en la población romana, en la que iban adquiriendo gran influencia.

Así nos consta particularmente del culto de *Cibeles frigia*, denominada la *magna mater*, la gran madre; del dios *Attis*, los diversos dioses sirios *Baal*, las divinidades egipcias *Isis* y *Osiris-Serapis*, pero sobre todo del dios de la luz, *Mithra*, procedente de Persia, cultos muy estudiados en estos últimos tiempos por la semejanza que se ha querido ver entre sus ritos o misterios y la liturgia primitiva cristiana [11].

ETIENNE, R., *Le culte impérial dans la peninsule ibérique d'Auguste à Dioclétien* (P. 1959); BOYANCÉ, P., *Etudes sur la Religion Romaine:* Etudes franç. de Rome, 11 (R. 1972); RAHNER, H., *Chiesa e structure polit. nel Christianesimo primitivo:* Theol. 4 (Milán 1969).

[10] TOUTAIN, *Les cultes païens dans l'Empire romain*, 3 vols. (P. 1905-1920), en Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes. Sc. Rel.; CUMONT, F., *Les religions orientales dans le paganisme romain* 4.ª ed. (P. 1929). Véase también BOISSIER, obras citadas en la nota 8; BAYET, J., *La religion romaine de l'introduction de l'hellénisme à la fin du paganisme*, en Rev. des Et. Lat. 21 (1943) 330s.

[11] CHAILLOT, H., *Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, à Rome et dans l'Empire romain* (P. 1912); ZEILER, I., *Sur le culte de Cybèle et de Mithra*, en RevArch

Al lado de toda esta exuberancia de cultos y divinidades y como brote espontáneo de la misma, aparece una verdadera plaga de superstición y de prácticas de astrología, magia y nigromancía, que obligaron al Estado romano a tomar severas leyes contra las artes mágicas.

Todo esto forma un estado general religioso, que debe ser considerado como bancarrota, degradación o al menos desorientación general, que nos da a conocer el estado deplorable en que se hallaba religiosamente aquella monarquía universal, tan próspera en su organización política y cultural. Parecía, pues, como exigir un remedio o renovación fundamental. Significa como una preparación negativa para la venida del cristianismo.

4. **Tendencias religiosas positivas.**—Pero hay más todavía. Esta situación religiosa significa también una preparación positiva para la doctrina de Cristo. Efectivamente, las religiones orientales, con sus ritos misteriosos y sus doctrinas secretas, contenían algunas partecitas de verdad, a la par que sus prácticas repugnantes, sus sortilegios y supersticiones transmitían algunas verdades, recogidas sin duda de la revelación primitiva. Hablaban de pecado, de culpa, de satisfacción, de renovación y renacimiento, de inmortalidad y vida bienaventurada en el otro mundo. El fin que pretendían esas religiones con sus ritos y banquetes sagrados era la llamada *sotería* o salvación e inmediata unión del alma con la divinidad. Todo esto iba mezclado con un sinnúmero de prácticas ridículas y supersticiones; era como trigo que crecía ahogado por la cizaña.

Existía, además, precisamente en este fárrago y exuberancia de religiones y misterios orientales, introducidos en el mundo romano, cierta *tendencia general al monoteísmo*. A pesar de los cultos politeísticos y del que los sintetizaba todos, el *culto del emperador*, se adivinaba una espiritualización creciente en el aprecio de la divinidad. Al punto más bajo de indiferencia, degeneración y ateísmo religioso del fin de la república, siguió al principio del Imperio una ola de religiosidad sentimental, que avanzaba lentamente. Esto explica el notable fenómeno de las *religiones sincretísticas* [12], que se van formando por este tiempo y coinciden con el origen y primer desarrollo del cristianismo. Religiones y cultos, particularmente los orientales, son mezclados

(1928), p.209s; CUMONT, F., *Texts et monuments... rélatifs aux mystères de Mithra* (P. 1896s); ID., *Les mystères de Mithra* 3.ª ed. (1913); FRAZER, G., *Adonis, Attis, Osiris. Studies in the history of Oriental Religion* (1907); LAGRANGE, I., *Attis et le christianisme*, en RevBibl 38 (1919) 419s; HOPENER, TH., *Fontes historiae religionis Aegyptiae*, 2 partes (1922-1923).

[12] ALLO, B., *L'Evangile en face du syncrétisme païen* (P. 1910); DUNIN BORKOWSKI, EST. V., *Hellenistischer Synkretismus und Christ*, en StMarLa 82 (1912) 388s; LATTE, K., *Die Religion der Römer und der Synkretismus der Kaiserzeit* (1927).

entre sí de un modo variadísimo en unión con algunos principios y sistemas filosóficos. La idea de una revelación universal y de una religión salvadora va ganando terreno.

No hay duda que toda esta tendencia marca una aproximación a la idea de un Dios único, que preparaba positivamente al verdadero monoteísmo, representado por el cristianismo. Esto mismo queda confirmado con la *expectación de una renovación universal* y de un cambio de cosas en el mundo. A esto podemos denominarlo expectación del Salvador Mesías, que había llegado a penetrar en el mundo pagano. De ella se hace eco Virgilio [13] al cantar las glorias de la próxima edad de oro, y más claramente los escritores paganos Suetonio y Tácito. Este último escribe en su *Historia*: «Muchos tenían la persuasión de que en los escritos antiguos de los sacerdotes se anunciaba que en este tiempo prevalecería el Oriente, y, partiendo de Judea, llegaría a dominar el mundo».

En realidad, pues, el estado religioso del mundo pagano, no obstante el ateísmo y decadencia predominantes, supone una preparación tanto negativa como positiva para la doctrina del cristianismo [14].

IV. Decadencia de los sistemas filosóficos [15]

Mano a mano con lo religioso iban las ideas filosóficas, por lo cual no menos podemos afirmar que también en la filosofía se advierte, a la venida del cristianismo, una bancarrota y decadencia, *que parece clamaba por un remedio sobrehumano*. En efecto, la filosofía, llamada a substituir en muchas personas de estudio la falta de ideas religiosas, se hallaba en completa descomposición. Es cierto que en algunos casos se esforzó por suplir las deficiencias de la religión popular y obtuvo algunos resultados; pero no podemos decir que consiguiera efectos positivos en la gran masa.

1. Grandes sistemas filosóficos griegos [16].—La filosofía griega inició su primer apogeo con *Tales de Mileto*, basándose en la filosofía natural. *Pitágoras*, cultivador especial

[13] Virgilio, *Egl.*, IV 4.

[14] Véanse a este propósito los tratados fundamentales de historia de las religiones. En particular: Huby, J., *Christus* 5.ª ed. (P. 1927); Bayer, J., *La religion romaine de l'introduction de l'hellénisme à la fin du paganisme*, en Rev. des Et. Lat. 21 (1943) 330s; Pinard de la Boullaye, H., *El estudio comparado de las religiones*, versión española, 2 vols. (M. 1945); Tacchi Venturi, *Historia de las religiones*. Traducción castellana. 3 vols. (B. 1948).

[15] Véanse los buenos tratados de historia de la filosofía, particularmente Überweg-Praechter, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* I 11.ª ed. (1920) pp.460s; Windelband, *Geschichte der antiken Philosophie* 3.ª ed. (1912). Como excelente síntesis, véase Klimke, *Historia de la filosofía*, trad. y ampliada para España, 3.ª ed. (B. 1961) pp.81s.

[16] Cf. Zeller, E., *Philosophie der Griechen* 6.ª ed. (Nestle 1919); Überweg-Pr., o.c., pp.66s; Ruggiero, G. de, *Storia della filosofia*: 1. *La filosofia greca*, 2 vols. 2.ª ed. (Bari 1921), o.c., pp.38s.

de las matemáticas y de la música, fundó en el sur de Italia una escuela filosófico-ascética, con lo que fue el promotor de nuevas corrientes religiosas, base de la escuela neopitagórica posterior. Interesantes en el desarrollo de las ideas religiosas son las lucubraciones de *Xenófanes* y de *Parménides*, portavoces de la llamada escuela eleática, quienes insistieron en la unidad de un Dios supremo, aunque concebido de un modo panteísta, como suprema unidad del mundo.

De grandes alientos fue igualmente el filósofo *Empédocles*, quien trató de unificar las concepciones de diversas escuelas en un panteísmo exagerado, presentando el mundo esférico como un ser animado y divino. En marcada oposición con estos sistemas más idealistas se hallaban el presentado por *Demócrito*, de tendencias *materialistas*, y sobre todo el de los llamados *sofistas*, que, a través de grandes especulaciones y frases retóricas, venían a parar a un verdadero ateísmo y escepticismo universal.

Estas aberraciones sofistas dieron origen a una reacción verdaderamente grandiosa de la filosofía pagana, que aparece primero en *Sócrates*, quien trató de unir las dos ideas de filosofía y virtud natural, y, en consecuencia, ponía como bases de la verdadera ciencia el conocimiento y vencimiento de sí mismo y una verdadera continencia. Por otro lado, manifestó una idea elevadísima de la divinidad, por lo cual despreciaba la pluralidad de divinidades y mitos paganos.

Empapado en el espíritu de Sócrates y como heredero de sus ideas más íntimas, el gran filósofo ateniense *Platón* llegó a los conceptos más sublimes a que puede llegar la razón natural. Por un lado, un concepto elevado y bastante claro de Dios, a quien no podemos conocer, pero que espiritualmente somos capaces de vislumbrar. Este Ser supremo es inteligente, libre, justo y elevado sobre todo lo creado, formador y plasmador de la materia, superior a todas las divinidades. La concepción monoteísta aparece claramente en Sócrates y, sobre todo, en Platón. Otras concepciones, sobre todo el mundo de las ideas como algo consistente y personificación de los pensamientos de Dios y tipo para la creación del universo, y la moral, basada en la inmortalidad del alma, la culpa, el pecado y la necesidad de alguna purificación y redención, todas estas ideas completan el campo bastante ideal de la filosofía platónica, que tantas simpatías alcanzó más tarde entre los primeros cristianos.

No menos alto en su concepción de Dios apuntó *Aristóteles*, el más significado discípulo de Platón y el que, con su escuela peripatética, elevó la filosofía griega a su máximo esplendor. Mientras Platón aparece como el representante del idealismo, Aristóteles lo es del realismo; es el filósofo de la inteligencia. Por esto, en su concepto de Dios fue

quien más se acercó a la verdad cristiana con su idea del primer motor inmoble y del ser absoluto necesario. No habla de Dios como creador y formador del universo, sino más bien contempla a la divinidad como el fin supremo o causa final de todo.

2. **Tendencias prácticas y pesimistas.**—Con todas estas concepciones había llegado la filosofía grecorromana a una altura no igualada por ninguna otra ideología puramente humana. Pero al advenimiento de Cristo se hallaba en franca bancarrota. Todas aquellas especulaciones sublimes habían sido sustituidas por otros sistemas eclécticos, que, desconfiando de la metafísica, atendían casi exclusivamente a la vida práctica. Las grandes escuelas de los académicos, o discípulos de Platón, y de los peripatéticos, de Aristóteles, estaban en abierta descomposición.

En su lugar prevalecían: *Epicuro* [17] y su escuela, enemigos declarados de la especulación, admitían la existencia de los dioses, pero no les atribuían ninguna intervención en la creación del mundo, que era el concurso fortuito de los átomos, ni en su conservación y dirección. De ahí que el deber del hombre no está ligado para nada a la divinidad, sino consiste en un hedonismo absoluto: en buscar lo más agradable de las cosas, conseguir el placer y huir del dolor.

Los *cínicos* sujetaban a una frívola crítica toda especie de religiosidad, con lo que quitaban igualmente la base del orden moral. Eran los racionalistas y materialistas del tiempo, que no creían en los dioses y seguían una moral puramente naturalista. El tipo claro de esta clase de hombres y del efecto demoledor de su obra es *Luciano de Samosata*, quien en sus *Diálogos de los muertos* se mofa de todos los dioses del Olimpo, y en el *De morte peregrini* hace la más burda sátira de los cristianos.

Muchos, finalmente, se entregaban a un escepticismo más o menos manifiesto, es decir, hacían profesión de que no era posible conocer la verdad. Estas ideas consiguió hacerlas célebres el filósofo *Pirrón* [18], quien ya el 335 a. de C. dio el nombre de *pirronismo* a este sistema escéptico. Sin embargo, la verdadera importancia del escepticismo comienza con la llamada *segunda Academia*, fundada por Arcesilao (315-229), y la *tercera* o *Nueva Academia*, por *Carnéades* (215-130 a. de C.). Su principio fundamental era la imposibilidad de un conocimiento científico y la necesidad de conformarse con la probabilidad. Por tanto, no existe criterio ninguno de certeza.

[17] ÜBERWEG-PR., o. c., 460, 640; KLIMKE, o. c., pp.86s.
[18] Cf. BROCHARD, *Les sceptiques grecs* (P. 1887); GOEDECKEMEYER, *Die Geschichte des griech. Skeptizismus* (1905); KLIMKE, o. c., p.89s.

3. **Escuela estoica**[19].—Frente a la moral atea del epicureísmo, en oposición marcada con el materialismo disolvente de los cínicos y con la destrucción de todo conocimiento científico por parte del pirronismo de la Nueva Academia, se presentaba la escuela de los *estoicos* o la *stoa*, fundada por *Zenón* (340-260 a. de C.) y sostenida en sus primeros tiempos por Cleantes y Crisipo de Tarso. También ella era fundamentalmente práctica, pero no desdeñaba los principios metafísicos sobre Dios y el mundo. Uno de sus rasgos característicos es la soberbia y la alta estima de sí mismos, que dominaba a sus partidarios, los cuales llamaban bárbaros a los que no profesaban sus ideas.

Defendían una especie de materialismo; pues, según ellos, sólo la materia y lo corporal existe en la realidad. Su doctrina acerca de Dios es panteísta-monista. Dios es la realidad misma del mundo, un ser completo y eterno y fundamento de toda ley: mas, por otra parte, todo está incluido en Dios y es Dios mismo, y así, ese Dios universal debe ser adorado en su totalidad y en sus partes, como las estrellas y los mares. Por otro lado, todo está determinado desde la eternidad y es inmutable. La fuerza del hado o del destino lo rige todo.

Sin embargo, aunque aparentemente el sistema conduce al más desesperante determinismo, en su moral llegaron los estoicos a resultados sorprendentes. Partiendo de la base de que todo es Dios y que nuestra misma alma es parte del alma universal, enseñaban que el ideal de la vida eran las buenas formas sociales. Ahora bien, esto exige una lucha contra las pasiones, lo cual resulta un rasgo característico de la ética estoica. Aquella indiferencia con que procuraban mirar lo agradable y lo desagradable, la felicidad y la desgracia; la impasividad estoica por antonomasia, que ha venido a ser ya proverbial en el lenguaje corriente. Siendo parte de la misma divinidad, no debe causar preocupación al hombre el estar en un estado u otro. Lo que está en el destino, tiene que suceder.

4. **La filosofía en el mundo romano**[20].—Ya en pleno apogeo del Imperio romano, todos estos sistemas siguieron su desarrollo natural, a lo que pudiera añadirse el primer resurgir del neoplatonismo, de que se hablará en otro lugar. Por otra parte, dado el carácter eminentemente práctico del mundo romano, fueron también los sistemas prácticos los que mejor acogida encontraron en Roma. Así la filosofía de Epicuro tuvo numerosos partidarios, y aun el poeta Lucrecio idealizó estas concepciones en su poema *De natura rerum*.

[19] BARTH, P., *Die Stoa* 4.ª ed. (1922); ELORDUY, E., *Die Sozialphilosophie der Stoa* (1936); ÜBERWEG-PR., o. c., pp.432s, 500s; KLIMKE, o.c., 82s.

[20] SÉNECA, *Obres*, trad. catal. por CARLOS CARDÓ, 6 vol. (Ed. Bernat Metge, B. 1926); BONILLA Y SAN MARTÍN, A., *Historia de la filosofía española* (M. 1908). Cf. ÜBERWEG-PR., o. c., y KLIMKE, o. c., pp.91s.

Las escuelas académicas contaron con numerosos admiradores, por lo que se puede decir que las tendencias pesimistas y escépticas daban un matiz característico a la filosofía romana.

Pero la que puede considerarse como la filosofía y escuela de moda entre la gente culta y selecta del mundo romano es la de los *estoicos*. A ella pertenecían hombres tan eminentes como *Séneca*, *Epicteto* y el emperador *Marco Aurelio*, en los cuales podemos decir que la escuela estoica llegó a su máximo esplendor. Sobre la base de la impasibilidad e indiferencia frente a los acontecimientos más trágicos de la vida, su ética está en muchos puntos en contacto con la cristiana. En esto se distingue particularmente Séneca, por lo cual ya Tertuliano lo designaba como *nuestro*, y los ascetas cristianos de todos los tiempos se han apropiado frecuentemente sus frases más significativas. Exige la lucha contra la carne y las pasiones; habla del amor universal a todos los hombres; manifiesta un espíritu amplio, que dio fundamento a la leyenda de que había sido cristiano.

Por todo lo dicho podemos concluir exactamente como dijimos hablando del estado religioso: la bancarrota general de los sistemas filosóficos, la degeneración de las grandes escuelas, que representaban las grandiosas concepciones de un Platón y un Aristóteles, significaban una decadencia y descomposición, que clamaba por la más profunda renovación, y, por consiguiente, suponen una preparación negativa, por la necesidad urgente de remedio en que se hallaba el mundo.

5. **Preparación positiva.**—Pero lo que acabamos de apuntar indica igualmente que la preparación era también positiva. Pues la filosofía pagana contenía muchos elementos de verdad, los cuales servían para los espíritus sinceros como de puente para el cristianismo. Así, aparte la ideología de Platón, quien identificó con Dios la idea suprema de lo bueno; de Aristóteles, quien hablaba del primer motor y del Ser supremo y necesario, y de Posidonio, quien significa en conjunto un gran sentido moral y religioso, con los últimos representantes de la *stoa* se había llegado al máximo a que puede llegar la filosofía con solas sus fuerzas naturales. Por esto, en vista de estas nobles figuras de la filosofía pagana, algunos pensadores cristianos vieron en el helenismo como el precursor del cristianismo, y Clemente de Alejandría habla de la filosofía griega como de un don recibido de Dios. Sin embargo, no se olvide que estos elementos sanos y elevados eran pocos, lo cual no quita que las tendencias de la filosofía en general marquen un estadio de decadencia.

V. Decadencia del estado social romano [21]

Al lado de la decadencia de la religión y la filosofía, y como consecuencia de todo ello, debe considerarse la situación deplorable del estado social y moral del mundo romano, que clamaba más que nada por un remedio eficaz. Las descripciones que sobre esto se nos han conservado son verdaderamente pesimistas, por lo cual es conveniente saber enjuiciarlas debidamente, para que el cuadro de conjunto no aparezca excesivamente recargado y pesimista. El estado de corrupción a que se había llegado, según resulta de las investigaciones de Mommsen, Friedländer y otros historiadores, es espantoso y altamente significativo.

1. **La familia romana** [22].—Comenzando por lo que constituye el fundamento de toda vida social y ciudadana, la *familia*, podía decirse minada en sus cimientos y como destrozada. La mujer recibía del derecho romano una independencia especial, de la que usaba continuamente con la amenaza de divorcio, que realizaba con frecuencia con los más fútiles pretextos. Es conocida la expresión de Séneca de que las matronas romanas contaban los años no por los cónsules, sino por sus maridos.

Augusto intentó poner un dique a este desbordamiento de la inmoralidad pública por medio de diversas leyes, que tendían a poner remedio a la repugnancia contra el matrimonio y al corto número de hijos. Entre estas leyes fueron particularmente célebres la *ley Julia* sobre la obligación del matrimonio, dada el 18 a. de C., y la *Ley Papia Poppaea*, que imponía ciertas cargas a los célibes. Lo único que consiguieron fue promover el disgusto popular, pero en realidad no se obtuvo el efecto pretendido. Por esto ha venido a ser proverbial la corrupción de la mujer romana del tiempo del Imperio, sin que esto quiera decir que no existieran gloriosas excepciones, ejemplares Lucrecias y, sobre todo, grandes matronas que luego pasaron al cristianismo.

2. **Exageraciones de lujo** [23].—Una manifestación patente de este estado era el exorbitante lujo de la Roma imperial. La vida de casi todos los romanos libres se desenvolvía en medio de un ocio enervante y una inactividad propicia a

[21] Véanse las obras fundamentales sobre la cultura grecorromana, en particular: GRUPP, G., *Kulturgeschichte der röm. Kaiserzeit*, 2 vols. (1913); WENDLAND, P., *Die hellen-röm. Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum u. Christentum* 3.ª ed. (1912); FESTUGIÈRE, A. J.-FABRE, P., *Le monde gréco-romain au temps de Notre Seigneur*, 2 vols. (P. 1935) en Bib. Cath. de Sc. Relig. Obra principal: FRIEDLAENDER, L., y G. WISSOWA, *Darstellungen aus des Sittengeschichte Roms* 9.ª ed. 3 vols. (1910-20) I 297s, 407s.

[22] FRIEDLAENDER, o. c., I 457s; BOISSIER, o. c., II 238s; FELTEN, o. c., II 455s.

[23] Para este apartado y los siguientes véanse en particular FRIEDLAENDER, II 203s.

todos los vicios. Los nobles llenaban el día recibiendo visitas, que formaban a veces verdaderas turbas. Era la clientela, que se sentía moralmente obligada a rendir homenaje diario a sus patronos. El trato social tenía lugar ordinariamente en los establecimientos públicos, como eran los templos, los baños o termas, el foro, los teatros y grandes mercados. De ahí el lujo creciente de estos edificios y la grandiosidad de sus proporciones, como lo muestran las ruinas de las termas de Caracalla y otras similares.

En las casas particulares tenían lugar solamente los *banquetes,* que forman por sí solos uno de los capítulos de acusación contra el despilfarro y corrupción moral de Roma. Es ya clásico y conocido en la historia el sibaritismo de la nobleza romana, que se había transformado en monomanía por los platos más delicados y raros. Era un verdadero pugilato entre las familias nobles. Si no pasaba del centenar la variedad de platos presentados, el banquete no merecía los honores de figurar entre las actualidades dignas de ser comentadas en el foro y en las termas. Se llegaba al extremo de presentar platos de magníficas lampreas traídas expresamente del Oriente entre hielos y cuidados exquisitos, o bien platos de lenguas de ruiseñor y las rarezas más inverosímiles.

El extremo de degeneración a donde llegaban esos excesos nos lo describen las narraciones del tiempo, que nos presentaban a los emperadores y personajes más conspicuos, después de esta clase de banquetes, sumidos en las más abyectas borracheras. Es fabuloso también el *lujo en vestidos, adornos* y toda clase de afeites, no sólo en las matronas, que llegaron en esto a verdaderas locuras, sino también en los varones, tan degenerados de la antigua austeridad romana. Se gastaban en esto millones y fortunas enteras con el afán de superarse y de poder presentar algo mejor y desconocido. Son curiosos los datos que poseemos respecto del mobiliario de algunas familias distinguidas. Cicerón poseía una mesa de limonero que venía a valer, conforme a la apreciación actual, unas 250.000 pesetas. En tiempo del Imperio las había de un valor triplicado. Nerón, que no quería ser inferior a nadie y poseía la manía de la grandeza, hízose construir una de más de un millón. Séneca, con ser tan austero en su filosofía, era un coleccionador de esta clase de preciosidades, llevado del ansia de superar a los demás.

El lujo en esclavos no tiene rival en la historia. Los nobles los poseían por centenares y millares, y los destinaban a todos los servicios posibles: educación de los hijos, estudio, servicios domésticos. Las esclavas concubinas eran uno de los elementos que más contribuían a la corrupción moral y a la destrucción de la familia romana. Se pagaban precios subidísimos por muchachos hermosos

ba como escanciadores o camareros en los grandes banquetes, y aun se tenía cierta predilección por secarse las manos con sus largas cabelleras [24].

3. Las diversiones en el Imperio romano.—En realidad, pues, el capítulo del lujo, con su sibaritismo y despilfarro inconcebible, representa uno de los lados más desfavorables de la situación moral del Imperio. Pero la sombra más negra que pesa sobre la Roma antigua y las mayores ciudades helénicas son las diversiones con todas sus variedades y excesos. Precisamente ellas, por su sanguinaria crueldad e inmoralidad, son una de las cosas más características del Imperio romano.

En su origen, las grandes representaciones o fiestas públicas tenían un carácter religioso y formaban parte del servicio divino. Pero en nuestro tiempo habían perdido este carácter. Ya desde fines de la república los grandes festivales públicos habían tomado un matiz político. Las grandes fiestas, juntamente con el reparto de pan y alimentos, eran el medio favorito de que echaban mano los nuevos emperadores para ganarse al pueblo. En todas las ciudades de alguna significación dentro del mundo helénico se había introducido el *anfiteatro*, circo y magníficos centros de diversión. De ellos dan testimonio auténtico y elocuente los restos de Tréveris, Nimes, Mérida, Itálica, Roma, etc. Las frecuentes alusiones de San Pablo a los juegos públicos, con las imágenes de las luchas y carreras, dan claramente a entender la popularidad de que gozaban hasta los últimos confines del Imperio.

Los gastos de estos juegos y festivales debían de ser inmensos. Celebrábanse con ocasión de las grandes fiestas nacionales o religiosas. Más tarde también con ocasión de magnos acontecimientos, y duraban generalmente muchos días. Júzguese las proporciones que llegaban a tomar por estos datos:

Las fiestas y diversiones públicas celebradas por el emperador Tito al inaugurar el gran Coliseo duraron cien días.

Trajano celebró el año 106 otra serie de festivales que duraron ciento veintitrés días. La capacidad de los locales destinados para el efecto sobrepasa a la de los grandes estadios modernos. El Coliseo de Roma tenía asientos para 80.000 personas, y de sus colosales proporciones nos dan una idea los restos que aún se conservan. El gran anfiteatro tenía cabida para 250.000 espectadores.

4. Carreras y luchas del anfiteatro.—Tres eran los géneros de representaciones favoritas: las *carreras*, las *luchas*

[24] WALLON, H., *Histoire de l'esclavage dans l'antiquite*, 3 vols. vol.2: L'esclavage à Rome... 2.ª ed. (P 1879); ALLARD, P., *Les esclaves chrétiens* 3.ª ed. (P. 1900); BOISSIER, o. c., II 305s.

de gladiadores y animales y las *comedias*, y en todas ellas aparece la degeneración moral del mundo romano. Las *carreras* gozaban de una predilección muy particular, sobre todo en las grandes ciudades de provincia, como Alejandría, Antioquía, Corinto. Por otro lado, eran las diversiones más inofensivas, si bien en el modo de realizarlas se nota el desprecio que se hacía de la vida humana.

Las *luchas del anfiteatro* eran las diversiones más caras y más horripilantes. En los ocho juegos que dio Augusto durante su reinado lucharon unos 100.000 hombres, y otros tantos en los extraordinarios de Trajano a que antes aludimos. En estas ocasiones se celebraban a veces verdaderas batallas. César, en sus juegos triunfales, presentó 500 hombres de a pie y 20 elefantes contra otros tantos. Puede calcularse el derroche que esto exigía. Hasta se llegaron a poner en escena verdaderas batallas navales. Así Augusto organizó, con ocasión de la dedicación del *Marte Vengador (Mars Ultor)*, una naumaquia, para lo cual hizo construir un lago, dentro del cual trabaron batalla 30 naves de guerra con 6.000 soldados bien armados. Pero lo peor era que se hacía de veras, con el objeto de divertir a los espectadores.

5. **Juegos de gladiadores.**—Mucho peor, desde el punto de vista moral, e indicio más significativo de la degradación del mundo romano, era la *lucha de los gladiadores*. Efectivamente, gran parte de los criminales y presos de guerra, que se contaban por millares y decenas de millares, eran destinados a estas luchas sanguinarias. Así sucedió, por ejemplo, el año 70 con los judíos. Existían empresas especiales que proporcionaban partidas de gladiadores. De una de ellas escapó el año 73 a. de C. el célebre Espartaco, que tanto dio que hacer al ejército romano.

La lucha de gladiadores comenzaba con una marcha a través de la arena. Luego se iniciaba la lucha cuerpo a cuerpo, de uno contra uno, o grupos contra grupos. Mas la característica era que no se trataba, como en el pugilato o en los boxeadores modernos, de un alarde de fuerza y habilidad, con sus reglas fijas, que protegen la vida de los contendientes. La lucha de los gladiadores era precisamente lo picante para el pueblo romano, a quien sólo satisfacía la sangre humana que se derramaba. Si uno de los contendientes caía gravemente herido, su vida quedaba al arbitrio del pueblo. Si, cerrando la mano con el pulgar hacia arriba, la levantaba, era señal de clemencia. Volverlo abajo significaba la muerte del desgraciado. Si éste, en un momento de angustia, pedía gracia, más bien excitaba al populacho para que sentenciara contra él.

Es verdaderamente macabro el espectáculo de un pobre gladiador caído en tierra y, en el momento en que el vence-

dor pone la rodilla encima y levanta el puñal en ademán de asestar contra su pecho el golpe de gracia, ver cómo el pueblo, con su ademán fatídico y su gritería infernal, se complace en contemplar cómo se le sacrifica. Con razón ha podido escribir el historiador protestante Mommsen que estas luchas de gladiadores son la «manifestación y, al mismo tiempo, el fomento de la más crasa desmoralización del mundo antiguo..., un espectáculo de caníbales..., la sombra más negra que pesa sobre Roma».

6. **Luchas con las fieras.**—Semejante juicio merecen los *juegos de animales* o *venationes*. Consistían sustancialmente en presentar animales fieros en luchas contra hombres, ya fueran gladiadores, ya otros muy diversos según las circunstancias, sobre todo condenados a muerte, y más tarde los cristianos. El espectáculo no podía ser más feroz. Por otro lado, si las narraciones no mienten, el Estado romano hizo gastos fabulosos y verdaderos prodigios de organización y de potencia con el fin de procurarse el número exorbitante de fieras de que tenemos noticias fidedignas.

Además, el público romano era en esto sumamente ambicioso y exigente. No se contentaba con cualesquiera fieras. Por esto abundaban los leones y los tigres de Numidia, las panteras y los osos más sanguinarios. En sólo los juegos del emperador Severo (222-235), que duraron siete días, fueron sacrificadas 700 fieras. No hay que decir de las vidas humanas que caerían destrozadas por estos feroces animales. Con bárbara fruición se exponía a pelotones de personas a gran número de fieras hambrientas, que se lanzaban contra aquéllas con sus instintos conscientemente reprimidos.

Así, Nerón lanzó una vez una división de pretorianos contra 400 osos y 300 leones, entre los cuales se entabló una de las luchas más bárbaras que presenció el circo romano.

Cuando se trataba de la ejecución, por este medio, de sentencias de muerte, el espectáculo revestía todos los caracteres de canibalesco y horripilante, lo cual llegaba a su colmo cuando se trataba de inofensivos cristianos, sacrificados de este modo a la furia del populacho. Pero lo que da la idea más clara del estado de degradación de aquel pueblo embrutecido con esta clase de espectáculos, es que sólo con esto hallaba satisfacción para sus malos instintos y que frecuentemente promovía algaradas contra los emperadores si las diversiones no eran bastante sanguinarias. Solamente el cristianismo curó esta lacra del mundo antiguo.

7. **El teatro romano.**—Por lo que a los *teatros* se refiere, ciertamente debemos decir que ofrecían menos interés que las carreras y los gladiadores. Pero, en todo caso, también en sus representaciones aparece el estado de degradación moral

a que se había llegado. Roma poseía tres teatros, con más de diez mil asientos; pero, dada la corrupción del público, para dar pábulo a sus pasiones y atraérselo, era necesario presentar cosas escandalosas y fuertemente sensuales. Para esto ofrecían materia abundante los mitos de los dioses, por lo cual éstos fueron siempre uno de los elementos preferidos. Los grandes dramas clásicos sólo se representaban raras veces. Lo más ordinario eran las comedias y, sobre todo, los llamados *mimos*, en los que se proponían de la manera más cruda las escenas más picantes.

En realidad, pues, el estado moral y social del mundo romano, dentro del cual se desarrolló el cristianismo, era sumamente deplorable, y parecía llegado el colmo de su abyección, que clamaba por un remedio extraordinario. Este remedio es el que trajo Cristo a la tierra, por lo cual se entiende que su venida tuvo lugar en la plenitud de los tiempos, en el preciso momento en que más falta hacía.

CAPITULO II

El mundo judío a la venida de Cristo [25]

Dentro de este marco del gran Imperio romano se desenvolvía el diminuto Estado de Palestina, en el cual nació, vivió y realizó su obra redentora el Hijo de Dios. Justo es, pues, que consideremos igualmente el modo como este pueblo, el pueblo de Dios por antonomasia, estaba preparado para los acontecimientos a que dio origen la predicación del Evangelio.

I. Estado político del pueblo de Israel

Al establecerse definitivamente en Palestina en tiempo de Josué, sucesor de Moisés, quedaron las doce tribus con una especie de independencia mutua, que tuvieron que defender durante el período de los jueces contra los pueblos vecinos.

[25] Deben consultarse, ante todo, las obras ya citadas de Döllinger, Felten, Friedlaender y otras semejantes. Véanse, además: Schürer, E., *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* 3 vols. 4.ª ed. (1901s); Juster, *Les juifs dans l'Empire romain* 3 vols. (P. 1916); Desnoyers, L., *Histoire du peuple hébreu des jugues à la captivité* 3 vols. (P. 1922); Charles, *Le milieu biblique avant Jésus Christ* 2 vols. (P. 1922-23); Kittel, R., *Geschichte des Volkes Israel* 3 vols. 7.ª ed. (1923s); Ricciotti, J., *Historia de Israel*, trad. castellana, 2 vols. (B. 1946); Bonsihven, J., *Sur les ruines du temple. La judaisme après Jésus-Christ* (P. 1929); Maurer, W., *Kirche und Synagoge. Motive und Formen der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Laufe der Geschichte* (Stuttgart 1953); Rengstorf, K. H.-Kortefleisch, S. von, *Kirche und Synagoge.* Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden... 2 vols. (Stuttgart 1968-70); Schoeps, H. J., *El Judeocristianismo*. Trad. del alemán por J. Salazar (Alcoy 1970); Thoma, Clemens, etc. *Judaismo. Características generales*, Religión, filosofía: SacrM ed. esp., 4, 97-127 (B. 1973); Daniélou, J. etc., *Judeocristianismo, Ibid.*, 4, 127-42 (B. 1973).

Realizada la unidad de todo el pueblo en el siglo IX antes de Cristo con la elección de un rey, podemos decir que con David y su hijo Salomón llegó a la cumbre de su poder. Sin embargo, no duró mucho este oasis de prosperidad; pues, rota la unidad a la muerte de Salomón, comenzó una verdadera serie de tragedias de los Estados, el de Israel y el de Judea.

El colmo de sus desgracias tuvo lugar cuando el 721 antes de Cristo el rey de los asirios, Salmanasar, destruyó el pueblo de Israel, a cuyos habitantes llevó en buen número cautivos a Nínive, y no mucho después, en 596 y 587 a. de C., Nabucodonosor conquistó a Jerusalén, entregó a las llamas el templo de Salomón y se llevó cautiva a la mayor parte de la población de Judea. Las calamidades del pueblo de Dios llegaron con esto a su colmo. Período triste, de cautividad y de humillaciones de todas clases.

El reinado de Ciro señala un cambio radical en la historia del pueblo de Dios. Vencedor de Babilonia, permitió este gran príncipe en 536 la vuelta a los hijos de Israel, con lo cual comienza para ellos una nueva era de tribulaciones y desgracias. Sometidos durante algún tiempo a la dominación persa, pasaron luego a la esclavitud de los Ptolomeos de Egipto, el año 319 a. de C., y de los Seléucidas de Siria, el 198 a. de C., después de las conquistas de Alejandro Magno.

Mas no fue lo peor esta sujeción a un yugo extranjero. A esto se añadió el esfuerzo, iniciado ya por Alejandro, por la helenización y colonización de aquel territorio. Esta corriente se intensificó mucho más durante la dominación siria. A los muchos macedonios ya instalados en Palestina se añadieron ahora grandes colonias de sirios y griegos, que continuaron la obra de introducir en la alta sociedad judía la cultura del helenismo. Seleuco Filopator envió alegremente a su lugarteniente Heliodoro a saquear el templo, donde recibió el castigo merecido, y Antíoco Epifanes llegó a acariciar el plan de dedicar el templo de Jerusalén a Júpiter Olímpico y destruir la religión de Israel.

Esta fue la ocasión del levantamiento de Matatías, del linaje de los Asmoneos, a quien siguieron sus cinco hijos, los llamados Macabeos, y Juan Hircano I, hijo del último de ellos, los cuales mantuvieron un período de gloria para el pueblo de Israel. Reconquistada Jerusalén en 164 a. de C. por Judas Macabeo, fue establecido el culto de Israel, y aunque después de la muerte de Judas la ciudad cayó de nuevo en poder de los sirios, sin embargo, sus hermanos consiguieron mantener la independencia del pueblo de Dios. Al punto culminante de su nuevo bienestar se llegó en tiempo de Juan Hircano I; pero ya desde su muerte, en 106 a. de C., se inició una serie de luchas fratricidas, que culminaron desde el 70 a. de C. con los encuentros interminables entre Hircano II

y Aristóbulo II. Finalmente, habiendo ellos mismos llamado a los romanos en su auxilio, se presentó Pompeyo el 63 antes de Cristo y puso definitivamente al pueblo judío bajo el dominio de Roma.

Desde el año 40 hasta el 3 a. de C. gobernó Herodes, denominado el Grande por sus aduladores, que fue durante todo su reinado esclavo fiel de los dominadores y tirano feroz de sus correligionarios. Para librarse de competidores, éste no dudó en cometer los más nefandos crímenes, uno de los cuales fue el *degüello de los Inocentes*. Para adular a los romanos fundó la ciudad gentil de Cesarea y quitó autoridad al sacerdocio judío; mas, por otra parte, hizo construir el templo de una majestad y grandeza, que llegó a superar al de Salomón.

A su muerte se dividió el territorio entre sus tres hijos: Arquelao recibió la Judea y Samaria; Herodes Antipas, Galilea y Perea; Filipo, las regiones transjordánicas; pero, desterrado Arquelao por sus crímenes, desde el año 6 de la era cristiana la Judea y Samaria, agregadas a Siria, eran gobernadas por procuradores romanos. Del año 26 al 36 era procurador Poncio Pilatos.

II. Desarrollo religioso del pueblo judío [26]

Tal es, brevísimamente resumida, la historia exterior en los tiempos que precedieron al cristianismo. Pero la significación histórica del pueblo de Dios consiste en su religión.

1. Misión providencial de Israel.—Efectivamente, escogido por el mismo Dios como depositario y transmisor de la Revelación y colocado en medio de multitud de pueblos profundamente idólatras, mantuvo su creencia en Yahvé, único Dios verdadero. El monoteísmo y la esperanza en el Mesías prometido fueron constantemente como los faros salvadores que iluminaron a los judíos a través de las oscuridades y escollos de su historia. Llevados de sus instintos materialistas y de la innata propensión a la idolatría, se mantuvieron frecuentemente en franca rebeldía contra Yahvé, a quien ofendieron innumerables veces. Pero, a fuerza de prodigios estupendos, mantuvo Dios la fidelidad de un pueblo que parecía obstinado en su propia ruina.

[26] Además de las obras generales citadas en la nota anterior, véanse: Friedlaender, *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums* (1905); Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins* 7.ª ed. 2 vols. (P. 1909); Id., *La fin du paganisme* 2.ª ed. 2 vols. (P. 1898); Lagrange, M. J., *Le judaïsme avant Jésus-Christ* (P. 1931); Dufourcq, *L'avenir du christianisme:* I Les religions païennes et la religion juive comparées 6.ª ed. (P. 1924); Daniel-Rops, *La vie quotidienne en Palestine au temps de Jésus* (P. 1961); Davies, W. D., *Christian origins and Judaisme* (L. 1961); Roth, L., *Judaisme. A portrait* (L. 1961); Demann, P., *Les Juifs. Foi et destinée:* Je sais, je crois (P. 1961).

La misión de los profetas y las repetidas calamidades, como la cautividad de Nínive y Babilonia, no tenían de parte de Dios otro objeto. La expectación del Mesías [27] o salvador, que debía librar definitivamente a su pueblo y establecer un nuevo reino de insospechada grandeza, se mantuvo siempre viva entre los israelitas. A ello contribuyó de un modo particular la restauración realizada por los Macabeos, que volvieron a hacer concebir esperanzas de grandeza. Sin embargo, precisamente entonces se comenzó a torcer la verdadera concepción del anunciado Mesías. Mientras los profetas habían anunciado un Mesías enviado por Dios para gobernar a los hombres en la justicia y la paz, por este tiempo se va formando la idea de un libertador temporal, que los ha de librar del yugo romano y devolver su antigua gloria. A medida que nos acercamos al nacimiento de Cristo, las predicciones proféticas hablan más claro respecto de El. Por esto, no obstante los falsos conceptos que esparcen sobre El los fariseos, esta idea se hace cada día más popular.

A mantener al pueblo judío en su estado religioso contribuyeron diversas instituciones o partidos políticos, que conviene conocer.

2. **El sanedrín** [28].—Ante todo se presenta el *sanedrín*. Instituido, según parece, después de la cautividad, y más exactamente durante la dominación de los persas, era un tribunal o senado de 71 miembros pertenecientes a las familias más venerables de la nación. Su objeto era la vigilancia sobre la guarda de la ley y todas las instituciones judaicas. Por esto se componía: de los príncipes de los sacerdotes, y no sólo los que estaban en funciones, sino también los que habían desempeñado este cargo; los jefes de las grandes familias sacerdotales; la clase de los escribas o doctores de la ley; los ancianos o príncipes del pueblo.

Su jurisdicción era verdaderamente amplia, pues se extendía a los asuntos civiles y a los religiosos. Así, no sólo intervenía en las cuestiones criminales y en las políticas de más trascendencia, sino sobre todo en materia religiosa, en que era la primera autoridad con poderes ilimitados. Por esto se pudo arrogar más tarde el derecho de perseguir a Cristo como impostor y blasfemo. Por otro lado, debemos reconocer que la designación de sus miembros pertenecía de hecho a la autoridad civil, y aunque tanto el presidente como los demás miembros del sanedrín debían ser elegidos con el único objeto de mirar por el bien civil y religioso del pueblo, pero

[27] LAGRANGE, M. J., *Le messianisme chez les juifs, 150 av. J.-C. à 200 a. J. C.* (P. 1909); GRANDMAISON, L. DE, *Jésus-Christ* vol.1 274s, 313s; MOORE, G. F., *Judaïsme*, 2 vols. (1927) I pp.323s.

[28] Acerca de la institución del sanedrín y sobre los partidos judíos, véanse los artículos correspondientes del DictThCath y las historias generales de Israel. En particular: SCHÜRER, o. c., II 447s; MOORE, o. c., I 56s; LAGRANGE, o. c., 271s; GRANDMAISON, o. c., I 254s.

de hecho, a la venida de Cristo, todos los cargos eran objeto de miras políticas y del apasionamiento más exagerado.

3. **Los partidos.**—Por lo demás, dos partidos religiosos, los *saduceos* y los *fariseos*, puestos en marcada oposición, se disputaban la dirección del mundo judío. Conformes ambos, de alguna manera, en la necesidad de observar la ley, discrepaban apasionadamente en el modo de interpretarla. La formación de ambos partidos se remonta a los tiempos en que, después de la conquista de Alejandro Magno, se trabajaba intensamente por la helenización del pueblo judío. Entonces fue cuando entre los mismos judíos se formó una doble corriente. Unos, más blandos a las insinuaciones extranjeras, juzgaban que debían salir de su aislamiento y aceptar aquella ideología exótica, procurando acomodarse al sentir general del gran Imperio grecorromano. Otros, en cambio, se aferraron más y más a sus antiguas tradiciones, que procuraron defender con espíritu conservador contra los embates de la cultura helénica. Estas dos corrientes, alimentadas constantemente con las vicisitudes del pueblo de Dios, eran representadas por los partidos de los saduceos y fariseos.

4. **Los saduceos**[29].—Los *saduceos*, según San Epifanio y San Jerónimo, recibieron este nombre de la palabra hebrea *sadolig*, que significa justo. Así, pues, pudo ser una expresión arrogante que ellos mismos empleaban, presentándose como los justos o los defensores de la verdadera ley, en contraposición a los fariseos, que la desfiguraban; o tal vez fue un mote irónico que éstos les dieron, basados precisamente en la excesiva libertad de sus concepciones y conducta.

Procedían de la clase rica, y en tiempos de Jesucristo ocupaban los puestos más elevados. Esto se explica fácilmente. Pues, además de poseer generalmente los medios materiales que sirven para abrirse camino en la sociedad, ellos precisamente habían pactado con los vencedores, colaborando con ellos en el plan de atraer al mundo judío a la civilización general helénica. Con esto se comprende fácilmente que recibieran todo el favor público.

Eran los filósofos o racionalistas de su tiempo; representaban las ideas más avanzadas; formaban una como aristocracia sacerdotal, que procuraba cumplir exteriormente con toda exactitud las prescripciones de la ley, pero en el fondo eran verdaderos incrédulos y se entregaban a una vida de placeres. Frente a las argucias de los fariseos respecto de la ley, los saduceos la entendían de una manera tan amplia, que le quitaban casi todo su valor.

[29] Véase una buena síntesis sobre los saduceos en LEBRETON, o. c., I 44. Allí se verá buena bibliografía sobre esto. Asimismo, las obras citadas en la nota 28.

En punto a doctrina, su tendencia real era reducir al mínimo las exigencias dogmáticas, y aun profesaban errores fundamentales, efecto, sin duda, de su contacto con el mundo pagano. Sistemáticamente no querían admitir más que la Sagrada Escritura, rechazando todas las tradiciones. Llevados del espíritu materialista propio de algunas escuelas helénicas, no admitían más espíritu que a Dios, por lo cual rechazaban a los ángeles y, lo que era mucho peor, negaban la existencia de las almas separadas de los cuerpos, y la misma resurrección.

De ahí procedía otro error fundamental, que era la negación de la sanción en la otra vida, con la consecuencia que de esto se deriva en la moral. Más aún: llegaban a la negación de la Providencia y aun de toda acción de Dios en el mundo y a aquella moral utilitaria que no mira otra cosa que lo que le aprovecha.

En realidad, ésta era su conducta, que los convertía en tipos anfibios, con ideas y un exterior de culto y religión judía, mientras en su interior estaban alejados del verdadero Dios y con una ideología semipagana. Por otro lado, aunque su número era relativamente pequeño, su influencia, debido a su situación social, era extraordinaria, y el daño que hacían al pueblo judío era inmenso.

5. **Los fariseos**[30].—Los *fariseos* representaban el polo opuesto de los saduceos. El nombre, que significa *separados* y que tal vez les fue puesto hostilmente por sus adversarios, indica claramente su posición y sus tendencias. Procedentes de la clase media y en número mucho más elevado que los saduceos, eran realmente como los directores espirituales del pueblo, y como se dedicaban de lleno al estudio de la ley y a su enseñanza en la sinagoga y en la escuela, naturalmente eran estimados por el pueblo como los doctores por antonomasia. De ahí procedían sus defectos fundamentales, sobre todo el considerar como adversario a todo el que se presentaba igualmente como maestro de la ley. Por esto se pusieron en guardia contra San Juan Bautista al presentarse éste en el Jordán, y, sobre todo, declararon guerra a muerte a Jesucristo, que se atrevió a contradecirles.

Esto constituye la característica de su posición doctrinal. Eran los cultivadores sistemáticos de la ley, que estudiaban hasta el más insignificante pormenor y rodeaban de prescripciones minuciosas. En esto se ponían en marcada oposición contra los saduceos, la cual era más evidente todavía en las cuestiones doctrinales. Mientras aquéllos no creían en los espíritus, resurrección, providencia y reino mesiánico, los fariseos afirmaban con énfasis cada uno de estos puntos. Su

[30] Además de las obras y pasajes citados en la nota 28, véase LEBRETON, o.c., I 46s; TRAVERS HERFORD, R., *Die Pharisäer* (Colonia 1961).

fe en el Mesías, unida a sus tendencias nacionalistas, los llevó a torcer la significación del Salvador anunciado por los profetas, a quien ellos presentaban como un guerrero o libertador del yugo romano. De esta manera se convirtieron, de partido religioso que pretendían ser, en partido político, poniéndose a la cabeza de los patriotas exaltados, que rechazaban toda colaboración con los romanos. De ellos procedieron aquellos fanáticos o *zelotes*, que empujaban constantemente al pueblo a la rebelión y, finalmente, a la catástrofe del año 70.

Desde el punto de vista moral, los fariseos eran la encarnación del espíritu intransigente: mientras hacían profesión de defender la ley hasta en sus más insignificantes prescripciones, sobre todo la observancia del sábado y la pureza legal, llenos de las pasiones más bastardas, no vacilaban ante los crímenes más atroces por deshacerse de los que se atravesaban en su camino.

Tales eran los directores del pueblo de Dios. Los saduceos, que con su materialismo, incredulidad y egoísmo refinado despreciaban la verdadera doctrina de la ley mosaica. Los fariseos, hombres fanáticos, meticulosos y soberbios, por lo que se imaginaban superiores a todos los demás y profesaban odio encarnizado a los romanos dominadores. Con esto se explica la necesidad en que se hallaba el pueblo de Israel de recibir al verdadero Mesías. De este modo se comprende cómo también de parte del pueblo judío se había llegado a la plenitud de los tiempos, al momento oportuno de la venida de Cristo.

6. Los esenios. Los Documentos de Qumrân o del mar Muerto.—Al lado de los dos partidos de los saduceos y fariseos, son dignos de mención algunos otros grupos, más o menos importantes, que integran el mundo de los judíos. Algunos autores antiguos hablan de los llamados *terapeutas*, que parece se propagaron entre las colonias judías de Alejandría. Constituían una secta de carácter ascético, con principios relativamente rigurosos; vivían generalmente vida de soledad y cultivaban de un modo especial el estudio de la Sagrada Escritura. Pueden ser considerados como una manifestación o una variante de los *esenios*.

En realidad, los *esenios* constituían como el tercer partido judío, que, frente a las tendencias de carácter más bien político de los saduceos y aun de los fariseos, se nos presentan como cultivadores de un elevado ascetismo y vida de piedad. Según esto, constituyen la parte más sana del mundo judío y podrían ser designados como los portavoces del monaquismo entre los hijos de Israel.

Ya desde antiguo eran bien conocidos los esenios, particularmente por las amplias descripciones de Filón y Flavio

Josefo y las sucintas noticias de Plinio el Viejo. Pero la abundante documentación descubierta recientemente en las inmediaciones del mar Muerto, sobre todo en las célebres cuevas de Qumrân, arroja abundante luz sobre esta secta judía, convirtiéndola en uno de los puntos de más actualidad [31]. El resultado de tan importantes descubrimientos ha sido una serie de discusiones y problemas que se han planteado, no sólo sobre las características de los documentos descubiertos y de la secta de los esenios, a la que, según todas las probabilidades, se refieren, sino principalmente sobre sus relaciones e influjo con los personajes y problemas del Nuevo Testamento y con el cristianismo primitivo. Veamos, pues, brevemente lo que se puede decir sobre todos estos problemas.

a) *Descubrimiento casual de los manuscritos. Su importancia.*—Una casualidad, como ha ocurrido muchas veces, dio origen al descubrimiento de los manuscritos de Qumrân. En efecto, cuando el beduino de catorce años Muhammed Ad-Dib y un compañero suyo se encaramaron sobre una roca casi inaccesible en busca de una oveja en marzo de 1947, descubrieron en el fondo de una cueva varias tinajas y dentro de ellas algunos rollos de manuscritos antiguos. Dados los primeros pasos por aquellos pastores, la noticia corrió rápidamente entre los estudiosos. Así, pues, E. R. Sukenik, profesor de la Universidad hebrea de Jerusalén; M. Burrows, director de la «American School of Oriental Research»; el orientalista americano W. F. Albright; Mr. Harding, director del Servicio de Antigüedades de Transilvania; el P. De Vaux, director de la Escuela Bíblica y Arqueológica de Jerusalén; Felipe Lippens, miembro belga de la misión de la O. N. U.

[31] Sobre los esenios en general: LEBRETON, o.c., I 49s; SCHÜRER, o.c., II 651s; LAGRANGE, o.c., 307s; ARRIGHI, A., *Les Esséniens. Etudes sur l'origine de leur nom et de leur secte* (Toulouse 1887); ERMONI, *L'essénisme*, en RevQHist 79 (1906) 5s. Nueva bibliografía selecta sobre los documentos de Qumrân: BURROWS, M., *The Dead Sea scrolls* (N.Y. 1955); WILLSON, E., *The scrolls from the Dead Sea* (N.Y. 1955); SUKENIK, E. L., *The Dead Sea scrolls of the Hebrew University* (Jerusalén 1955); BARTHÉLEURY, D., etc., *Qumrân cave* I (L. 1955); DANIÉLOU, J., *Le communauté de Qumrân et l'organisation de l'Eglise ancienne*, en RevHistPhilRel 35 (1955) 104s; METRIGER, A., *Die Handschriftenfunde am Toten Meer und das Neue Test.*, en Bibl 36 (1955); LAMADRID, A. G., *Los descubrimientos de Qumrân* (M. 1956); GASTER, TH. H., *The Dead Set Scriptures* (N.Y. 1956); MEDICO, H. E. DEL, *L'énigme des mss. de la Mer Morte. Etude sur la date, la provenance et le contenu des mss. découverts dans la grotte I de Qumrân* (P. 1957); DANIÉLOU, J., *Eglise primitive et communauté de Qumrân*, en Et 293 (1957) 216s; DANIÉLOU, J., *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme* (P. 1957); GASTER, T. H., *The scriptures of the Dead Sea sect* (L. 1957); MILIK, J. T., *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda* (P. 1957); ALLEGRO, J. M., *Los manuscritos del Mar Muerto*. Trad. del inglés por M. FUENTES BENOT (M. 1957); RABIN, C., *Qumran studies* II (L. 1957); HOWLET, D., *Les Esséniens et le christianisme. Une interprétation des mss. de la Mer Morte* (P. 1958); STENDAHL, K., *The scrolls and the New Test.* (L. 1958); SCHUBERT, K., *Die Gemeinde vom Toten Meer. Ihre Entstehung und ihre Lehre* (Munich 1958); ROTH, C., *The historical background of the Dead Sea scrolls* (O. 1958); CROSS, J. M., *The ancient library of Qumran and modern biblical studies* (Garden City 1958); ROTH, C., *The historical background of the Dead Sea scrolls* (O. 1958); BURROWS, M., *More light on the Dead Sea scrolls* (N.Y.

en Amán, y otros investigadores y especialistas escribieron importantes dictámenes sobre los manuscritos encontrados; organizaron sistemáticamente la búsqueda de nuevos documentos; clasificaron técnicamente los abundantes materiales encontrados, y posteriormente han ido exponiendo en innumerables escritos los resultados de sus estudios.

Indudablemente, se trata de un acontecimiento que ha podido muy bien calificarse como «el más importante de los tiempos modernos». Aun atendiendo solamente a los resultados exteriores, son cerca de cuatrocientos los rollos o fragmentos importantes de manuscritos descubiertos y diecisiete los parajes de donde se ha logrado sacarlos. Con los nuevos documentos, poseemos manuscritos del Antiguo Testamento mil años anteriores a los más antiguos, conocidos hasta el presente.

Si atendemos a su contenido, aparece más claramente todavía la extraordinaria importancia de los nuevos manuscritos. Ante todo, ellos nos proporcionan abundantes fuentes para conocer la situación del mundo judío desde un par de siglos antes de Cristo hasta el año 70 de la era cristiana, período sobre el cual estábamos muy deficientemente informados. Esto significa que podemos conocer mejor y con abundantes detalles el ambiente que rodeaba a Cristo y a los apóstoles, y sobre todo las corrientes religiosas y ascéticas entre las cuales se desarrolló el cristianismo primitivo. De aquí se deduce una cuestión fundamental sobre las relaciones y posibles influencias de estas corrientes judías sobre los primeros cristianos. Es cierto que toda esta nueva documentación se refiere casi exclusivamente a una secta judía, la de los esenios. Pero es bien conocido (y se confirma plenamente con los nuevos descubrimientos) que ellos eran, desde el punto de vista religioso y ascético, lo más escogido del

1958); Id., *Aspects of the Dead Sea scrolls* (Jerusalén 1958); Boccaccio, P., *Il cristianesimo e la communità di Qumrân*, en CivCatt (1958) IV 608s; *La secte de Qumrân et les origins du christianime*, en Rech. bibliques (P. 1959); Schubert, K., *The Dead Sea community. Its origin and teachings* (N.Y. 1959); Ewing, U. C., *The Essene Christ. A recovery of the historial Jesus in the doctrine of primitive Christianity* (N.Y. 1961); Medico, H. E. del, *Le Mythe des esséniens* (P. 1958); Sérouya, H., *Les esséniens* (P. 1960); Adam, A., *Antike Berichte über die Essenier* (Berlín 1961); Schreiden, J., *Les énigmes des manuscrits de la mer Morte* (Wetteren 1961); Rengstorf, K. H., *Hirbet Qumran und die Bibliothek vom Toten Meer* (Stuttgart 1960); Sutcliffe, K. H., *The Monks of Qumran* (L. 1960); Schelkle, K. H., *Die Gemeinde von Qumran und die Kirche des Neuen Testamentes* (Düsseldorf); Black, M., *The Scrolls and the Christian origins* (N.Y. 1961); O'Callaghan, J., *El papiro en los Padres grecolatinos* (B. 1967); Paul, A., *Ecrites de Qumrân et sectes juives aux premiers siècles de l'Islam* (P. 1969); Charleswort, J. H., *Les Odes de Salomon et les manuscrits de la Mer Morte*: Rev-Bibl. 77 (1970) 522-49: Schelke, K. H., *La communità di Qumrân e la Chiesa del Nuovo Test.* (R. 1969); González Lamadrid, A., *Los descubrimientos del Mar Muerto*: B.A.C., 317 (M. 1971); Moraldi, R., *I manoscritti di Qumrân: Classici delle religioni* (Turín 1971); O'Callaghan, J., *¿Papiros Neotestamentarios en la Cueva 7 de Qumrân?*: Bibl., 53 (1972), 91-100; Id., *¿Un fragmento del Evangelio de S. Marcos en el papiro 5 de la Cueva de Qumrân?*: Arbor (1972) n.316, 5-7; Id., *Los papiros griegos de la Cueva de Qumrân*: B.A.C., 353 (M. 1974); La Sor, W. S., *The Dead Sea scrolls and the New Testament* (Grand Rapids 1972); Milik, J. T., *Visions de Qumrân et une citation d'Origènes*: RevBibl. 79 (1972), 77-97).

pueblo judío y, por consiguiente, los que más en contacto debieron de estar con el cristianismo.

Supuestas estas ideas generales, he aquí una breve síntesis de los principales problemas que se han suscitado:

Ante todo, por lo que se refiere a los mismos manuscritos, solamente la indicación de los principales dará una idea aproximada de la importancia de los descubrimientos. Ante todo, el libro de *Isaías*, encontrado entero en un rollo de pergamino y fragmentariamente en varios documentos; el *Comentario de Habacuc*, escrito en caracteres arameos, obra criptográfica, que habla de personajes misteriosos y ha dado ocasión a múltiples interpretaciones; el *Manual de disciplina*, libro de capital importancia, conservado en dos rollos complementarios, si bien les falta el principio, contiene las normas de conducta de un grupo organizado a la manera de las futuras Ordenes religiosas; el *rollo de Lamech*, que costó mucho descifrar, y al fin resulta ser un precioso comentario del Génesis; el rollo de la *Guerra de los hijos de la Luz contra los hijos de las Tinieblas*, contiene instrucciones para la guerra contra los edomitas, filisteos, griegos, etc.; los *Himnos de acción de gracias* son cantos litúrgicos muy variados, que recuerdan los cantos de Salomón o los salmos de David. A todo esto deben añadirse multitud de importantes fragmentos de textos, entre los que figuran casi todos los libros del Antiguo Testamento, particularmente del Pentateuco, de Isaías, Salmos, David, Jeremías, etc.; otros fragmentos de Tobías en hebreo, de varios pasajes de la Biblia en griego, de apócrifos en hebreo y arameo y, sobre todo, de los *Himnos de acción de gracias*, del *Manual de disciplina* y otros libros prácticos.

Tal es el cúmulo, verdaderamente maravilloso, de la nueva documentación del mar Muerto. Si nos preguntamos la fecha o fechas en que fueron escritos o copiados todos estos manuscritos, aunque todavía se debate sobre algunos de ellos, se puede afirmar, como resultado de los estudios realizados, que la mayor parte datan del período asmoneo, de 135 al 37 antes de Cristo, si bien hay algunos del tiempo de los Macabeos, inmediatamente anterior. Por otra parte, según todos los indicios, fueron depositados en sus respectivos escondrijos, al tener que escapar los esenios con ocasión de la guerra contra los romanos, antes de la destrucción de Jerusalén del año 70. Se trata, pues, de manuscritos de los años 200 antes de Cristo hasta el 70 de la era cristiana.

b) *Secta o Comunidad de Qumrân*.—Ahora bien, si miramos el contenido de tan abundante documentación, de toda ella deducimos la existencia de una sociedad ascética que vivía al margen del judaísmo oficial, y que la mayor parte de los críticos de nuestros días identifica con la de los ese-

nios. Efectivamente, según la descripción de Filón, Flavio Josefo y Plinio el Viejo, los esenios eran una secta de judíos que se distinguía por su vida austera poco antes de la venida de Cristo. Filón dice que eran como unos cuatro mil y que estaban acreditados como verdaderos servidores de Dios; que vivían en aldeas, huyendo de las grandes ciudades; que trabajaban en la tierra y no ejercían comercio; enseñaban la piedad, la justicia y el amor de Dios; por otro lado, no tenían ninguna propiedad y practicaban una especie de comunismo. Todo esto es confirmado plenamente por Flavio Josefo y en parte también por Plinio el Viejo, el cual afirma que tenían su principal establecimiento junto a la ciudad de Engaddi y cerca del mar Muerto, lo cual coincide con la situación de las cuevas de Qumrân.

Pues bien, la secta de Qumrân responde plenamente a esta descripción de los esenios. Según los nuevos documentos, sus miembros eran una especie de monjes, que se entregaban a una vida ordenada y plenamente regularizada con particulares prescripciones. En los diversos documentos, la comunidad es designada con el nombre de *alianza*, y de sus miembros se dice que forman una «congregación de hombres entregados a la perfección de la santidad». Unas veces se los designa como *partido*, otras como *comunidad*, otras como *partido de Dios* o con otros nombres semejantes. A sus miembros se prescribe que «comerán en común, bendecirán en común y en común deliberarán». Por otra parte, se ve claramente que practicaban un comunismo integral, entregando a la comunidad todo lo que poseían e incluso todo lo que ganaban. El *Manual de disciplina* constituye un código minucioso sobre sus costumbres y obligaciones.

Por poco que se comparen estos datos sobre los miembros de la comunidad de Qumrân con los ya conocidos de los esenios, se ve claramente que todos ellos se refieren a una misma secta. En efecto, se trata de una comunidad eminentemente democrática, en la cual toda disposición es sometida a un sufragio general. Por esto aparece la necesidad de un *Consejo de dirección*, que constituye la base de su existencia. Todos los miembros de la comunidad participan en sus sesiones, designadas como *sesiones de los numerosos*, que el *Manual* describe con todo detalle.

No queremos insistir en otros puntos sobre la organización de la comunidad o secta de Qumrân o de los monjes esenios tales como aparecen en los nuevos manuscritos. Sólo añadiremos lo siguiente: Existe entre ellos verdadera jerarquía, pues en el *Consejo de la Comunidad* hay «doce hombres y tres sacerdotes versados en todo lo revelado por la Ley». Asimismo se menciona un jefe, que está a la cabeza de los *numerosos*. Existe igualmente un código penal, sintetizado en el *Manual de disciplina*, y consta que se admi-

nistraba justicia en la asamblea de los *numerosos*. Existían abundantes prescripciones para la ceremonia de iniciación, baños de purificación y prácticas especiales para la comida sagrada. Son interesantes finalmente: el estudio sobre la manera como debe tributarse el debido culto y ofrecerse el sacrificio al Dios verdadero, teniendo presente que, como secta separada, no reconocía el templo judío; las prescripciones sobre la santificación de las fiestas y la interpretación de la Sagrada Escritura, y, sobre todo, los abundantes documentos que ilustran las doctrinas o el credo de la secta de Qumrân.

c) *Sus relaciones con Cristo, S. Juan Bautista, etc.*—Pero lo más importante son las consecuencias que de todo esto se derivan respecto del cristianismo primitivo, es decir, el estudio sobre las posibles relaciones entre la comunidad de Qumrân y los diversos personajes del Nuevo Testamento y el primer desarrollo del cristianismo. Sobre todos estos problemas se han hecho importantes estudios, de los que vamos a dar una síntesis brevísima.

Ante todo, algunos especialistas, después de estudiar detenidamente la nueva documentación de Qumrân, han supuesto que traería una revolución en la exégesis del Nuevo Testamento. Por otra parte, el sabio francés Dupont-Sommer veía en la comunidad de Qumrân como una anticipación del cristianismo, y así, según esto, Cristo y los apóstoles no harían otra cosa sino seguir el movimiento iniciado por los esenios o la alianza de Qumrân. Pues bien, ¿qué hay que decir sobre esto?

Sin sacar las cosas de quicio, podemos afirmar, en conjunto, que ciertamente la abundante documentación de Qumrân nos ofrece multitud de nuevos puntos de vista, que ilustran sobre todo el verdadero estado del mundo judío a la venida de Cristo y contribuyen a una mejor inteligencia del Nuevo Testamento. Sin embargo, no modifica en lo más mínimo los principios fundamentales de la exegética cristiana. Por otra parte, no hay ningún inconveniente en reconocer en la secta de los esenios o en los miembros de la alianza de Qumrân algunos elementos que luego desarrollaron ulteriormente Cristo y los apóstoles y la primitiva Iglesia. Sabemos que el cristianismo primitivo tomó de la sinagoga y aun de los paganos algunos puntos para su propia ascética y liturgia. Por lo mismo, no existe dificultad fundamental en que hubiese experimentado algún influjo del movimiento esenista.

Este posible influjo no puede sorprender a nadie ni debe ser motivo para temer ninguna clase de peligro para la exégesis o la fe cristiana, con tal que no se exagere más allá de lo que permitan los documentos. De hecho, Qumrân fue

un foco de vida espiritual e intenso fervor ascético, según se deduce de los documentos encontrados. De ellos y del testimonio de Flavio Josefo deducimos que el movimiento se extendió a diversas regiones de Judea y que sus múltiples grupos o comunidades estaban íntimamente unidos entre sí, formando un todo compacto y uniforme, que practicaba un intenso proselitismo. De todo esto podemos deducir que el esenismo, con sus notas características, estaba extendido por toda Palestina.

No es, pues, de sorprender que la predicación de San Juan Bautista presente algunas analogías con las doctrinas de la alianza de Qumrân, pues no es nada improbable que Juan Bautista conociera al menos el movimiento esenista. Por otro lado, sabemos que Juan Bautista bautizó a Cristo en el Jordán, a muy corta distancia de Qumrân, y precisamente cuando se hallaba en pleno apogeo esta comunidad.

De una manera semejante, no hay ningún inconveniente en admitir que Cristo y los apóstoles conocieron el movimiento de la alianza de Qumrân, e incluso que se aprovecharan de algunas de sus ideas. Sin embargo, debemos rechazar las insinuaciones de algunos escritores, como A. Power Davies, quien llega a proponer la idea sobre si la Iglesia primitiva fue sencillamente un movimiento esenista, y Dupont-Sommer, quien supone que el cristianismo no fue otra cosa que una secta del grupo de los esenios. Todo esto es sacar las cosas de quicio, incurriendo claramente en el defecto de los especialistas, quienes en todas partes ven reflejos de su especialidad. Entusiasmados todos estos escritores con los esenios de Qumrân, en todas partes ven esenios.

Indudablemente, existen multitud de analogías entre las doctrinas y prácticas de la comunidad de Qumrân y las del Nuevo Testamento o la Iglesia primitiva. Se han hecho trabajos comparativos, en los que aparecen multitud de paralelismos entre el *Manual de disciplina* de Qumrán y algunos libros del Nuevo Testamento y de la primitiva Iglesia. Sin embargo, son tantas las divergencias y tan numerosos y tan fundamentales los puntos originales y característicos de Jesucristo, de los Evangelios, de los apóstoles y del cristianismo primitivo frente a la secta de Qumrân, que en buena crítica y en legítima consecuencia histórica debemos afirmar la absoluta independencia y originalidad del Nuevo Testamento y de la Iglesia fundada por Jesucristo. El influjo que puede reconocerse de parte del movimiento de Qumrân y de los esenios sobre el Nuevo Testamento y el cristianismo primitivo, es puramente accidental y de ningún modo alcanza las proporciones que algunos, con evidente exageración, han querido atribuirle.

Terminamos este punto apuntando dos cuestiones debatidas. La primera, sobre un posible influjo del cristianismo

incipiente sobre los monjes de Qumrân. No parece pueda admitirse, pues a la venida de Cristo la secta de Qumrân se hallaba ya en pleno desarrollo y estaban ya compuestos los escritos de aquella comunidad. En cambio, es muy probable que, al emigrar a Pella de la Transjordania, poco antes del año 70, juntamente los judíos-cristianos de Jerusalén y los esenios de Qumrân, se fundieran allí de algún modo. De hecho, la tradición nos presenta a los judíos-cristianos heretizantes, llamados *ebionitas*, en unión con los esenios, e indudablemente son muy considerables las analogías entre los *esenios* y los *ebionitas*.

7. **Ultimos resultados sobre algunos papiros de Qumrân.**—Merecen un interés muy particular los últimos resultados obtenidos por la paciente investigación sobre los escritos, particularmente sobre una serie de papiros, de la pequeña Cueva 7 de Qumrân. El primero es un conocimiento más detallado y profundo de los contactos de la Comunidad de Qumrân con el Nuevo Testamento y con las personas y las Instituciones más significativas del mismo. El segundo, sobre la identificación de algunos textos de estos papiros, particularmente dos del Evangelio de San Marcos, con las trascendentales deducciones que de ello se derivan.

I. *Qumrân y el Nuevo Testamento*.—Por lo que al primero de estos puntos se refiere, sobre este tema se han escrito recientemente interesantes trabajos y estudios competentes. Como síntesis de los mismos, además de lo que citamos en la bibliografía de la nota 31, queremos aducir aquí el testimonio de *A. González Lamadrid*, en la obra, allí citada, *Los descubrimientos del mar Muerto*. En un amplio capítulo dedicado a este tema, pondera, en primer lugar, el «verdadero interés de los descubrimientos de Q., radica en el hecho de que la nueva literatura permite un mejor conocimiento del medio ambiente judío en que nace el cristianismo» (p.250). A lo cual se añade la relación que tuvieron los esenios de Qumrân con las figuras más destacadas del Nuevo Testamento. Por eso expone el autor a continuación los datos más significativos sobre estas relaciones.

1) Trata, pues, en primer lugar, de las *relaciones de Q. con S. Juan el Bautista*, de quien afirma que es «el que parece presenta más estrecha relación con Q.» (p.254). Y señalando algunos indicios, más o menos significativos, añade: «En el espacio, la vida y la actividad del Bautista se desarrollan en el mismo desierto de Judá y en sus inmediaciones, es decir, en la misma área, en que se mueve la Comunidad de Q...» (ib.). «En el tiempo y en el espacio, Juan el B. se halla muy cerca de Q. Sin embargo, en los documentos de Q. no se nombra para nada al Bautista...» (p.255). Por lo demás,

son realmente interesantes las observaciones que hace el autor a continuación sobre las semejanzas y aun coincidencias de las costumbres de Q. y la vida de Juan el Bautista

2) Algo semejante, en segundo lugar, afirma el autor sobre el siguiente epígrafe: *Jesús de Nazaret y Q.* En este punto, ante todo, el principio de la vida pública de Jesús y el «sentido mesiánico-escatológico del desierto», presentando la vida y la obra de Cristo bajo el signo de la lucha contra el demonio o principio del mal, es decir, sobre la base de una especie de esquema dualista, muy similar al esquema de Qumrán. Nota luego la diferencia esencial entre los dos esquemas y termina comparando a Jesús de Nazaret con el Maestro de Justicia de Q., de los que especifica detalladamente las *coincidencias* (p.271) y las *diferencias* (p.275).

3) *Primitiva Comunidad cristiana y Comunidad de Q.*— En este punto, que consideramos como particularmente digno de estudio, se ponderan, ante todo, sus nombres, respecto de los cuales afirma el autor: «La afinidad existente... se manifiesta por la coincidencia de muchos de los nombres con que se designan una y otra. Los qumrâmitas se llamaban a sí mismos los «Santos de Dios», «los pobres», «los pobres de espíritu», «los hijos de la luz»... Todas estas expresiones las encontramos como nombres o notas características de la comunidad cristiana...» (p.281). En segundo lugar se habla de la mística comunitaria, que caracteriza a unos y a otros. Para ello transcribe el autor a doble columna diversas expresiones similares de los «Hechos de los Apóstoles» y de la «Regla de Qumrân», que prueban su gran semejanza.

Otros puntos de semejanza entre las Comunidades cristianas y la de Qumrân aparecen: en el rito de iniciación cristiana, que es el Bautismo, y de plena participación, que es la Eucaristía, con otras prácticas similares usadas en las Comunidades de Q.; en la misma organización de las primitivas comunidades cristianas, que ofrecen cierta semejanza con las de Q.; pero, sobre todo, en el parecido que presentan la vida solitaria y el monacato cristiano con el ascetismo de los esenios de Qumrân.

4) De gran significación es igualmente el tercer punto, sobre *el Q. y San Pablo;* puesto que afirma el autor, que los paralelismos más estrechos entre el Q. y el cristianismo se encuentran precisamente en San Pablo, así como también en S. Juan Evangelista y en la célebre y discutida «Epístola a los Hebreos». El examen de dos importantes perícopas de las Epístolas de San Pablo (I y II a los Corintios); el concepto de S. Pablo sobre la justificación por la fe; la esperanza en la justicia de Dios, la nueva creación y el Templo Comunidad, encuentra ideas muy semejantes en la doctrina de Q.

5) Notamos de un modo particular las observaciones que

hace el autor sobre *Qumrân y San Juan Evangelista*, donde hace resaltar la semejanza que aparece en las concepciones sobre la luz y las tinieblas, la verdad y la mentira, Jesús y Satanás. Por lo que se refiere a la *Epístola a los Hebreos*, en ella, efectivamente, es donde se señalan los más claros indicios de parentesco o semejanza con las doctrinas de Q. e incluso alguna especie de dependencia.

II. *Identificación de dos textos de San Marcos*.—De singular trascendencia juzgamos el segundo problema, que hemos anunciado como resultado de las investigaciones más recientes sobre los escritos denominados rollos de Qumrân. Es, como ya se indicó, la identificación de dos textos del Evangelio de San Marcos, debida al especialista *profesor José O'Callaghan*, S. J., de particular trascendencia por las importantes consecuencias que de ello se deducen.

El primero de estos textos, el de *Mc 6,52-53*, era ya conocido, había sido estudiado por los especialistas y estaba clasificado con la sigla 7Q5, es decir, lleva el n.5 entre los 18 papiros descubiertos en la pequeña cueva 7; pero, igual que a los demás de esta cueva, se le asignaba poca importancia. Era simplemente considerado como papiro Neotestamentario.

Por tratarse, pues, de un papiro Neotestamentario, el P. O'Callaghan, profesor del Instituto Bíblico de Roma y adjunto del Centro Borja de los Jesuitas de San Cugat (Barcelona), y juntamente director de la revista «Studia Papyrologica», trató de estudiarlo más a fondo, junto con los demás de la serie; y el resultado fue la identificación de este papiro juntamente con otro, al mismo tiempo que los demás de la cueva 7. Veamos, pues, lo que él mismo nos refiere en diversos trabajos recientemente publicados, citados en la bibliografía anterior.

Prescindiendo de otras notas similares del autor, nos referiremos exclusivamente a tres. La primera, y como primicias de su descubrimiento, es la publicada en *Biblica*, revista oficial del Instituto Pontificio Bíblico de Roma, el año 1972 (vol.53 p.91-100). La segunda, muy poco después, en la revista «Arbor», de Madrid (1972, t.81 n.316 p.5-8). La tercera es a manera de síntesis de toda la investigación sobre los diversos papiros de la cueva 7 de Qumrân. Fue publicada en la BAC, n.353 (1974). Lo referente a los papiros de Mc 6,52-53 y Mc 4,28 se encuentra en p.44-64.

El mismo O'C. observa con especial interés, para rebatir algunas observaciones triunfalistas, que falsamente se le atribuían, y que lo que él ha presentado son hipótesis u *opiniones personales*, que las razones en que se apoyan y la decidida aprobación de eminentes especialistas le ofrecen una sólida y positiva garantía de probabilidad. Pero, aun teniendo presente esta posición moderada y eminentemente

científica, se comprende perfectamente lo que él mismo confiesa que «después de reiterados e infructuosos intentos, quedó sumamente impresionado cuando creyó descubrir en 7Q5 dos versículos de San Marcos» (Bíbl., 92).

Este sentimiento de satisfacción se completó con la identificación del 7Q6,1, que es el Mc 4,28. Por lo demás, fácilmente se comprende el motivo especial de esta satisfacción. Además de la que produce el simple hecho de comprobar, tras una serie de penosos desciframientos de letras y de combinaciones de palabras y de letras o de suplir las palabras o letras que tal vez faltan; notemos que estas dos identificaciones sobre el Evangelio de San Marcos tenían un significado extraordinario.

Para comprenderlo de alguna manera, téngase presente, ante todo, que, como él mismo expone a continuación, se admite sin dificultad la datación aproximada de estos papiros, que es entre cincuenta antes y cincuenta después de Cristo. Por consiguiente, como síntesis de lo publicado anteriormente, J. O'C. concluye en su obra más reciente (BAC, 353 p.45): «Así, pues, para nuestro papiro podemos admitir como fecha aproximada [fecha tope] la mitad del siglo I después de Cristo». A continuación añade un examen exhaustivo de cada una de las letras y palabras del papiro, con lo que llega al resultado, que sustancialmente coincide con el texto bien conocido de las modernas ediciones de San Marcos en los dos pasajes: 6,52-53 y 4,28.

Esto supuesto, podemos afirmar que estos papiros nos ofrecen, en dos pasajes muy característicos del texto de este Evangelio, el año 50 de la era cristiana como fecha en que ya estaba completamente fijado y bien determinado. Esto significa que adelantamos nada menos que un par de centurias la fecha de los manuscritos que poseíamos hasta ahora del Nuevo Testamento y en particular de este Evangelio. Más aún. Frente a las teorías o hipótesis, más o menos fundadas, de que gran parte de los Evangelios se fue completando durante los primeros siglos, deducimos de estas identificaciones que ya el año 50 estaba perfectamente fijado el Evangelio de San Marcos, uno de los que, conforme a dichas teorías, debió experimentar más adiciones.

Para que se comprenda mejor la gran significación de estas identificaciones del profesor P. O'Callaghan, añadiremos las palabras con que termina la nota publicada en «Arbor»: «En cuanto al contenido textual, notamos el final de la narración del milagro de Jesús caminando sobre las aguas y la mención de la multiplicación de los panes. Debe señalarse la actitud incrédula de los discípulos» (1972, t.81 n.316 p.7). Y a continuación añade, haciendo suya la observación de C. M. Martini: «Es un versículo típicamente marciano, perteneciente según toda verosimilitud a la redacción

definitiva de la obra. Por tanto, no puede tratarse de un *logion* suelto de Jesús o de una narración aislada de la tradición sinóptica, sino de un fragmento ya inserto en la unidad del Evangelio. Esto aumenta el interés por la identificación propuesta».

III. Estado social y moral del mundo judío [32]

Después de todo lo dicho, si echamos una mirada sobre el estado social y moral del mundo judío, veremos, ante todo, que después de un siglo de roce y contacto con el mundo grecorromano, las condiciones sociales de Israel eran muy semejantes a las que anteriormente hemos descrito del Imperio. La familia, en cambio, gozaba de mucha mayor consistencia. El padre, como en el derecho romano, gozaba de una autoridad absoluta. La mujer estaba ciertamente bajo la autoridad del marido, pero disfrutaba de más consideraciones y era más respetada. Aun entre los pueblos orientales, los hebreos eran los que trataban con más respeto a la mujer. Basta ver cómo la Virgen María aparece en las bodas de Caná como uno de los convidados. La sumisión de los hijos a sus padres era altamente recomendada y urgida en la ley mosaica, y, sobre todo, era considerada como una de las mayores bendiciones de una familia la fecundidad y abundancia de hijos.

Sin embargo, también entre los israelitas ejercían su influjo destructor las dos plagas de la familia: la poligamia y el divorcio. Permitidas por la antigua ley, habían tenido en un principio, sobre todo el divorcio, un carácter bastante restringido; mas, seguramente por el contacto con los pueblos limítrofes, en tiempo de Jesucristo había tomado proporciones alarmantes.

Las distinciones de clases estaban tan marcadas como en todos los pueblos de la antigüedad. Los hombres se dividían en libres y esclavos. Aquéllos se consideraban como los dueños, con derecho a gozar de la vida. Estos no poseían derecho ninguno y estaban expuestos a toda clase de malos tratos. La clase rica estaba representada en buena parte por la aristocracia sacerdotal de los saduceos, que, gozando del favor romano, se sentía con derecho para toda clase de exacciones y abusos. La clase pobre, aunque más favorecida por la ley mosaica de lo que solía serlo en la legislación de otros territorios, estaba expuesta a la merced de la pequeña burguesía de los fariseos, escribas y doctores de la ley, y sobre

[32] Cf. las historias generales de SCHÜRER, KITTEL, DESNOYERS, RICCIOTTI y otras obras de carácter general, como las de DÖLLINGER, FELTEN, LAGRANGE y GRANDMAISON. En particular véanse: FESTUGIÈRE, A. J.-FABRE, P., *Le monde gréco-romain*... 3 vols. (P. 1935); HOMO, L., *Nueva historia de Roma*, trad. J. TERRÁN (B. 1944).

todo a los caprichos de la aristocracia. Entre ellos abundaba mucho la miseria, tan propicia a toda clase de vicios.

La idea de la preparación del pueblo de Israel y de la plenitud de los tiempos se confirma si tenemos presente la acción benéfica de una buena selección de fieles israelitas, que guardaban en toda su pureza el espíritu de la ley y no se dejaban contaminar por los miasmas de la idolatría y de la filosofía pagana. A éstos pertenecían algunos sacerdotes, como Zacarías y Simeón; doctores y sanedritas, como Nicodemo, José de Arimatea y Gamaliel, y, finalmente, alguna gente del pueblo. Entre estos elementos se conservaba particularmente viva la expectación del Mesías, según aparece en Simeón y Ana la profetisa, y aun se desprende del modo de hablar de los escribas y fariseos.

IV. Los judíos de la dispersión [33]

Finalmente, para tener una idea completa de la preparación del mundo judío, y en particular del modo como contribuyó a la preparación general de la venida de Cristo, es conveniente recorrer rápidamente la actividad del pueblo judío fuera de Palestina, o, como otros dicen, en la diáspora o dispersión.

1. Principio de la expansión de Israel [34].—Es un hecho, en primer lugar, que los judíos en un principio se mantuvieron dentro del territorio de Palestina, y, consecuentes con el hecho de haber sido escogidos y como separados por Dios del resto de los hombres, querían guardar exclusivamente para sí el don precioso de la Revelación.

Sin embargo, con ocasión del cautiverio de Nínive (en 722 antes de Cristo) y de Babilonia (en 596 y 587 a. de C.), entraron en íntimo contacto con otros pueblos, y así, aun después de obtenida la libertad, muchos continuaron en sus respectivas residencias formando nutridas colonias judías. Estas colonias de Mesopotamia se fueron rápidamente consolidando y aumentando hasta tal punto, que formaron un centro de erudición rabínica, que produjo más tarde el *Talmud de Babilonia*. Este fue, indudablemente, el núcleo principal de población judía fuera de Palestina hasta que Ale-

[33] Acerca de la diáspora de los judíos, véanse, ante todo, JUSTER, *Les juifs...* 2 vols. (P. 1914); SCHÜRER, o.c., III 1-187; WENDLAND, *Die Hell. Röm. Kultur* (1912) pp.192s; LEBRETON, o.c., I 51s; PAKES, J., *Foundations of Judaisme and Christianity* (L. 1960); JUDAUT, D., *Les deux Israel. Essai sur le mystère du salut d'Israel selon l'économie des deux Testaments* (P. 1960); SCHOEPS, H. J., *Israel und Christenheit. Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten* (Frankfurt 1961); PURINTON, C. E., *Christianity and its judaic heritage* (N.Y. 1961).

[34] Cf. CAUSE, A., *Les dispersées d'Israel* (P. 1929).

jandro Magno, con la conquista del mundo oriental, lo incorporó a su vasto imperio helénico.

Entre los sucesores de Alejandro Magno, fueron particularmente los Diadocos los que atrajeron más activamente a los judíos. Alejandría, fundada en 332, se convirtió bien pronto en una colonia hebrea sumamente floreciente, que llegó a adueñarse del comercio de la gran ciudad. Por esto los Ptolomeos fueron sus grandes patrocinadores, y en los tres siglos que precedieron al cristianismo los judíos formaron en Alejandría un centro religioso y literario de primer orden. En él, y bajo la protección directa de los Ptolomeos. se compuso la traducción llamada de *los Setenta*.

Semejantes colonias existían en Damasco, en Esmirna, en Corinto y en otras poblaciones orientales. Antioquía de Siria, edificada hacia 300 a. de C. y capital del reino de los Seléucidas, era uno de los puntos más vitales de la vida hebrea de la diáspora. En Roma y en otras ciudades existían asimismo nutridas colonias de judíos [35].

2. **Helenismo de los judíos de la diáspora** [36].—Ahora bien, todos los judíos que vivían en la *diáspora*, los llamados *helenistas*, se sentían en tan apartadas regiones como miembros de un mismo cuerpo y formaban una ciudad cerrada, que no admitía mezclas ni infiltraciones de los demás pueblos.

Esto no obstante, no les era fácil mantenerse libres del influjo del ambiente gentil de que estaban rodeados. Así aparece en el filósofo Filón de Alejandría, contemporáneo de Cristo. Por medio de una interpretación alegórica del Antiguo Testamento, llegó a formar un conjunto más o menos armónico, un sistema filosófico compuesto de elementos judíos y platónicos, estoicos y neopitagóricos. Su método alegórico y su doctrina sobre el Logos ejerció bastante influjo en algunos teólogos cristianos [37].

3. **Influjo judío sobre el mundo pagano** [38].—Mas, por otro lado, los judíos ejercieron a su vez un influjo nada despreciable, que debemos tener muy presente, como punto esen-

[35] Harnack comunica algunos datos en su obra *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2 vols. 4.ª ed. (1942) I 1s. El calcula la población judía en Palestina en 700.000. JUSTER, o.c., I 210s, la hace subir en todo el mundo a cinco millones. Algo parecido FELTEN, o.c., I 32.

[36] Bibliografía helenístico-judaica, en STAEHLIN-CHRIST, *Griechische Literaturgeschichte*, II 2.ª ed. (1921). Véanse las obras generales de SCHÜRER, KITTEL, DESNOYERS, RICCIOTTI, JUSTER y LAGRANGE.

[37] Las obras de Filón han sido críticamente editadas por COLM-WENDLAND, 6 vols. 72 p. de índices por Leisegang (1896-1930). Pueden verse algunos estudios sobre Filón: BRÉHIER, E., *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (P. 1903); HART, *Philo and the Catholic Iudaism in the first Century*, en J. of Theol. St. 11 (1909) 251s; LEBRETON, *Histoire de la Trinité* I 178-251. En particular: SCHÜRER, o.c., III 633-716; LAGRANGE, o.c., 542-586.

[38] El proselitismo judío es tratado ampliamente por los historiadores de Israel. Véanse: SCHÜRER, III 150-187; JUSTER, I 253-290.

cial de la preparación del mundo a la venida de Cristo. Es verdad que eran relativamente pocos los que se decidían a abrazar su religión. En estos casos, que podríamos llamar conversiones completas, se practicaba la circuncisión y un baño de inmersión. Los así regenerados eran denominados *prosélitos*, los cuales abrazaban toda la ley judía y eran considerados como judíos.

Otros, en cambio, mucho más numerosos, admitían únicamente el monoteísmo y la observancia de algunas leyes, como el sábado, las disposiciones sobre la comida y lavatorios religiosos. El libro de los Hechos de los Apóstoles llama a éstos *temerosos* o *adoradores de Dios*. Entre estos núcleos de gentiles, preparados de algún modo con las ideas fundamentales de la fe cristiana, encontró el cristianismo incipiente un terreno bien preparado, como lo observaremos principalmente en la predicación de San Pablo. De este modo los judíos de la diáspora trabajaron eficazmente en la preparación del mundo para la venida de Cristo.

PARTE I

FUNDACION Y PRIMERAS LUCHAS DE LA IGLESIA (1-313)

INTRODUCCION

La Edad Antigua, que nosotros designamos como Edad grecorromana, abarca desde la fundación de la Iglesia católica hasta el año 681. La razón de este término es porque él señala el último de los grandes concilios ecuménicos, que cierran las grandes luchas cristológicas de la Iglesia, con lo que se puede dar por terminado el primer desarrollo de su dogma. Además, en el siglo VII termina el período de los Santos Padres y escritores eclesiásticos más insignes, así como también el de formación y estabilización de los nuevos Estados cristianos europeos.

Por otra parte, dentro de este lapso de tiempo se distinguen perfectamente dos períodos. El primero es de lucha, crecimiento y desarrollo constante del cristianismo hasta llegar al edicto de Milán del año 313. Esta fecha señala un cambio radical en la vida de la Iglesia católica. A partir del año 313 comienza el segundo período, que es claramente de triunfo, de estabilización y de apogeo, que hacen posible la celebración de los grandes concilios ecuménicos y traen consigo el florecimiento de los grandes escritores eclesiásticos y Santos Padres, del Papado y de todas las instituciones eclesiásticas.

Por lo que se refiere al primer período en particular, diremos, para caracterizarlo, que en él la Iglesia católica, en su primer avance y crecimiento hasta llegar a su perfecto desarrollo, tuvo que mantener una múltiple y encarnizada lucha. Primero tuvo que vencer las dificultades que le oponían los judíos, en cuyo ambiente había nacido y entre los cuales tuvo su primer desarrollo. Luego hubo de mantener una batalla de vida o muerte contra los poderes del Imperio romano, los cuales, guiados por el odio y por los prejuicios populares, y sobre todo por los prejuicios del Estado, trataron con su inmenso poder de ahogar a la naciente Iglesia.

El tercer enemigo era la conjuración de la filosofía antigua junto con la religión pagana, que, al ver desaparecer su prestigio, trataron de reorganizarse y levantaron toda clase de obstáculos al progreso del cristianismo. Finalmente, el cuarto enemigo, el más peligroso de todos, procedía de su mismo seno. Eran algunos hijos díscolos o disidentes, los

herejes y cismáticos, que trataron de torcer el camino de la Iglesia católica dando interpretaciones falsas a la doctrina de Cristo o negando la sumisión a la autoridad jerárquica.

Frente a todos estos enemigos, la Iglesia católica no sólo salió victoriosa, sino que fue creciendo sin cesar, mientras oponía a las armas de la violencia y persecución sangrienta la constancia de sus confesores y de sus mártires; a las armas de los intelectuales o filósofos paganos, la clarividencia y la entereza de sus apologetas y teólogos, y a los embates de los herejes, la fortaleza, perseverancia y acierto de sus pontífices, doctores y concilios. Con esto se fue desarrollando no sólo territorial y numéricamente, sino sobre todo interiormente, reforzando y completando su jerarquía, organizando su liturgia y la práctica de los sacramentos, creando nuevas instituciones y un nuevo género de vida social desconocido del mundo antiguo.

De este modo, ya en este primer período, a pesar de su insignificancia inicial, no obstante las múltiples batallas en que se vio empeñada y la mucha sangre cristiana que hubo de derramarse, la Iglesia católica vio surgir de su seno los primeros escritores, los Padres Apostólicos, los polemistas y los grandes doctores y escuelas del siglo III. Aun sin haber llegado al triunfo y florecimiento del período siguiente, el cristianismo llegó en el primero a cierta madurez y a una robustez tal, que lo hicieron capaz de apoderarse del Imperio romano y ser en adelante el director de los pueblos y portador y propulsor de la cultura y civilización.

PERÍODO A

LOS TIEMPOS APOSTOLICOS (1-100) [1]

CAPITULO I

El fundador y la fundación de la Iglesia [2]

Al llegar la plenitud de los tiempos, vino el Hijo de Dios al mundo y estableció la Iglesia, de cuya historia nos ocupamos aquí. Si Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, es el punto céntrico de toda la Historia, es evidentemente, por lo que se refiere a la Iglesia, su fundamento y su parte sustancial.

Por esto, la Historia de la Iglesia debería comenzar por una exposición de la vida de Cristo, o al menos de los rasgos más trascendentales de la misma. Sin embargo, es tan fecunda esta vida, aun circunscrita a lo que de ella nos refieren los evangelistas, que exigiría mucho más espacio para darla a conocer de una manera suficiente. Así, pues, el historiador de la Iglesia debe contentarse con proponer los hechos y la doctrina de Jesucristo que tienen relación con el establecimiento de la Iglesia, o en otras palabras, el modo como Cristo fue preparando y, finalmente, fundó aquella institución que debía ser depositaria de sus enseñanzas y tabla de salvación de los hombres.

[1] Además de las obras de carácter general, véanse: BEURLIER, E., *Le monde juif au temps de Jésus-Christ et des Apôtres* 2 vols. (1900); BONSIRVEN, J., *Les idées juives au temps de Notre-Seigneur* (P. 1934), en BiblCathScRel; ID., *Les espérances messianiques en Palestine au temps de Jésus-Christ*, en NouvRevTh 60-61 (1933-34); ID., *La théologie du judaïsme rabbinique* 2 vols. (P. 1931); LEBRETON, J., *Le mond juif*, en *Histoire de l'Eglise*, por FLICHE-MARTIN, I pp.26s; MACKINGEN, J., *From Christ to Constantin. The rise and growth of the early Church* (b. a. D. 30 to 337) (L. 1936); ERRANDONEA, J., *El primer siglo cristiano. Documentos*, trad. del griego e introd. (M. 1947); BARNES, E. W., *The rise of Christianity* (L. 1947); PIGANIOL, A., *Histoire de Rome* 2.ª ed. (P. 1946); HOMO, L., *Le siècle d'or de l'Empire romain* 2.ª ed. (P. 1947); RAHNER, H., *Griechische Mythen in christlicher Deutung* 2.ª ed. (Zurich 1957); BULLOUGH, S., *The Church in the New Testament* (L. 1958); SIMÓN, J., *El cristianismo. Orígenes* (B. 1958); VAN DER MEER, F.-MOHRMANN, CR., *Atlas de l'Antiquité chrétienne*. Trad. del holandés (P. 1960).

[2] Véanse en primer lugar las obras citadas en la nota precedente. Además, pueden consultarse: DÖLLINGER, I., *Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung* 2.ª ed. (1886); RAMSAY, W. M., *The Church in the Roman Empire before a. D. 170* 4.ª ed. (L. 1895); BOISSIER, *La fin du paganisme* 2 vols. 2.ª ed. (P. 1898); SEMERIA, G., *Venticinque anni di storia del cristianesimo nascente* (R. 1900); LE CAMUS, *Origines du christianisme. L'oeuvre des Apôtres* 3 vols (P. 1905).

I. Jesucristo, figura palpitante de la Historia[3]

1. Realidad de la existencia de Jesucristo.—Ante todo, es un hecho incontrovertible que Jesucristo existió y que no se trata de ninguna clase de ficción, comparables con las de tantos personajes mitológicos de la antigüedad. Esta cuestión ni siquiera valdría la pena de conmemorarla, a pesar de que algunos que se llaman críticos e historiadores, como Jensen y Drews, han pretendido darle autoridad y aun han encontrado eco en algunos sectores racionalistas. Su absoluta falta de consistencia nos evitaría incluso la molestia de ocuparnos de un asunto cuyo solo enunciado escandaliza a los oídos creyentes. Mas, para que nadie crea que rehuimos ninguna cuestión, por muy delicada que sea, y que la verdad puede hacer daño a la verdadera historia de la Iglesia, sólo diremos que la realidad de Cristo en su vida mortal es algo tan cierto y palpitante como puede serlo la existencia de los hombres más bien atestiguados de la Historia.

El testimonio de los evangelistas, de los Hechos de los Apóstoles y de las Epístolas de San Pablo, cuya autenticidad se prueba con argumentos ciertísimos, basta con absoluta

[3] Entre la abundancia de bibliografía sobre la persona de Jesucristo, véanse: Fouard, *La vie de N. S. Jésus Christ* 13.ª ed., 2 vols. (P. 1901); Murillo, L., *Jesucristo y la Iglesia romana* 3 vols. (M. 1893-1902); Lagrange, *L'Evangile de N. S. Jésus-Christ* (P. 1928); Grandmaison, L. de, *Jésus-Christ. La personne, son message, ses preuves* 2 vols. (P. 1928), trad castell., 2.ª ed. (B. 1941); Lebreton, J., *La vie et l'enseignement de Jesús Christ, N. S.* 2 vols. (P. 1931), trad. castell., 2 vols. (1948); Id. en Fliche-Martin, *Hist. de l'Eglise* I 63s; Fillion, L. Cl., *Vida de N. S. Jesucristo*, trad. castell., 2 vols. (M. 1942); House, R., *Cristo Jesús; su vida según los documentos más modernos* (Santiago de Chile 1943); William, *Vida de Jesús*, nueva ed. cast. (1946); Ricciotti, J., *Vida de Jesucristo*, traducción castell., 2.ª ed. (B. 1946); Prat, F., *Jésus-Christ. Sa vie, sa doctrine, son oeuvre* 2 vols. (P. 1933), trad. cast., 2 vols. (Méjico 1948); Goudier, A., *Vida pública de N. S. Jesucristo* 2 vols. (Buenos Aires, s.a.); Caine, H., *La vita di Gesù Cristo* 2 vols. (Milán 1947); Salgado, P., *Vida de Jesús*, trad. cast. (M. 1946); Almazán, D. M., *Jesús de Nazaret*, con inclusión íntegra de las fuentes evangélicas (B. 1946); Babaré, P. H., *Jésus notre Sauveur* (Ottawa 1949); Felder, H., *Jesús de Nazaret* (Buenos Aires 1949); Glover, T. R., *The Jesus of History* (L. 1949); Guitton, J., *Le problème de Jésus* 2 vols. (P. 1953); Brancati, B., *The life of Chrit* (L. 1952); Fernández, A., *Vida de Nuestro Señor Jesucristo* 2.ª ed. en BAC (M. 1954); Andrews, S. J., *The life of Our Lord* (Grand-Rapids 1954); Church, L. F., *The life of Jesus* (L. 1956); Castrillo, T., *Jesucristo, Salvador*, en BAC, 162 (M. 1957); Mauriac, F., *Vida de Jesús*. Trad. de F. Oliver-Brachfeld (B. 1957); Brillet, G., *Le Sauveur* 2 vols. (P. 1956-1957); Guitton, J., *Jesús* (Perspectivas). Trad. por C. Ruiz Garrido (M. 1958); Sheen, F., *Vida de Cristo*. Trad. por J. Godó Costa (B. 1959); Bultmann, R., *Jesus Christ and mythology* (N.Y. 1958); Hooker, M. D., *Jesus and the Servant* (L. 1959); Grundmann, W., *Die Geschichte Jesu Christi* 3.ª ed. (Berlín 1961); Nisin, A., *Histoire de Jésus* (P. 1961); Ferrabino, A., *Cristo* (R. 1962); Cabodevilla, J. M., *Cristo vivo, Vida de Cristo y vida cristiana*: BAC n.232 (M. 1963); Farrar, F. W., *The life of Christ*. Nueva ed. (L. 1963); Jomier, J., *La vie du Messie* (P. 1963); Gauthier, P., *El Evangelio de la justicia y de los pobres*: Col. Hinneni, 100. Trad. por L. Bittini (Salamanca 1969); Blinzler, J., *Der Prozess Jesu*. 4.ª ed. (Ratisbona 1969); Valtierra, A., *Jesucristo nuestro contemporáneo*. Presencia vital de Jesucristo en nuestro mundo (M. 1970); Cerfaux, L., *Jesús en los orígenes de la tradición*. Para una historia de Jesús. Trad. por L. de Aguirre: Temas bíblicos (Bilbao 1970); Reumann, J., *Jesus in the Church's Gospel*: Modern scholarship and the early surces (L. 1970); Margerie, B. de, S. J., *Le coeur de l'agneu* (P. 1971); Wells, G. A., *The Jesus of the early Christians* (L. 1971); Sikes, S. W.-Clayton, J. P., *Christ, faitz and history* (Cambridge 1972); Läpple, L., *Jesus von Nazareth*. Kritische Reflexionen (Munich 1972); Blank, J., *Jesus von Nazareth*

suficiencia para probar la realidad de Jesús. Como a nadie se le ocurrirá hoy día negar la existencia de un Cicerón, de un Séneca, de un emperador Trajano y de tantos otros personajes atestiguados por los que los vieron u oyeron hablar, con mayor razón debemos afirmar de Cristo que, a juzgar por los documentos de los que vivieron y trataron con él o pudieron tratar con sus discípulos, sería insensato desde el punto de vista histórico negar su existencia.

Y esto tanto más cuanto que no son solamente sus discípulos y amigos, sino los mismos paganos, los que dan testimonio explícito de su realidad histórica. Así, Tácito, en el siglo I, al referir la persecución de Nerón, habla del ajusticiamiento de Cristo por Pilatos; Plinio el Joven, hacia el año 112, en una carta al emperador Trajano, supone su existencia; y Flavio Josefo designa a Santiago el Menor, bien conocido como obispo de Jerusalén, como hermano (primo) de Jesús [4].

Dejando, pues, a un lado esta cuestión, que sólo el prejuicio sectario y nunca la verdadera ciencia histórica puede promover, podemos afirmar respecto de la actividad de Jesucristo, como proclamaba San Pablo el año 60 ante el rey Agripa, siendo prisionero del procurador romano: *Bien lo sabéis todo* (lo referente a Jesús), *pues estos acontecimientos*

Grünewald Materialbücher, 3 (Maguncia 1972); GRILLMEIER, A., *Le Christ dans la tradition chrétienne*, 61-451 (P. 1973); BLANK, J., *Jesús de Nazaret*. Historia y mensaje. Trad. por A. FIERRO (M. 1973); *Die Frage Nach Jesus*, por A. PEUS, etcétera (Gratz 1973); BOUYER, L., *Fils Eternel*. Thélogie de la Parole de Dieu et Christologie (P. 1974).

[4] Por lo que se refiere a la vida humana y a la existencia histórica de Jesucristo, véanse: BUYSSE, P., *Jesús ante la crítica. Su existencia*, etc. (B. 1930); LEPIN, M., *Le Christ. Jésus. Son existence historique et sa divinité* (P. 1929); ID., *Le problème de Jésus* (P. 1936) en La Vie Chrétienne; PINARD DE LA BOULLAYE, H., *Jésus et l'Histoire* (P. 1929); MACKINNEN, J., *The historic Jesus* (L. 1931); RODRÍGUEZ, C., *¿Ha existido Jesucristo?* (El Escorial 1933); RANCOURT, G. DE, *La vérité sur Jésus-Christ de Nazareth* (P. 1935); KLEIN, F., *La vie humaine et divine de Jésus-Christ Notre Segneur* (P. 1933); MC COWN, C. C., *The search for the real Jesus* (N.Y. 1940); KNOX, J., *The man Christ Jesus* (Chicago 1941); LEAL-MORALES, J., *Jesucristo, Dios-Hombre* 2 vols. (B. 1942); QUOIDBACH, TH., *Le Christ cet inconnu. D'après les derniers découvertes archéologiques*... 2 vols. (Bruselas 1947); CURSAC, G. DE, *Les dates exactes de la vie du Christ* (P. 1947); ISAAC, J., *Jésus et Israel* (P. 1948); MANASSERO, A., *Ecce Homo. Storia del processo di Gesù* (Milán 1952); STRAMANN, Fr. M., *Jésus-Christ et l'Etat*. Trad. del alemán (P. 1952); BERKOUWER, G. C., *The person of Christ* (Grand Rapids 1954); PÁRAMO, S. DEL, *La persona de Jesús ante la crítica liberal, protestante y racionalista* (Santander 1956); GRANDMAISON, L. DE, *La personne de Jésus et ses témoins*, nueva ed., en Verbum sal. (P. 1957); TAYLOR, V., *The person of Christ* (L. 1958); SENARDENS, J. DE, *La personne et l'oeuvre de Jésus-Christ* (Ginebra 1958); ROBINSON, J. M., *A new quest of the historical Jesus*, en Studies en Bibl. theology (L. 1959); BULTMANN, R., *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum histor. Jesus* (Heidelberg 1960); GARCÍA CORDERO, M., *Jesucristo como problema. Los grandes interrogantes en torno al Hombre-Dios:* Agnus. Publicaciones bíbl. S. Esteban (Salamanca 1961); *Der historische Jesus und der Christ unseres Glaubens*, ed. por K. Schubert (Frib. de Br. 1962); ZAHRNT, H., *The historical Jesus* (L. 1963); ZEDDA, S., *I Vangeli e la critica oggi*. 2 ed. Il Gesù della Storia: Verba vitae, 31 (Turín 1970); TRILLING, W., *Jesús y los problemas de historicidad*. Trad. por C. RUIZ GARRIDO (B. 1970); HERMANN, L., *Chrestos. Témoignages païens et juifs sur le Christianisme au premier siècle* Col. Latomus, 109 (Bruselas 1970); de los Evangelios a Jesús histórico. *Introducción a la Cristología*, por J. CABA, S. J.: BAC, 316 (M. 1971); ANDERSEN, C., *The historical Jesus*. A continuing cuestion (Grand Rapids 1972); STRUBE, G., *Wer war Jesus von Nazareth?* Die Erforschung seiner historischen Gestalt (Munich 1972); PATSCH, H., *Abendland und historischer Jesus:* Calwer Theol. Monogr. Ser., A, 1 (Stuttgart 1972).

no han sucedido en un rincón del mundo[5]. Efectivamente, los hechos de la vida de Cristo son bien públicos y conocidos y no pueden ocultarse a quien desea sinceramente conocer la verdad.

2. Fecha exacta de su nacimiento[6].—Pero si la existencia en general y la actividad bienhechora de Cristo son claras y patentes, hay diversas cuestiones en su vida que han sido objeto de acalorada discusión y, por otra parte, ofrecen particular interés para la Historia. A ellas pertenece, en primer término, la fecha exacta de su nacimiento. Parece no debería existir duda ninguna sobre ello, pues siendo el principio de la era cristiana el año del nacimiento de Cristo, que coincide con el 753 de la fundación de Roma, deberíamos darnos ya por satisfechos. Pero hay razones convincentes para poner en duda la exactitud de esta fecha, y sobre ellas precisamente versa esta cuestión.

Efectivamente, al establecerse el cristianismo en medio del Imperio romano, los cristianos, siempre en aumento, usaban en sus cálculos históricos los mismos sistemas generalizados entre los romanos, sea la fecha de los cónsules reinantes, sea la de las olimpíadas griegas, sea el año preciso desde la fundación de Roma. Mas, habiendo desaparecido el Imperio romano, mientras el cristianismo iba adquiriendo una consistencia cada vez mayor, sintieron la necesidad de tomar como punto de partida el año del nacimiento de Cristo, y por esto uno de los hombres más eruditos de su tiempo, el monje *Dionisio el Exiguo,* después de pacientes investigaciones y cálculos, el año 526 señaló como fecha del nacimiento de Cristo el 753 *de la fundación de Roma.* Este año, pues, fue tomado como primero de la nueva *era cristiana,* que, no sin vencer graves dificultades, fue introduciéndose poco a poco en las diversas cancillerías y en el pueblo cristiano, hasta quedar generalizada en todas partes a fines de la Edad Media. Esta era es la que usamos en nuestros días.

Pero, examinando más detenidamente las cosas, resulta que el cálculo de Dionisio el Exiguo es inexacto, y así, el año del nacimiento de Cristo fue en realidad cuatro o cinco antes del que él señaló. Esto se ve claramente con las siguientes sencillas observaciones:

Conforme a los datos que nos transmite Flavio Josefo[7], Herodes el Grande murió el año 750 de Roma. Ahora bien, según refieren los Evangelios y lo confirma el historiador

[5] Act 26,26.

[6] Véanse, entre otras, las obras siguientes: LLAMAS, J., *La cronología de Jesús,* en RelCult 24 (1933) 224-389; 25 (1934) 45-50, 208-222; 26 (1924) 81-94, 210-224, etc. BOVER, J. M., *¿En qué año murió Jesucristo?,* en RazFe 103 (1933) 5-26; VILLOSLADA, R. G., *El XIX centenario... Cronología* (Bilbao 1929); JUSTINSKY, H. U., *Das Jahr der Geburt Christi* (Munich 1957).

[7] *Antiq. Iud.* 18,8,1; *De Bello Iud.* I 38,8.

Macrobio, Herodes murió poco después de la muerte de los Inocentes; por lo tanto, después del nacimiento de Cristo. Este, pues, debió de ocurrir antes del año 750, y teniendo en cuenta el tiempo que debió transcurrir hasta la adoración de los Reyes Magos, la degollación de los Inocentes y la muerte de Herodes, puede aceptarse como más probable el 749 de la fundación de Roma como fecha del nacimiento de Cristo, es decir, cuatro años antes de nuestra era, fijada el 753.

A semejante conclusión se llega por otro camino muy distinto. Pues, según San Lucas, al ser bautizado Jesús contaba *unos treinta años*. Ahora bien, como San Juan Bautista comenzó su ministerio el año 15 del reinado de Tiberio, esto nos proporciona un punto de partida para el cálculo. En efecto, tomando el año 764 como la fecha más probable del principio del reinado de Tiberio, si añadimos los quince de la predicación de San Juan, nos encontramos que el 779 marca la fecha del bautismo de Cristo, y si El contaba entonces treinta años, nació el 749 de la fundación de Roma.

Otros cálculos hechos por algunos cronologistas e historiadores sobre la base del censo realizado por Quirino, y, sobre todo, los que se han querido fundar sobre ciertas computaciones astronómicas, tienen mucha menos consistencia y pueden verse en los que tratan particularmente la cronología de la vida de Cristo.

3. **El precursor de Cristo, San Juan Bautista.**—La figura de San Juan Bautista, como heraldo, precursor e introductor de Jesucristo, es una excelente confirmación de toda la acción de Cristo. El fue el primer anuncio inmediato de la presencia del Mesías prometido. Cuando ya hacía tiempo que Dios no visitaba a su pueblo por medio de algún profeta, apareció de repente el mayor de todos. Ya sus principios fueron maravillosos, según nos los refiere el evangelista San Lucas. Seis meses solamente llevaba de ventaja a Jesús, y ya desde muy pronto se retiró a la soledad, *donde llevaba una piel de camello y un cinturón de cuero, no comiendo otra cosa que langostas y miel silvestre* (Mt 3,4), es decir, se preparaba con insistente austeridad al ministerio para que Dios lo destinaba.

De repente aparece en las riberas del Jordán predicando la penitencia y anunciando la próxima venida del Mesías [8]. Su voz poderosa resonaba en todos los confines de Judea,

[8] La predicación de San Juan Bautista comenzó en el año 15 de Tiberio. Poco después tenía lugar el bautismo de Cristo, y unos meses más tarde, la prisión del Bautista. KRAELINS, C. H., *John the Baptist* (N.Y. 1951); ORBE, A., *El primer testimonio del Bautista sobre el Salvador, según Heracleón y Orígenes*, en EstEcl 30 (1956) 58; BRUCKBERGER, R. L., *Maria Magdalena* (Düsseldorf 1954); SAXER, V., *Le culte de Marie-Madeleine en Occident. Des origines à la fin du Moyen Âge*, en Cahiers d'Archéol. et d'Hist. 2 vols. (P. 1959).

por lo cual de todas partes acudían grandes caravanas de peregrinos que se dirigían hacia las riberas del Jordán. Allí estaba el nuevo profeta. Había conservado la austeridad del desierto; mas, respecto de los demás, tenía palabras de consuelo y subyugaba al pueblo con su predicación. Esta respondía a la expectación del pueblo de Dios. El reino de Dios se acerca. Está a punto de llegar aquel por quien han suspirado tantas generaciones, y de quien él no es digno de desatar el zapato (Mt 3,11). Tal era el primer objeto de su predicación: anunciar la próxima venida del Mesías. De ahí pasaba al segundo: preparar las conciencias para tan grande acontecimiento, y esto precisamente fue lo que desencadenó el conflicto con los dirigentes del pueblo judío.

Efectivamente, ante la proximidad de la venida del esperado Mesías, debían todos prepararse con la penitencia de sus pecados y la recepción del bautismo. Por esto, allí mismo, en las aguas del Jordán, administraba el lavatorio o bautismo, símbolo de la limpieza de corazón con que todos debían recibir al Mesías. Los pecadores más obstinados se arrepentían de corazón; muchos, sintiendo vehementes impulsos interiores, se le juntaban como discípulos o imitadores. No hacía distinción ninguna de personas. No exigía más que verdadera contrición y deseo sincero de entregarse al Salvador que iba a venir.

4. Efecto de la predicación del Bautista.—Esta predicación desató las iras de los saduceos y fariseos, quienes se consideraban como los escogidos y privilegiados. Juan los medía a todos con el mismo rasero. Ellos esperaban un Mesías conquistador, guerrero y libertador, y Juan les hablaba solamente de una renovación interior. Por esto su ira reconcentrada contra Juan el Bautista fue en aumento cuando le oían que, dirigiéndose a ellos, les decía: *Generación de víboras, ¿quién os enseñó que podréis huir* (con vuestras hipocresías) *la ira que os amenaza? Haced frutos dignos de penitencia. No digáis: Tenemos como padre a Abrahán. Pues yo os digo: Dios puede convertir estas piedras en hijos de Abrahán. La segur está ya aplicada a la raíz, y todo árbol que no lleve buen fruto será derribado y arrojado al fuego.* Y a estas palabras añadía a modo de estribillo: *Haced penitencia, pues el reino de los cielos se acerca* (Mt 3,2).

En esta forma trabajó con fogoso entusiasmo e inspiración divina el precursor Juan Bautista. El efecto producido no fue ciertamente muy extenso, pues apenas duró un año su actividad. Sin embargo, la impresión debió de ser muy intensa, como se advierte años más tarde en el modo de hablar de los judíos, que comparaban la acción de Cristo con la del Bautista. Por este entusiasmo e impresión favorable producida en el pueblo, los escribas y fariseos, no obstante

su ira reconcentrada contra él, le enviaron mensajeros para informarse de un modo autorizado sobre su misión. Bien claramente se lo manifestó él; era la voz del que clama en el desierto. Tenía por misión advertir y preparar a los hombres para el advenimiento del Mesías. El cumplimiento de esta misión le atrajo el odio de los magistrados de Israel, y su entereza en avisar al rey Herodes de su adulterio con Herodías fue ocasión de su encarcelamiento y de su martirio. Mas él no desistió un momento en el cumplimiento de su deber. Por esto, después de haber bautizado al Mesías en las aguas del Jordán, introduciéndolo así en la vida pública, y después de haberlo mostrado al pueblo de Israel con aquellas palabras: *He aquí el Cordero de Dios, que quita los pecados del mundo* (Io 1,29), se extinguió su voz con un sacrificio heroico, dejando el campo libre al Salvador del mundo. Había cumplido perfectamente su oficio de precursor.

5. **Vida pública de Cristo**[9].—La vida de Cristo, contemplada dentro de este marco de la predicación del Bautista, adquiere un relieve especial y queda en el lugar pretendido por la Providencia. El Bautista es el último de los profetas anunciadores del Mesías, y éste en su vida no hizo más que realizar la obra anunciada por los profetas y últimamente por Juan el Bautista. Por esto, aun humanamente hablando y con los documentos históricos que poseemos, Jesucristo es una figura verdaderamente palpitante de la Historia.

Su nacimiento en la cueva de Belén, sin asistencia ninguna de los hombres; la adoración rendida por los pastores, advertidos por el canto y las palabras misteriosas de los ángeles; el viaje de los sabios Magos o Reyes de Oriente, guiados por una estrella maravillosa y postrados luego a los pies del divino recién nacido; la crueldad inaudita de Herodes, que ordena la muerte de los Inocentes, con el fin de sacrificar entre ellos al temido competidor; el aviso nocturno del ángel a San José y la huida de la Sagrada Familia a Egipto para escapar a los esbirros de Herodes, y, finalmente, la vuelta de Egipto y la subsiguiente vida tranquila y pacífica en Nazaret hasta los treinta años: todo esto da

[9] Véanse, ante todo, las obras generales, en particular GRANDMAISON, LEBRETON, PRAT, RICCIOTTI, FERNÁNDEZ. Además: GOODIER, MGR. A., *The public Life of our Lord Jesus Christ* 2 vols. (L. 1931) trad. cast. citada en la nota 3; LAGRANGE, *L'Évangile de Jésus Christ* (P. 1928); OGG, G., *The chronology of the public ministry of Jesus* (Cambridge 1940); MARCHESAN, M., *Mentalidad y carácter de Jesús* (M. 1958); BONNEFOY, J.-F., *La primauté du Christ selon l'Écriture et la Tradition* (R. 1959); GUITTON, J., *El problema de Jesús*: Perspectivas 9 (M. 1960); RELTON, H. M., *Studies in Christology* (L. 1960); GUTWENGER, E., *Bewusstsein und Wissen Christi. Eine dogmatische Studie* (Innsbruck 1960); DIEPEN, H.-M., *La théologie de l'Emmanuel. Les lignes maîtresses d'une christologie*: Textes et études théol. (P. 1961); BARCLAY, W., *The mind of Jesus* (N. 1961); CHARLIER, L., etcétera, *La parole de Dieu en Jésus-Christ*: Cahiers de l'actualité relig. (P. 1961); ARNDOLFI, M., *L'insegnamento escatologico nelle parabole*: Anton. 36 (1961) 137-172; GUARDINI, R., *Das Bild von Jesus, dem Christus, im Neuen Testament* (Frib. de Br. 1962); WAINWRIGHT, A. W., *The Trinity in the New Testament* (L. 1962).

un carácter de realidad y un encanto especial, a la vez divino y humano, a la niñez y primer desarrollo de la vida de Cristo, que forma el pedestal precioso de la grandiosa obra de la Redención.

Llegado Jesús a los treinta años, dio comienzo a su predicación pública, en la que se presentó como enviado del Padre, Mesias prometido e Hijo de Dios, todo lo cual lo probó con una serie de milagros estupendos, que han quedado consignados en los Evangelios. Primero en Galilea, luego en otras regiones de Palestina y sobre todo en Jerusalén, expuso claramente la doctrina salvadora que debía regenerar al género humano.

Mas, a pesar de los milagros obrados en apoyo de sus enseñanzas, a pesar del ejemplo de su vida sin tacha y precisamente por la gran popularidad que habia alcanzado con sus curaciones de enfermos y la humildad de su predicación, dirigida al pueblo sencillo y en franca oposición con la soberbia de los doctores y dirigentes judíos, los escribas, fariseos y saduceos se mantuvieron obstinados frente a El, a quien no quisieron reconocer como Mesías. Este representaba una concepción completamente contraria a la que ellos se habian forjado. Por esto, ciegos de rencor contra un hombre, el Mesías en realidad, que echaba abajo todos sus ensueños de grandeza y ambición y constituía una reprensión constante de su conducta escandalosa, le declararon guerra a muerte, y no pararon hasta deshacerse de él con la muerte en cruz, ejecutada por el procurador romano Poncio Pilatos.

6. **Duración de la vida pública de Cristo.**—A este propósito se vuelve a plantear una doble cuestión cronológica: ¿Cuánto tiempo duró la predicación o vida pública de Cristo? En consecuencia, ¿en qué año tuvo lugar su pasión y muerte? Por lo que se refiere a la duración de la vida pública, algunos Santos Padres, apoyándose en Isaias y en los tres primeros evangelistas, denominados sinópticos, sólo cuentan un año y medio. Hay algunos también que, siguiendo la autoridad de San Ireneo y de San Jerónimo, le atribuyen dos años y medio. Pero la mayor parte de los comentadores modernos, apoyados en la autoridad del historiador Eusebio de Cesarea y multitud de Santos Padres, y sobre todo en las Pascuas que menciona San Juan y en su Evangelio, siguen la opinión tradicional de los tres años y medio.

7. **Fecha de la pasión y muerte** [10].—Tomando, pues, esta última opinión como la más probable, queda resuelta también la cuestión sobre la fecha de la muerte de Cristo. Efecti-

[10] Véanse: BRAUN, F. M., *La sépulture de Jésus. A propos de trois livres recents* (P. 1937); LEVIE, J., *La date de la mort du Christ*, en NouvRevTh 60 141-147;

vamente, según lo que antes dijimos, el año más probable del nacimiento de Cristo fue el 749 de la fundación de Roma, es decir, cuatro antes de la era cristiana. Así, pues, el año 26 de la era cristiana cumplía Cristo treinta años, y, por consiguiente, entonces empezaría su vida pública, que duraría los tres años y algunos meses, hasta el 14 o el 15 de la luna de Nisán (7 de abril) del año 30.

Para la perfecta inteligencia de esta cuestión y en confirmación del cálculo que acabamos de dar, podemos hacer las siguientes observaciones. Consta, en primer lugar, que el Salvador murió siendo procurador de Judea Poncio Pilatos, de quien sabemos, por conducto de los autores latinos, que gobernó desde el 26 al 36 de la era cristiana. Asimismo consta que la muerte de Cristo tuvo lugar en un viernes, que era el 14 o el 15 de la luna de Nisán, según lo atestigua San Juan. Ahora bien, ¿en qué años, desde el 26 al 36, cayó en viernes el día 14 o el 15 de la luna de Nisán? De los diversos cálculos que se han hecho, se desprende que fueron el año 29, el 30 (7 de abril) y el 33. Por esto, estas tres fechas son defendidas por diversos autores; pero la que parece tener más consistencia es la del año 30. Del cálculo antes indicado se deduce que esta fecha es la más conforme con los demás datos sobre el nacimiento de Cristo y duración de su vida pública.

En conformidad de esta opinión podemos añadir otro indicio importante. En cierta discusión de Cristo con los dirigentes judíos (Io 2,20), afirmaron éstos que se habían empleado cuarenta y seis años en la reconstrucción del templo. Ahora bien, el término debió ser entonces mismo, y el principio, como refiere Flavio Josefo, tuvo lugar el 734 de la fundación de Roma. Así, pues, si a los 734 añadimos 46, llegamos al año 780, el principio de la vida pública. Por consiguiente, al terminarse ésta tres años después, era el 783 de Roma, es decir, el 30 de la era cristiana.

II. Fundación de la Iglesia por Cristo [11]

Tal es la parte exterior, digámoslo así, de la vida de Cristo, que terminó con su mayor triunfo, su muerte y resurrección. Porque su persecución y muerte ignominiosa por parte

Blinzler, J., *El proceso de Jesús. El proceso judío y romano contra Jesucristo, expuesto y juzgado según los más antiguos testim.* Trad. del al. por J. Muñoz (B. 1959); Stéphane, M., *La passion de Jésus, fait d'histoire un objet de croyance* (P. 1959); Sabourin, L., *Rédemption sacrificielle. Une enquête exégétique:* Studia. Rech. de phil. et théol. par les Fac. S.J. de Montréal 11 (Brujas 1961); Barth, M., *War Christ's dath e sacrifice?:* Scotish Journ. of theol. occas. pap. 9 (Edimburgo 1961).

[11] Además de las obras generales sobre Jesucristo, véanse: Murillo, L., *Jesucristo y la Iglesia romana* 3 vols. (M. 1893-1902); Vacandard, *L'Institution formelle de l'Eglise par le Christ* (P. 1910) en Etudes de Critique et d'Hist. Rel. 2.ª serie. Véase en particular: Lebreton, J., *Jésus Christ et l'orig. de l'Eglise*, en

de los judíos entraban en los planes de la Providencia. Con el sacrificio de la cruz quedó consumada la redención del género humano, y a los tres días de su muerte, el Crucificado resucitó triunfante y glorioso, dando con esto la prueba más convincente de su divinidad. De esta manera, sus discípulos quedaron confirmados en la fe, y su obra, definitivamente afianzada en la tierra.

1. El reino de Dios predicado por Cristo.—Mas ¿cuál fue esta obra establecida por Cristo en la tierra? *La Iglesia,* que debía ser la depositaria de su doctrina y de los tesoros de sus gracias y la sociedad visible que debía cobijar a todos sus discípulos. Porque, efectivamente, frente a la idea que se imaginaban los escribas y fariseos, de un reino mesiánico temporal y lleno de grandezas, Jesús predicó un reino espiritual e interior, fundado en las virtudes sólidas, en la más estricta moral y en la más perfecta sujeción a Dios.

Por esto, como San Juan Bautista, Jesús predica la penitencia y la conversión sincera; su solicitud más íntima son los pecadores, para obtener su conversión y conducirlos al verdadero reino de Dios; todos sus esfuerzos van encaminados a la verdadera compunción del corazón, a la humildad

FLICHE-MARTIN, *Hist. de l'Egl.* I 74s. y la bibl. allí citada; BULL, N. J., *Jesus and his teaching* (L. 1952); STEWARD, J. S., *The life and teaching of Jesus Christ*, nueva ed. (L. 1952); ACKERMANN, H., *Jesus, seine Botschaft und deren Aufnahme im Abendland* (Gotinga 1952); BATTEN HOUSE, H. M., *Christ in the Gospels* (N.Y. 1952); WATERMANN, L., *The Religion of Jesus* (N.Y. 1952); SHOEPS, H. J., *Jésus et la loi juive*, en RevHistPhilRel 33 (1953) 1s; MAUSON, T. W., *The Servant-Messiah* (L. 1953); GIRARD, L., *Le cadre chronologique du ministère de Jésus* (P. 1953); GOGUEL, M., *Jésus et les origines du Christianisme* 2 vols., en Bibl. histor. (P. 1955); STRAWSON, W., *Jesus and the future life. A study in the Synoptic Gospels* (L. 1959); SEITZ, O. J. F., *One body and one spirit. A study on the Church in the New Test.* (Greenwich 1960); SCHNACKENBURG, R., *Gottesherrschaft und Reich...* 2.ª ed. (Frib. de Br. 1961); ID., *Die Kirche im Neuen Test.:* Quaestiones disputatae 14 (Frib. de Br. 1961); MOSCHNER, F. M., *Le parabole del Regno. Istituzione e dottrina della Chiesa nel Vangelo* (Alba 1961); MINEAR, P. S., *Images of the Church in the New Test.* (L. 1961); KNOX, J., *The Church and the reality of Christ* (N.Y. 1962) KESSLER, H., *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu.* Eine traditionsgeschichtl. Untersuchung: Themen und Thesen der Theologie (Düsseldorf 1970); WILSON, W. R., *The Exekution of Jesus.* A judicial, literary and historical investigation (Nueva York 1970); LEÓN-DUFOUR, X., *Résurrection de Jésus et message pascal:* Col. Parole de Dieu (P. 1971); MERXEN, W., *Die Auferstehung Jesus von Nazareth:* Gütersloher Taschenb., 66 (Gütersloh 1972); FOURNET, CH., *Teología de la Iglesia:* Col. Veritas et Justitia, 6 (Bilbao 1970); PIERRE, CH., S. J., *L'Eglise, Sacrement du Monde* (Malinas 1960); MYSTERIUM KIRCHE *in der Sicht der theologischen Disziplinen.* 2 vols. (Salzburgo 1962); GUILLOU, M. T., *Le Christ et l'Eglise.* Théologie du Mystère (P. 1963); CASEL, O., *Misterio de la Iglesia.* Comunidad de todos los redimidos en Cristo. Trad. por I. OÑATIBIA (M. 1964); CONGAR, Y. M. J., *Santa Iglesia:* Ecclesia 11 (B. 1965); GARCÍA SALVE, S. J., etc. *Comentario eclesial a la «Ecclesiam suam»* (Bilbao 1965); EL PUEBLO DE DIOS. *Instr. de Sociol y Pastoral* (B. 1965); HAMER, J., *La Iglesia es una Comunión:* Col. Ecclesia, 12 (B. 1965); BALTHASAR, U. VON, *Wer ist die Kirche?* (Frib. de Br. 1965); RAHNER, C., *Estructuras de la Iglesia.* Trad. por P. DARNELL (B. 1965); RATZINGER, J.-SCHWEIZER, L., y otros, *Kirche heute* (Bergen-Engheim 1965); BARAUNA, G., O.F.M., *La Iglesia del Vaticano II.* Estudio en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia. 2 vols. (B. 1966); ADOLFI, P., *La Iglesia es algo distinto.* Trad. del inglés por P. CARRASQUER (Buenos Aires 1966); HÖLBÖCK, F.-SARTORY, TH., etc., *El misterio de la Iglesia.* Fundamentos para una eclesiología. 2 vols. (B. 1966); NICOLÁU, M., etc., *La Iglesia del Concilio.* Comentarios a la Constitución «Lumen gentium»: Bibl. Mensajero, 6 (Bilbao 1966); CONGAR, Y.-PEUCHMAURD, M., O.P., *L'Eglise dans le monde de ce temps.* Comentarios a la Const. Past. «Gaudium et spes»: **Unam Sanctam,**

de espíritu, a los pobres y sencillos. Ya se ve cuán directamente opuesto era este concepto del reino de Dios al de los escribas y fariseos. Tan profundamente metida estaba entre los judíos la idea de un Mesías y un reino de Dios exterior, nacionalista y brillante, que aun entre los mismos discípulos aparece continuamente, como se ve en los que, aun después de la muerte y resurrección de Jesús, esperaban una renovación de la grandeza de Israel.

Consecuentemente con esta idea de su reino, Cristo imponía también preceptos y condiciones de carácter interior y moral, más bien que prácticas exteriores. Mientras los fariseos multiplicaban sus prescripciones y sólo daban importancia al cumplimiento exterior de la ley, Jesús insiste en que el espíritu es lo que da vida, y la intención lo que presta valor a las acciones. Sin embargo, no debe pensarse que El quiere abolir la ley. Su objeto es completarla. Por esto resume todos los preceptos en el amor de Dios y del prójimo. El amor de Dios, que es la conformidad más perfecta de la voluntad humana con la divina, de donde brota la confianza en su providencia y las relaciones de hijos para con su Padre. La paternidad de Dios forma, pues, la base del reino de Dios en las almas. De ahí brota asimismo el amor al prójimo,

ns. 65a, b. c. (P. 1967); MORERO, *La Iglesia ante el futuro*. Trad. del ital. por G. SCOTTO (1967); LAMBERT, O. P., *La nouvelle image de l'Eglise*. Bilan du Concile Vatican II (P. 1967); USEROS, M., *La Iglesia, novedad contemporánea*. Iniciación a la Eclesiologia del Vaticano II (Bilbao 1967); LUBAC, H. DE, *Paradoja y misterio de la Iglesia*: Col. Hinneni, 75 (Salamanca 1967); BARAUNA, G., *La Iglesia en el mundo de hoy* (M. 1967); ENRIQUE TARANCÓN, CARD. VICENTE, La *Iglesia del Posconcilio*: Col. Hinneni, 73 (Salamanca 1967); PIÑEIRO, F. A., *La Eclesiologia Juanea*: AnalGreg., 168 (R. 1968); KÜNG, Hans, *La Iglesia*. Trad. de D. RUIZ BUENO: Bibl. Herder, 113 (B. 1968); ID., *Sinceridad y verdad*. En torno al futuro de la Iglesia: Lecturas de Teol. 4 (Granada 1969); REVILLA, F., *La Iglesia en su hora atómica* (B. 1968); HASSENHÜTTEL, G., *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche*: Oekumen. Forsch. I. Abt., 5 (Frib. de Br. 1969); BLASIC, W., *Kirche Gottes-Kirche der Menschen* (Munich 1969); REINERT, W.-CONGAR, Y., *La Iglesia, el acontecimiento salvifico de la comunidad cristiana*. Trad. del alemán (M. 1969); MYSTERIUM SALUTIS, *Manual de Teologia como historia de la salvación*, IV, 1; LUBAC, H. DE, *L'Eglise dans la crise actuelle* (P. 1969); VERGÉS, S., S. J., *La Iglesia, Esposa de Cristo*: Bibl. teol. Balmesiana, 4 (B. 1969); CONGAR, Y., *Esta es la Iglesia que yo amo*. Trad. por A. BENETTO TORRES (Salamanca 1969); ID., *L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique*: Mysterium Salutis, Dogmatique de l'Histoire du Salut, 15 (P. 1970); L'ESPRIT SAINT ET L'EGLISE, *L'avenir de l'Eglise et de l'oecumenisme*. Actes du symposion de l'Acad. des Sciences relig. (P. 1969); MCKENZIE, J. L., *The Roman Catholic Church*: Hist. of Rel. Series (Nueva York 1969); MÜHLEN, H., *Die Kirche als das Mysterium der geistesgeschichtl. Identität des Heiligen Geistes und der Christen*. 3.ª ed. (Munich 1968); MARITAIN, J., *De l'Eglise du Christ*. La personne de l'Eglise et son personnel (Brujas 1970); HORTELANO, A., *La Iglesia del futuro*: Verdad e imagen, 19 (Salamanca 1970); BOUYER, L., *L'Eglise de Dieu, Corps du Christ et temple de l'Esprit* (P. 1970); HOLBÖCK, F., *Dilexit Ecclesiam*. Documente der Kirchen. und Papsttreue (Salzburgo, Munich 1970); RAHNER, K., *Handbuch der Pastoraltheologie*, I, 2: Die Kirche, p.121-232 (Frib. de Br. 1970); NEUNER-ROOS, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehverkündigung*, 8.ª ed., por RHANER (Ratisbona 1971); HÄRING, H.-NOLTE, J., *Diskussion um Hans Küngs «Die Kirche»*: Kleine Oekumen. Schriften (Frib. de Br. 1971); HORST, P., *Umstrittene Fragen der Ekklesiologie* (Ratisbona 1971); RATZINGER, J., *El nuevo pueblo de Dios*. Esquemas para una Ecclesiología. Trad. por D. RUIZ BUENO: Bibl. Herder, Secc. Teol. Filos., 101 (B. 1972); MARTÍN DESCALZO, J. L., *La Iglesia, nuestra hija*: Col. Hinneni, 114 (Salamanca (1972)); HÄRING, H., *Kirche und Kerygma*: Okumen. Forsch. I, Abt. 6 (Frib. de Br. 1972); RIUDOR, I., S. J., *La Iglesia de Dios, Iglesia de los hombres*, 2 vols. (M. 1972-74); FAYNEL, P., *La Iglesia*. Trad. por A. POMBO: Ministerio crist. 14, 2 vols. (B. 1974).

como hermano, hijo de Dios como nosotros, y de ahí la tolerancia y aun el perdón.

Pero hay más. El reino de Dios predicado por Cristo era también *universal*. No sólo debía abrazar al pueblo de Dios, sino a todos los mortales, sin distinción ninguna entre israelitas y gentiles. Jesús quiere introducir en su reino al mundo entero. Frente al particularismo y nacionalismo judaico, Jesús predica que la paternidad de Dios es igual para con todos, y no tiene aceptación de pueblos. Todos los que hacen la voluntad del Padre, que está en los cielos, sean del pueblo y de la raza que quieran, si cumplen con las condiciones para entrar en el reino de Dios, serán contados entre sus discípulos. Para esto, antes de partirse para la gloria, después de su resurrección, les dice: *Id, predicad a todas las naciones* (Mt 28,19).

Es muy importante tener presente este universalismo del reino de Dios y de la doctrina predicada por Cristo, para contrarrestar la opinión de algunos críticos modernos, empeñados en afirmar que fue San Pablo quien dio al cristianismo su carácter universal y cosmopolita. No; Jesús mismo y, como veremos luego, San Pedro y otros apóstoles, siguiendo sus enseñanzas, marcaron ya el universalismo del *reino de Dios. San Pablo tuvo el mérito incomparable de* contribuir eficazmente y como el que más a llevarlo a multitud de pueblos del gran Imperio romano, haciendo más y más efectivo ese universalismo.

2. **El reino de Dios, sociedad visible.**—Pero este reino de Dios debía ser juntamente una sociedad visible, en la que pudieran acogerse todos los hombres. Esta sociedad es la Iglesia, caracterizada por su organización completa y por todos los elementos que la hacen visible y recognoscible a los hombres. Para establecerla de una manera perfecta y definitiva, Jesús reunió en torno suyo un buen número de discípulos, hombres y mujeres, adictos a sus enseñanzas. Entre ellos escogió un círculo más reducido de setenta y dos, y particularmente otro más íntimo de los doce, que denominó *apóstoles*, que debían ser el fundamento de aquella sociedad visible.

A este grupo de discípulos instruyó Jesús de un modo particular; mas sobre todo comunicó sus divinas enseñanzas y formó con incansable paciencia a los doce, a quienes constituyó jefes de la sociedad por él fundada, comunicó poderes especiales y encargó la dirección y administración de la misma.

Esta constitución de los doce apóstoles como fundamento jerárquico de la sociedad fundada por Cristo, por ser tan trascendental para la Iglesia, aparece en los Evangelios con particular relieve. Ellos, los doce, son enviados oficialmente

por El, como El ha sido enviado por el Padre. Por tanto, reciben la misma comisión y legación que tiene el mismo Cristo. Son, pues, sus legados y representantes. Por otro lado aparece claramente en todo el proceso del establecimiento de la Iglesia que la comunicación de poderes procede en todo de arriba abajo, no viceversa. El poder, pues, que reciben los doce para gobernar la Iglesia viene directamente de Dios.

Muy digno de notarse es igualmente el que los doce apóstoles, número que recuerda el de las doce tribus de Israel, procedían de la clase humilde; por consiguiente, carecían de especial formación. Así aparece con toda evidencia que todo su poder y la eficacia de su actividad proviene, no de medios humanos, sino de una fuerza divina. Para que ésta sea completa y superabundante, El, como enviado del Padre y Dios verdadero, les promete su perpetua protección y ayuda, les concede generosamente el don sobrenatural de hacer milagros y, sobre todo, les comunica los poderes de perdonar los pecados, administrar la Eucaristía y los demás sacramentos y ser, en resumen, los depositarios y administradores de la salud de los hombres. Todo lo que ellos hagan en el mundo por virtud de la autoridad recibida y como representantes suyos, El lo ratificará delante del Padre celestial.

3. **En torno al concepto sobre la Iglesia.**—Tal era, en términos generales, el concepto, digámoslo así, tradicional sobre la Iglesia católica, basado en la doctrina de los Evangelios, de los Santos Padres de la antigüedad, de los Concilios Ecuménicos y del mismo Magisterio de la Iglesia. En una forma semejante se proponía en los respectivos tratados «De Ecclesia» o «Teología fundamental», que se estudiaban en los Seminarios y en todas las Escuelas católicas. La Iglesia católica así concebida era considerada como la única creación de Cristo, su legítima representante en la tierra. Las demás Iglesias cristianas (las Iglesias Orientales ortodoxas, el Luteranismo, Iglesia Reformada, Anglicanismo, etc.) eran consideradas simplemente como disidentes.

a) *La Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo.*—Pero en los últimos decenios, basándose en estudios del Evangelio y de la Antigüedad cristiana, así como también en las enseñanzas de la tradición patrística, se han ido proponiendo otros conceptos, que, sin oponerse al tradicional indicado, nos ofrecen una idea más exacta y, sobre todo, más expresiva sobre lo que es la Iglesia de Cristo para los hombres. Guiados por estas nuevas concepciones, los mismos Romanos Pontífices se han puesto al frente de este movimiento, proponiendo algunos nuevos conceptos o dando particular relieve a otros, ya conocidos, de la Iglesia. Más aún. El progreso en este

punto ha llegado tan adelante, que el mismo Concilio Vaticano II ha plasmado en dos insignes Documentos conciliares verdaderamente fundamentales la concepción más completa, y aun diríamos más práctica, sobre lo que es y lo que significa la Iglesia en nuestros días.

Así, prescindiendo de algunas ideas más o menos expresivas en la renovación acerca del concepto de la Iglesia, que aparecen después de la primera guerra mundial (1914-18), señalamos como el primer progreso más significativo el redescubrimiento de la Iglesia como *Cuerpo Místico de Cristo*, idea claramente expresada por San Pablo. A ello contribuyó eficazmente el hecho, bien ponderado por algunos historiadores y tratadistas de la Iglesia, de una vuelta decidida a las fuentes. Por esto observamos en los decenios siguientes una abundante proliferación de nuevos temas eclesiásticos. Entre ellos llamamos la atención de un modo especial sobre la *promoción de los laicos dentro de la Iglesia*. En el terreno de las Misiones, aparece igualmente una mayor apertura, que se manifiesta en la novedad de que, el año 1926, son consagrados en la China los seis primeros Obispos indígenas, a los que siguieron bien pronto otros muchos en diversas regiones.

Como testimonio, y aun diríamos como consagración definitiva de este concepto de la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo, debe ser considerada la célebre encíclica *Mystici Corporis*, publicada por el Papa Pío XII el 29 de junio de 1943. El resultado fue una abundante floración de obras, en las que se glosa o se pone como base esta concepción de la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo.

b) *La Iglesia, Pueblo de Dios*.—Este espíritu abierto a nuevos conceptos sobre la Iglesia tuvo en lo sucesivo profundas consecuencias, que tienden a transformar su aspecto y sus relaciones con el mundo e incluso toda su estructuración. Por esto, casi al mismo tiempo, podemos señalar un segundo redescubrimiento. Ante la evidencia de la profunda separación entre la Iglesia y el mundo, sobre todo, el mundo pobre, sacerdotes y laicos, ansiosos de encontrar un nuevo camino para unir lo más íntimamente posible a la Iglesia con el mundo cristiano, tras largo estudio sobre las fuentes, realizaron el nuevo y definitivo redescubrimiento de la Iglesia en su realidad histórica. De este modo se descubrió y se ha presentado a *la Iglesia como el Pueblo de Dios*. Esta idea encontró eco abundante en Alemania, Francia, Bélgica, Italia, España y en todo el mundo cristiano. Así se ha manifestado, de hecho, en una abundante lluvia de toda clase de escritos, en los que se reflejan estos nuevos conceptos sobre la Iglesia.

Así, pues, podemos decir que, entre los años 1940 y 1960,

quedaron bien marcadas estas tres directrices, que presentaban a la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo, concedía a los laicos una participación casi masiva en la liturgia, al mismo tiempo que ampliaba considerablemente su participación directa y activa en las misiones; y en tercer lugar, como síntesis ideológica, se concebía simplemente a la Iglesia como Pueblo de Dios.

Este nuevo espíritu de abertura y comunicación hacia el pueblo cristiano fue plenamente confirmado, recibiendo con ello el visto bueno definitivo por el nuevo Papa Juan *XXIII* y en el que fue en éste, como en otros puntos, fiel continuador de su ideología, Paulo VI.

c) *Concilio Vaticano II: «Lumen gentium».*—Por esto, proclamado e iniciado el Concilio Vaticano II, podemos afirmar, que una de las obras más trascendentales de Juan XXIII y de este Concilio ha sido el haber fijado definitivamente el concepto actual sobre la Iglesia en estas nuevas vertientes que lo caracterizan. Así se hizo de un modo especial, amplio y casi diríamos exhaustivo en los dos Documentos fundamentales: la Constitución dogmática *Lumen gentium,* sobre la Iglesia en general, y la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual.

La primera, promulgada el 21 de noviembre de 1964, en la clausura de la tercera convocatoria del Concilio, y la segunda, el 7 de diciembre de 1965, en su cuarta y última etapa, en la misma clausura del Concilio. Son de extraordinario interés los ocho capítulos en que se divide la Constitución sobre la Iglesia, y con toda razón podemos considerarlos como poderosas columnas, sobre las que se asienta el edificio moderno de la Iglesia, fundada por Cristo. Notemos particularmente el primero, en el que se declara oficialmente a la Iglesia como *Cuerpo Místico de Cristo,* y el segundo, en el que se la proclama como *Pueblo de Dios en la tierra;* el tercero, en que establece los principios sobre *la constitución jerárquica de la Iglesia,* particularmente el Episcopado; el cuarto, en que se señala el *papel fundamental que desempeñan los laicos* en el seno de la Iglesia. A éstos siguen otros cuatro puntos de fundamental interés y como complementarios de la constitución o estructura de la Iglesia: su vocación universal a la santidad, el papel de fermento y savia, que desempeñan en ella los Religiosos, su índole escatológica y, finalmente, la significación de la Santísima Virgen María, Madre de Cristo, en el misterio de su Iglesia.

d) *La Constitución «Gaudium et spes».*—La Constitución pastoral sobre la *Iglesia en el mundo actual* es el fruto más sazonado de la profunda reflexión realizada por los Padres

del Concilio sobre la significación e ideales que deben orientar a la Iglesia de Cristo en nuestros días. Es, hasta cierto punto, un corolario o ulterior aclaración del segundo capítulo de la primera Constitución, en que se presenta a la Iglesia como Pueblo de Dios.

Efectivamente, después de una exposición preliminar sobre la situación del hombre en el mundo de hoy, se proponen con relativa amplitud las dos tesis de la Pastoral: I. *La Iglesia y la vocación del hombre;* y II. *Algunos problemas más urgentes.* En la parte I se ponderan, por un lado, la dignidad de la persona y la importancia de la comunidad humana. Por otro se señalan de un modo particular la intensa actividad humana en el mundo y la misión que tiene la Iglesia en el mundo contemporáneo. A esta primera parte de carácter general sigue la segunda, más amplia y significativa, en la que se exponen algunos problemas concretos más urgentes, todo lo cual entra de lleno en el concepto y actividades de la Iglesia. Tales son: ante todo, la *dignidad del matrimonio y de la familia,* donde se toca el palpitante problema de la fecundidad del matrimonio y del control de la natalidad. A continuación se expone la doctrina sobre el *fomento del progreso cultural;* la vida económica actual y la correspondiente colaboración de la Iglesia, y finalmente la *vida en la comunidad política.* Como toques finales de estos problemas urgentes de la Iglesia y sus miembros señalamos los tres últimos apartados: sobre la promoción de la paz, la obligación de evitar la guerra y la colaboración en mantener la comunidad internacional.

e) *Diversas concepciones sobre la Iglesia.*—Sobre estas bases se asientan todas las investigaciones sobre la Iglesia y las abundantes publicaciones que han ido apareciendo después del año 1965, en que terminó el Concilio Vaticano II. Es significativo, sobre la amplitud que ha tomado y las diversas corrientes o facetas que presentan los estudios y publicaciones sobre la Iglesia, el nutrido artículo, publicado en la moderna enciclopedia *Sacramentum mundi,* sobre la palabra *Iglesia* (vol. III, ed. esp. 388-843). Para ofrecer una abundante síntesis sobre su significación en la actualidad dividen el tema en diversas partes, que incluso son redactadas por distintos autores. Baste indicar algunas: La fundación de la I. en la perspectiva del Nuevo Testamento; los problemas de la Teología fundamental; Teología dogmática sobre la I.; la I. como misterio y sacramento de salvación; como plenitud de Cristo; como Cuerpo de Cristo; como pueblo de Dios; como reino de Dios; la I. católica y las demás sociedades; I. y misión; I. en el mundo; estructura jurídica de la I. y su constitución; Iglesias protestantes. A esta nutrida serie de diversos aspectos se añade otra de carácter sumamente inte-

resante: Iglesia y su historia; sus miembros y sus potestades; la I. primitiva y sus características; su universalidad; I. y Estado; la I. y el mundo; finalmente, las Iglesias no católicas y las Iglesias orientales.

Algo semejante encontramos en otras enciclopedias eminentemente modernas de carácter universal y especializadas en cuestiones eclesiásticas o religiosas. Así, por ejemplo: en *LexTheolK* (Lexikon für Theol. und Kirche), publicado en Friburgo de Br. por la ed. Herder en once vols. y terminada en 1968; *Kirche* (Iglesia), por Schnackenburg, R., Ratzinger, I., etc., VI, 167-300; *DiccHistEclEsp.* (publicados tres volúmenes [A-R]) (M., ConsSIC., Inst. Enrique Flórez, 1972-73, redactado por varios autores). En esta última enciclopedia se expone particularmente la historia de la I. en la España visigótica (t.2, 1117-1188).

Sin embargo, téngase presente que todos estos nuevos conceptos o nuevos aspectos o direcciones tomados por la Iglesia durante los últimos decenios se han mantenido sustancialmente dentro del margen de la doctrina católica y de la sumisión a la jerarquía competente. Solamente durante los últimos años se han podido observar, y se observan en nuestros días, algunas concepciones que por sus tendencias características podrían ofrecer algunas dificultades a la ortodoxia católica. Entre éstas han tenido particular relieve las ocasionadas por un bien conocido escritor alemán con su obra *La Iglesia*. En torno a la misma y a otras publicaciones semejantes del mismo teólogo han surgido recientemente importantes «Respuestas» o «Discusiones», promovidas en gran parte por amigos y simpatizantes (por ej., C. Rahner y Y. Congar). Sobre estas discusiones sólo indicamos en la bibliografía algunas de las obras principales.

4. **San Pedro, jefe de la Iglesia de Cristo.**—Mas para su desarrollo ulterior y para conseguir la debida unidad, al desaparecer Cristo de este mundo, la Iglesia necesitaba un jefe único, nombrado también por el mismo Cristo. Así lo hizo El efectivamente, nombrando expresamente a Simón Pedro como representante suyo y cabeza suprema de los doce y de toda la Iglesia. Con todo el lujo de imágenes, y como premio de su magnífica confesión de la divinidad de Cristo, éste le anunció que sería la piedra fundamental, es decir, la cabeza y autoridad suprema, del edificio de su Iglesia que estaban levantando; le prometió las llaves del reino celestial, es decir, el poder supremo como representante de Dios (Mt 16,16s), y más tarde, haciendo efectivas estas promesas, le otorgó el poder de apacentar los corderos y las ovejas, esto es, el rebaño entero de sus discípulos (Io 21,15s). Así, Pedro quedaba constituido vicario de Cristo en la tierra. Por esto le promete Jesús una asistencia especial, para que no vacile

su fe y pueda robustecer la de los demás. Posición prominente de jefe indiscutible de la Iglesia, que conservó Pedro, no obstante su debilidad en las tres negaciones, que lloró amargamente.

Frente a esta realidad de la primacía de Pedro, tan claramente expresada en los Evangelios y ejercida en lo que nos refieren los Hechos de los Apóstoles, bien poca fuerza deben hacernos las observaciones de todos los rebeldes a la autoridad pontificia, y particularmente de los protestantes. Ni la pretendida falta de autenticidad de los textos más decisivos, probada con toda suficiencia y negada solamente por efecto de prejuicios sectarios; ni las interpretaciones torcidas, contradictorias y forzadas de unas expresiones a las que quiere darse un sentido diverso del obvio y natural; ni mucho menos las aparentes contradicciones por parte de los apóstoles, los cuales en realidad acataron siempre la autoridad de Pedro; nada de todo esto puede cambiar ni un ápice de la realidad de los hechos que atestiguan el establecimiento por Cristo de una autoridad suprema en su Iglesia en la persona de Pedro, que luego se transmitió a sus sucesores, los Romanos Pontífices.

5. **Resurrección y ascensión de Cristo.**—De importancia decisiva para el desarrollo de la nueva sociedad fue la resurrección y ascensión de Cristo a los cielos. Efectivamente, según el mismo Cristo había anunciado, al tercer día resucitó, dando con este milagro estupendo la prueba más convincente de su divinidad, puesto que nadie fuera de Dios puede resucitarse a sí mismo. Para que este hecho produjera todo su efecto, se apareció Cristo, primero a María Magdalena y a Pedro, luego a los discípulos que iban camino de Emaús y a los doce reunidos en el cenáculo. Más tarde. durante cuarenta días siguió repitiendo estas apariciones, que tuvieron lugar principalmente en Galilea, donde permanecían los apóstoles.

Confirmados plenamente los apóstoles y cumplida ya la misión redentora de Cristo, se reunieron todos en el monte Olivete, y, con una majestad digna de Dios, se elevó Jesús a los cielos a vista de todos sus discípulos y apóstoles reunidos. Sus últimas palabras fueron de consuelo y aliento. Su ascensión al cielo era necesaria. Muy en breve les enviaría al Espíritu Santo, que les comunicaría aquella fortaleza espiritual que necesitaban para extender en todas partes el reino de Dios, su Iglesia santa. Ellos, efectivamente, se mantuvieron aquellos días estrechamente unidos en el cenáculo en torno a la Santísima Virgen, hasta que diez días después, el día de Pentecostés, descendió sobre todos el Espíritu Santo, con lo que se trocaron en otros hombres.

CAPITULO II

Pentecostés y primeras manifestaciones de la Iglesia [12]

La ascensión de Cristo a los cielos tuvo una importancia capital para la joven Iglesia. De lo que sucedió desde entonces durante los primeros decenios de su ulterior desarrollo nos ha dejado una sucinta narración San Lucas en el libro de los Hechos de los Apóstoles, que es más bien una colección de notas que una historia completa. Sin embargo, son de inestimable valor los datos que nos comunica, en los que aparece como punto céntrico durante los primeros capítulos el Príncipe de los apóstoles, San Pedro, y en los demás el Apóstol de los gentiles, San Pablo.

I. VIDA DE LA NACIENTE IGLESIA

1. Primer recuento, elección de Matías.—Un hecho llama poderosamente la atención del historiador que trata de exponer el primer desarrollo de la Iglesia. Es el crecimiento constante de aquella institución, tan pequeña en apariencia y tan desprovista de medios humanos que pudieran hacerla prosperar. Sin embargo, tenía que luchar contra dos dificultades gravísimas. La primera era el vacío inmenso que había dejado Cristo entre sus discípulos y apóstoles al partir de este mundo. Solos en medio de un ambiente hostil, los apóstoles se sentían faltos de todo apoyo humano y aun aparentemente privados de la protección que, mientras vivía, había ejercido sobre ellos el divino Maestro.

[12] La base de este capitulo la forma el libro de los Hechos de los Apostoles Véanse además: DÖLLINGER, I., *Christentum u. Kirche in der Zeit der Grundlegung* 2.ª ed. (1868); LESETRE, H., *La sainte Eglise au siècle des Apôtres* (P. 1896); FOUARD, C., *Les origines de l'Eglise, Saint Pierre* (P. 1904); LE CAMUS, *L'oeuvre des Apôtres* 3 vols. (P. 1905); DUFOURCQ, A., *Histoire de la fondation de l'Eglise* 2 vols. (P. 1909), en L'avenir du Christ vols.2-3; FAYE, E. DE, *Etude sur les origines de l'Eglise de l'âge apostolique* (P. 1900); BUONAIUTI, E., *Saggi sul Cristianesimo primitivo* (Città di Castello 1923); JACQUIER, E., *Les Actes des Apôtres* (P. 1926); BATIFFOL, P., *L'Eglise naissante et le catholicisme* 11.ª ed. (P. 1927); p.112; BOUDOU, A., *Actes des Apôtres* (P. 1933); MADOZ, J., *La Iglesia de Jesucristo. Fuentes y documentos para el estudio de su constitución e historia* (M. 1935); NICHOLS, R. H., *The growth of the Christian Church* 2.ª ed. (Filadelfia 1941); CERFAUX, L., *La communauté apostolique* (P. 1943); HOMO, L., *La nueva historia de Roma*, trad. por J. TERRÁN (B. 1944); ERRANDONEA, J., *El primer siglo cristiano. Documentos* (M. 1947); BARNES, E. W., *The rise of Christianity* (L. 1947); SIMON, M., *Les premiers chrétiens*, en *Que sais-je?* 551 (París 1952); MARSHALL, H. S. *Portrait of the Early Church* (L. 1952); DAVIES, J. G., *Deily life in the early Church* (L. 1952); SCHEPS, H.-J., *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis* (Tubinga 1956); IGLESIAS, E., *Los cuarenta primeros años de la Iglesia*. Hechos de los Apóstoles. San Lucas 2.ª ed. (México 1958); ALAMEDA, J., *Cómo era la vida de los primeros cristianos...* (Bilbao 1957); SCHUMACHER, E., *El vigor de la Iglesia primitiva. La vida nueva segun los documentos de los dos primeros siglos*. Trad. por C. RUIZ GARRIDO (B. 1957); SIMÓN, J., *El cristianismo. Orígenes* (B. 1958); DUPONT, J., *Etudes sur les Actes des Apôtres*: Lectio divina 45 (P. 1967).

A esto se añadía la segunda gravísima dificultad, que era el encontrar de parte de los judíos que los rodeaban la más absoluta incomprensión y la más enconada enemiga. Esto no obstante, aquel primer núcleo de discípulos, gracias a la protección del Espíritu Santo, fue venciendo tan graves dificultades y desarrollándose de la manera más consoladora. Pequeña era en verdad la Iglesia al partir Cristo de este mundo. Sus miembros se reducían a unas quinientas personas en Galilea y unas ciento veinte en Jerusalén. Pero ya desde el primer momento se ponen en actividad. Desde el primer día también aparece bien clara la constitución jerárquica de la Iglesia, que tiene por base a los doce apóstoles y como jefe supremo e indiscutible a San Pedro. Por esto es Pedro quien ya desde la llegada de los discípulos a Jerusalén, de vuelta de la ascensión de Cristo, al retirarse todos ellos con el fin de concentrarse en la oración, según el consejo del mismo Jesús, hasta la venida del Espíritu Santo, propuso la elección de un apóstol que llenara el hueco de Judas el traidor.

El hecho no puede ser más significativo, por cualquier lado por donde se le considere, y juntamente es indicio claro de la importancia que todos atribuían a la eficacia del Colegio de los doce apóstoles, si bien este modo de pensar desapareció bien pronto. Por esto, al proponer Pedro con palabras graves y serenas el estado en que se hallaba el Colegio de los apóstoles después de la negra traición de Judas, y la necesidad de elegir a uno que lo reemplazara, establece como condición indispensable que el elegido fuera uno de los que hubieran conversado íntimamente con Cristo. Como se presentaron dos, José y Matías, que parecían cumplir con toda perfección las condiciones exigidas, se echaron suertes sobre ellos, y la Providencia hizo recaer la elección sobre Matías, quien desde entonces completó el número de doce de los apóstoles.

2. **Pentecostés. El Espíritu Santo desciende sobre los discípulos** [13].—Diez días perseveraron los apóstoles y demás discípulos reunidos en torno de María, Madre de Jesús, y de las piadosas mujeres, en total más de ciento veinte personas. Llegado el día décimo después de la ascensión, cincuenta

[13] Véanse, además de las obras generales: WEISACKER, C., *Das apostolische Zeitalter* 3.ª ed. (1902); BOSSUET, W., *Kyrios Christos* 2.ª ed.; SCHÜTZE, A., *Mythras-Mysterien und das Urchristentum* (Stuttgart 1960); BONYER, L., *La spiritualité du Nouveau Test. et des Pères:* Hist. de la spirit. chrét. 1 (P. 1960); WÖLKL, R., *Christ u. die Welt nach dem Neuen Test.* (Wurzburgo 1961); SPICQ, C., *Dieu et l'home selon le nouveau Test.:* Lectio divina 29 (P. 1961); LINDARS, B., *New Testament apologetic. The doctrinal significance of the Old Test. anotations* (L. 1961); SCHNACKENBURG, R., *Die sittliche Botschaft des Neuen Test.* 2.ª ed.: Handbuch der Moraltheol. 6 (Munich 1962); MEINERTZ, M., *Teología del Nuevo Testamento*. Trad. del alemán por C. RUIZ-GARRIDO (M. 1962); LARCHER, C., *L'actualité chrétienne de l'Ancien Test. d'après le Nouv. Test.:* Lectio divina 34 (P. 1962).

días después de la resurrección, se oyó de improviso un ruido como de trueno que sacudió toda la casa, símbolo de que la inmensidad de Dios penetraba en ella. Luego llenóse toda la estancia como de lenguas de fuego, que flotaban por el aire y se fueron posando sobre cada uno de los presentes. Con esto quedaron todos llenos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en diversas lenguas (Act 2,1-4).

Este acontecimiento, tan sencillamente narrado por el libro de los Hechos, significa el punto de arranque de la historia pública de la Iglesia. Desde este momento los discípulos de Jesús quedaron revestidos de la virtud de lo alto y convertidos en otros hombres. Su anterior pusilanimidad, sus ideas torcidas sobre la verdadera significación del reino de Cristo, habían desaparecido. Esta efusión del Espíritu Santo, con su efecto particularísimo de robustecer la voluntad y crear en torno un ambiente de optimismo y entusiasmo era algo característico del reino mesiánico, y así estaba vaticinado por Isaías (11,2; 42,1s).

Por otra parte, no fue exclusiva de los primeros discípulos y del día de Pentecostés. El Espíritu Santo siguió descendiendo sobre multitud de cristianos, llenándolos de sus dones, como el centurión Cornelio y tantos otros, sobre los cuales impusieron las manos los apóstoles. De idéntica manera continuó después posándose sobre los cristianos, al ser invocado por la imposición de manos del obispo. Por esto podemos afirmar que este don tan precioso es juntamente el más común de la Iglesia; pues no se reserva a unos pocos escogidos, sino que se pone a disposición de todos los cristianos.

En los primeros discípulos, su efecto fue rapidísimo. Un número considerable de piadosos judíos, que se habían reunido en Jerusalén durante aquellas fiestas, al escuchar el rumor del trueno que acompañó el descenso del Espíritu Santo, acudieron presurosos al cenáculo. Había entre ellos multitud de extranjeros, procedentes de muy diversas regiones: partos, medos, elamitas, de Mesopotamia, Judea, Capadocia, el Ponto, Asia, Frigia, Panfilia, Egipto, Libia, Cirene, Roma, cretenses y árabes. Pero ¿cuál sería su estupor al advertir que los apóstoles hablaban en sus respectivas lenguas? Todos ellos, a pesar de hablar lenguas tan diferentes, los entendían perfectamente.

3. Primeras conversiones en masa [14].—Entonces, pues, inspirado sin duda por Dios y ante el estupor de aquellas multitudes, levantóse San Pedro y, en nombre de todos, les habló con la más viva emoción y entereza. Es el primer discurso de propaganda y defensa de la doctrina de Cristo.

[14] Sobre la actuación de San Pedro en los comienzos de la Iglesia, véanse: STEINMETZER, F. J., *Der hl. Petrus*, en BiblZeitfr 6 (1817) 13; GOETZ, G. G., *Petrus als Gründer und Oberhaupt der K.* (1927).

Las profecías se han cumplido. El Mesías ha aparecido. Ese Jesús a quien ellos crucificaron, y que realmente ha resucitado, como tantos testigos pueden confirmarlo, ha probado claramente su legación divina. Por tanto, todos deben someterse a su doctrina, hacer penitencia y ser bautizados.

El efecto de esta elocuencia, caldeada de entusiasmo y unción divina, fue la conversión de tres mil espectadores, que recibieron al punto el bautismo. Entre ellos había representantes de muy diversas regiones, que luego retornaron a sus respectivas tierras, donde formaron los primeros núcleos del cristianismo.

Bien pronto aumentaron los discípulos de Jesús. Los apóstoles no quedaron inactivos. La curación del cojo de la puerta *especiosa,* realizada por Juan y Pedro, y otros milagros parecidos aumentaron el entusiasmo. Un nuevo discurso de Pedro aumentó la comunidad cristiana hasta cinco mil. El Espíritu Santo seguía derramándose sobre los nuevos conversos, con lo cual el ambiente de fervor iba en aumento.

4. **Predicación de Pedro.**—Es muy digno de notarse el contenido de la predicación de San Pedro, que nos ofrecen los primeros documentos de la apologética cristiana. La idea que domina toda su argumentación es que Jesús era el Mesías tanto tiempo esperado, lo cual es probado por los testimonios clarísimos de los profetas, que hablaban de su pasión y muerte exactamente como se verificó en Jesús. Era el argumento más convincente para los judíos, sacado de las mismas entrañas de la Sagrada Escritura. A esto se añade el milagro estupendo de la resurrección, prueba irrefragable de la divinidad y mesianidad de Cristo, de la cual todos ellos eran testigos oculares.

Por esto la figura de Jesús es presentada como centro de todos sus amores, y sus enseñanzas, como el código de su conducta. El reconocimiento de Jesús como Dios y Salvador era la primera condición del nuevo renacimiento. El fundamento de las enseñanzas de Cristo era un cambio interior y una vida moral, fundada en los más elevados ideales de justicia, que el mismo Cristo había propuesto. Debía, pues, comenzarse con el *bautismo*, que significaba el perdón de todos los pecados, al que acompañaba la *confirmación*, o infusión de la gracia y dones del Espíritu Santo. Con esto quedaban los nuevos cristianos robustecidos en la fe y dispuestos a entregarse al servicio de Jesús.

5. **Vida de la naciente Iglesia.**—La predicación de Pedro y de los demás apóstoles tuvo un efecto sorprendente. No fue solamente el número muy considerable de conversiones; es el espíritu interior, el fervor religioso, una verdadera un-

ción y como ideal cristiano, lo que caracteriza los primeros años de la Iglesia.

Los recién convertidos vivían como en una familia. Amábanse todos como hermanos y como tales se trataban, y, sin que existiera precepto especial ninguno, vivían en una especie de comunidad de bienes. El libro de los Hechos de los Apóstoles nos ha conservado algunos episodios que indican a las claras la sublimidad de esta unión y caridad mutua de los primeros cristianos. *La multitud de los creyentes era un corazón y un alma* (Act 4,32). *Todos perseveraban en la doctrina de los apóstoles, en la unión, en la fracción del pan y en la oración... Todo lo tenían común* (Act 2,42).

Este rasgo de la unión y fraternidad de los primeros cristianos es tan característico, que San Lucas lo recalca una y otra vez. Por esto vuelve sobre él algo más abajo: *Ni había entre ellos quien considerase como suyo lo que poseía... Los apóstoles, con gran valor, daban testimonio de la resurrección de Jesucristo, y en todos los fieles resplandecía la gracia con abundancia. Así es que no había entre ellos persona necesitada, pues todos los que tenían posesiones o casas, vendiéndolas, traían el precio de ellas y lo ponían a los pies de los apóstoles, el cual después se distribuía según la necesidad de cada uno* (Act 4,32-35).

Estos relatos del libro de los Hechos han sido aprovechados por multitud de sectarios para sus respectivas ideologías, por lo cual es conveniente saberlos apreciar en su justo valor. Por de pronto, es una insensatez el querer ver en ellos un tipo de verdadero *comunismo*[15]. Esta suposición cae por su base si se considera que todo era enteramente voluntario, de un modo semejante al que se practica en un instituto religioso. Esto es muy diverso del comunismo socialista, impuesto a la fuerza a todos los ciudadanos y basado en la negación del derecho de propiedad.

Otros, por el contrario, suponen que estas descripciones y frases ponderativas son sueños idílicos del autor de los Hechos de los Apóstoles, más bien propios de un relato poético, que no hay que tomar a la letra. Esta concepción es completamente infundada. Pues, por una parte, consta suficientemente de la exactitud y sobriedad de los relatos de San Lucas, y por otra, es muy psicológico que sucediera así, tratándose de los principios de una obra como la Iglesia, sobre todo constando la abundancia de dones espirituales que el Espíritu Santo derramaba sobre las almas.

De hecho contemplaremos siempre con verdadero embeleso el espectáculo de aquella generación que en aras de su caridad sacrifica todos sus bienes, poniéndolos a los pies de

[15] STEINMANN, A., *Jesus und die soziale Frage* (1920). BIGELMAIR, A., en Festg. de A. Ehrhard (1922); BESKOW, P., *Rex gloriae. The kingship of Christ in the early Church* (L. 1962).

los apóstoles, al servicio de las viudas, enfermos y necesitados, en un ideal de fraternidad cristiana. Sólo en este ambiente se explica el hecho de Ananías y Safira (c.5), quienes, fingiendo entregar todo lo que poseían, se quedaron con una parte de ello, por lo cual recibieron el castigo de su falsedad, cayendo muertos repentinamente. Sólo así se comprende el estupor de todos los cristianos al conocer el hecho ocurrido y el motivo del castigo de Dios.

Precisamente por esto se hizo necesario tomar nuevas disposiciones. La distribución de los donativos y toda la dirección de la comunidad cristiana pertenecía desde un principio a los apóstoles. Mas como creciera tanto el número de cristianos y llevara tanto trabajo la administración de los bienes de todos, procedieron a la elección de *siete diáconos*, para que tomaran a su cargo todos estos ejercicios de caridad y administración temporales. Ellos, en cambio, los apóstoles, se reservaron el trabajo, más importante, de la predicación, dirección espiritual y administración de los sacramentos.

II. Primeros encuentros con los judíos [16]

1. Observancia de la ley mosaica.—En un principio, no pareció preocuparse mucho el sanedrín por el nuevo movimiento religioso de los discípulos de Cristo. A esto contribuyó, sin duda, la práctica seguida por ellos de observar escrupulosamente la ley mosaica. Efectivamente, como sus miembros eran judíos, continuaban, aun después del bautismo, asistiendo al templo y a la sinagoga, y alternaban con los demás judíos. Es verdad que, al proclamar a Jesús como Mesías, contradecían a los escribas y fariseos; sin embargo, hacían lo posible para no herir susceptibilidades.

Su vida difería notablemente de la de los judíos. Así, no sólo se diferenciaban de ellos en la fe en Jesús, a quien adoraban como a Dios, sino también en las prácticas típicamente cristianas. Tales eran principalmente el bautismo, la liturgia eucarística, denominada comúnmente *fracción del pan;* la imposición de las manos o confirmación y recepción del Espíritu Santo, y todo el conjunto de la predicación del Evan-

[16] Véanse, además de las obras generales: THOMAS, J., *La question juive dans l'Eglise à l'âge apostolique*, en RevQHist (1889) 400-460 (1890) 353-407; BEURLIER, E., *Les juifs et l'Eglise de Jérusalem*, en Rev. d'Hist. et de Litt. Rel., (1897) 1s; FREY, *Les communautés juives à Rome*, en RechScRel (1930) pp.289s.; RENGSTORF, K. H.-KORTZFLEIS, S. VON, *Kirche und Synagoge*. Handbuch der Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen. 2 vols. (Stuttgart 1967-70); GIGON, O., *Die antike Kultur und das Christentum* (Gütersloh 1966); SIMON, M.-BENOIT, A., *Le judaisme et le christianisme antique*: Nouv. Clio, 10 (P. 1968); SANDMEL, S., *The tierst christian Century in Judaisme und Christianity* (Nueva York 1969); SCHOEPS, H. J., *El Judeocristianismo*. Trad. por F. SALAZAR (Alcoy 1969); DANVILLIER, J., *Les temps apostoliques*, 1er. siècle: Histoire des Institutions de l'Eglise en Occ. 2 (P. 1970).

gelio. Pero, sin duda por la insignificancia de la nueva *secta*, los dirigentes judíos no se preocuparon de sus primeros progresos.

Mas pronto comenzó a cambiar la situación. La insistencia del apóstol Pedro, quien continuaba ensalzando a Jesús como Mesías prometido, dando testimonio público de su resurrección y estigmatizando su ajusticiamiento como horrible crimen, iba atizando el fuego en el corazón de los judíos. Algunos milagros más ruidosos, particularmente la curación realizada por Juan y Pedro en la puerta *especiosa* del templo, de la cual se siguió la conversión de dos millares del pueblo, fue la chispa que produjo el incendio. A la cabeza de los descontentos estaba el sanedrín, y en él, los saduceos, que lo manejaban.

2. **Prisión de los apóstoles Pedro y Juan.**—Mandaron, pues, prender a Pedro y Juan, autores del milagro, y los hicieron comparecer ante el sanedrín, para exigirles razón de su conducta y de la doctrina que predicaban. Es bien digna de tenerse en cuenta la conducta de Pedro en estas circunstancias. El, que poco antes no había tenido valor para confesar a Cristo delante de una simple criada, ahora, puesto en presencia de los sumos sacerdotes Anás y Caifás, proclama valientemente la resurrección y la divinidad de Jesús, a quien ellos habían ajusticiado, añadiendo luego las expresiones más atrevidas sobre su obstinación y la necesidad de reconocer a Cristo como único Salvador y Mesías (Act 4,5-12).

Es fácil de comprender la cólera que se apoderó de aquellos hombres apasionados al escuchar tan vehemente recriminación y ver con qué valentía defendían a Jesús. Pero el temor de excitar a la plebe que había presenciado el milagro de la puerta *especiosa*, y la vista del hombre curado, testimonio elocuente de la santidad de Jesús, en cuyo nombre se había realizado todo, les ataba las manos e impedía tomar ninguna medida violenta. Por esto juzgaron más prudente, por entonces, echar tierra sobre el asunto, dejando a los presos en libertad, pero prohibiéndoles predicar en adelante en nombre de Jesús. No se conformaron los apóstoles con tan injusta orden. Por esto, al serles notificada, replicaron con aquellas valientes palabras: *No podemos dejar de hablar lo que hemos visto y oído* (Act 4,20).

3. **Prisión de todos los apóstoles.**—Y, efectivamente, con renovado celo continuaron predicando la doctrina de Jesús, ellos y los demás apóstoles. El resultado no se dejó esperar. Nuevos prodigios y nuevas conversiones excitaron hasta lo sumo al sanedrín. Por esto se decidieron los sanedritas a obrar esta vez con energía. Ordenóse la prisión de los doce; pero ellos, libertados milagrosamente por un ángel, se lanza-

ron de nuevo a predicar en el templo; mas fueron apresados inmediatamente. Es verdaderamente encantadora y altamente dramática la narración que nos ofrece en este lugar el libro de los Hechos.

Presentados los doce ante el sanedrín y reprendidos ásperamente por su desacato a la autoridad del gran consejo judío, en vez de sentirse intimidados, responde Pedro en nombre de todos: *Es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres* (Act 5,29); y a continuación les echa en cara con la mayor crudeza el crimen cometido por ellos contra Jesús, y atestigua con la mayor solemnidad el hecho de su resurrección y divinidad.

La tensión iba en aumento. Pero entonces levantóse el rabino Gamaliel, uno de los hombres más venerables de su tiempo y, por otra parte, de buen corazón y sanas intenciones. La valentía de aquellos hombres rudos y sin letras le había impresionado. Los hechos ocurridos con Jesús y los milagros obrados en su nombre eran verdaderamente maravillosos. Discurrió, pues, que, si en realidad aquella obra era de Dios, eran inútiles los esfuerzos por oponerse a ella. En cambio, si no era de Dios, se desharía por sí misma. En este sentido habló en seguida a los sanedritas, los cuales se dejaron persuadir por unas observaciones tan sensatas. Sin embargo, para intimidar eficazmente a los apóstoles, los azotaron antes de darles libertad y les prohibieron terminantemente predicar la doctrina de Jesús.

Todo fue inútil. Aquellos azotes fueron el mejor acicate para estimular su celo. *Gozosos salieron de la presencia del concilio, porque habían sido hallados dignos de sufrir aquel ultraje por el nombre de Jesús. Y no cesaban todos los días, en el templo y por las casas, de anunciar y predicar a Jesucristo* (Act 5,1-42).

4. **Muerte de San Esteban** [17].—A estos primeros conatos violentos por contener los progresos del cristianismo siguió un corto período de relativa paz y bonanza. Los sanedritas, siguiendo el consejo de Gamaliel, trataron de desentenderse definitivamente de los discípulos del Crucificado. Estos, en cambio, continuaban por su parte haciendo nuevos adeptos. El nombramiento de los siete diáconos dejó a los apóstoles más libres para dedicarse por entero a la predicación. Esta se intensificó más todavía, y, como dicen los Hechos (6,7), *la palabra de Dios iba fructificando y multiplicándose sobremanera el número de los discípulos en Jerusalén, y sujetábanse también a la fe muchos sacerdotes.*

Esto dio ocasión a un conflicto sangriento, que puede considerarse como la *primera persecución* propiamente tal.

[17] Véase SCHUMACHER, *Der Diakon Stephanus* (1903).

Uno de los nuevos diáconos, Esteban, hombre de espíritu abierto y bien instruido, se sintió movido de Dios y comenzó a predicar con una vehemencia arrebatadora. Dirigíase particularmente a los judíos libertos, es decir, los descendientes de aquellos judíos conducidos al cautiverio por Pompeyo y que, habiendo sido puestos en libertad, volvían a Jerusalén, así como también otros judios procedentes de Alejandría y de otras ciudades extranjeras. Dios puso en su boca palabras de fuego y obró por sus manos estupendos prodigios, con todo lo cual el éxito fue sorprendente.

Mas lo característico de su predicación fue, por un lado, la exaltación vehemente de Cristo como Mesias, en conformidad con la doctrina de los apóstoles, y por otro, la independencia de la antigua ley. Más aún, llevado del entusiasmo, presentaba directamente a Cristo como superior a Moisés; el templo, como un elemento accidental del culto, que podía destruirse sin que desapareciera el verdadero servicio de Dios, y sobre todo la ley como algo transitorio, que había sido reemplazado por la doctrina de Cristo.

Esta doctrina, toda ella implícita en la predicación de los apóstoles, que se basaba en el mesianismo de Cristo, mas propuesta ahora con la elocuencia de Esteban, levantó una terrible tempestad de indignación entre los rabinos y judíos de Jerusalén. Aquella ideología echaba por los suelos todas sus concepciones sobre la ley mosaica. Era una repetición de los argumentos más contundentes del mismo Jesús. Por esto se produjo también una excitación de pasiones, parecida a la que excitó la predicación de Cristo. Ciegos de cólera los escribas y fariseos, aprovechan una ocasión propicia y acometen violentamente al ardiente predicador Esteban, lo hacen comparecer ante el sanedrín bajo la terrible inculpación de blasfemia, la misma que se presentó contra Cristo, y tiene lugar aquel simulacro de proceso.

En esta ocasión, y ante los requerimientos de sus acusadores, pronunció Esteban aquel valiente discurso que nos ha transmitido el libro de los Hechos, sin arredrarse nada por la ira que veía dibujarse en el semblante de sus oyentes y las trágicas consecuencias que podía prever. Así había respondido el Maestro al pontífice Caifás, allí presente ahora, con la afirmación rotunda de su divinidad, aunque sabía que esto podía costarle la vida.

No es difícil imaginar el efecto que produjeron en aquellos escribas y fariseos estas vehementes acusaciones con que Esteban termina su discurso: *Hombres de dura cerviz..., vosotros resistis siempre al Espíritu Santo; como fueron vuestros padres, así sois vosotros. ¿A qué profeta no persiguieron vuestros padres? Ellos son los que mataron a los que preanunciaban la venida del Justo, que vosotros acabáis de entregar y del cual habéis sido homicidas. Vosotros, que re-*

cibisteis la ley por ministerio de ángeles y no la habéis guardado (Act 7,5-43).

El resultado fue inevitable. *Al oír estas cosas, ardían en cólera sus corazones y crujían los dientes contra él* (Act 7,54), y así, sin poderse ya contener, *clamaron con gran gritería..., y todos a una arremetieron contra él, y arrojándolo fuera de la ciudad, lo apedrearon* (Act 7,56-67). Escena trágica y al mismo tiempo sublime, sólo comparable con la del Calvario Incluso nos encontramos con aquel precioso rasgo de que Esteban, ya moribundo, elevaba su oración a Dios pidiendo por sus verdugos. Era el eco más glorioso de la oración de Cristo en la cruz: *Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen* (Lc 23,34). De esta manera murió el diácono Esteban, primicias de aquellas huestes innumerables de héroes del cristianismo primitivo y de todos los tiempos.

Este hecho salvaje tuvo diversas consecuencias. La primera es que la indignación popular contra los cristianos, promovida y atizada por el sanedrín, dio origen a una violenta persecución de carácter bastante general. La segunda, que, huyendo de la persecución desencadenada en Jerusalén, muchos buenos cristianos partieron en diversas direcciones, a lo que se debe la fundación de nuevas cristiandades.

III. El Evangelio y el mundo gentil [18]

1. Evangelización de Samaria.—Mientras los apóstoles, siguiendo la voluntad divina, permanecían en Jerusalén, los discípulos de Cristo, ahuyentados por la terrible persecución judía, se desparramaron por varios distritos de Judea y Samaria (Act 8,1).

Uno de estos nuevos misioneros fue el diácono Felipe. Su actividad debió de ser muy notable, pues los Hechos nos atestiguan que *predicaba a Cristo* y que *todo el mundo escuchaba sus discursos, oyéndole con el mismo fervor y viendo los milagros que obraba* (Act 8,5-16). Eran, pues, numerosas las conversiones, y en masa acudían a él para recibir el bautismo.

Todo este movimiento de conversiones realizado en Samaria llegó a noticias de los apóstoles, los cuales, deseando sacar de él el mayor partido posible y afianzarlo definitiva

[18] Para este capítulo, véanse los pasajes correspondientes de las obras generales. Además: CLASSEN, W., *Eintritt des Christentums in die Welt* (1930); BOISSIER, *La fin du paganisme*, o.c.; ARNOLD, F. X., *Pour une théologie de l'apostolat. Principes et histoire. Pastorale et cathéchèse* (Tournai 1961); KORBACHER, J., *Ausserhalb der Kirche Kein Heil?*: Münch. theol. Stud. 2, Sect., 27 (Munich 1963); KLOSTERMANN, F., *Das christliche Apostolat* (Innsbruck 1962); DANIÉLOU, J., *Desde los orígenes al Concilio de Nicea*: Nueva historia de la Iglesia, I (M. 1964); DAVIES, J. E., *The Early Christian Church* (L. 1965); SORDI, M., *Il Christianesimo e Roma*: Storia di Roma, 19 (Bolonia 1965); BAUS, K., *De la Iglesia primitiva a los comienzos de la gran Iglesia*: Manual de Historia de la Iglesia, I (B. 1968).

mente, convinieron en mandar a San Pedro y San Juan. Se presentaron ambos apóstoles en Samaria, y, como primera medida, impusieron las manos a los nuevos bautizados, haciendo descender sobre ellos el Espíritu Santo. Esto tuvo lugar, según era bastante frecuente en estos primeros años, de una manera ostensible, por lo cual el mago Simón, fascinado con un poder tan maravilloso, como era el hacer descender el Espíritu Santo con los dones sobrenaturales y sensibles que lo acompañaban, y esto con la sola imposición de manos, ofreció a Pedro una cantidad de dinero para obtener semejante poder.

La reacción de Pedro ante una oferta tan egoísta y sacrílega fue inmediata. Rechazó decididamente al impostor, y, afeándole su conducta, le respondió con indignación: *Perezca contigo tu dinero, pues has juzgado que se alcanzaba con dinero el don de Dios* (Act 8,20). Y desde entonces ha quedado estigmatizada con el mote de *simonía* toda compra con dinero de objeto o facultades sagradas. Después de lo cual, cumplido su ministerio, Pedro y Juan volvieron a Jerusalén.

2. **El eunuco de Etiopía.**—Con la evangelización de Samaria se había dado el primer paso para romper el particularismo judío. El diácono Felipe, que tan eficazmente había contribuido a dar este primer paso, bien pronto dio el segundo, la conversión del eunuco de la reina Candace de Etiopía. Por indicación especial del cielo, salió de Samaria y se dirigió hacia el sur, camino de Jerusalén a Gaza. Aquí, pues, la Providencia le puso en el camino a un oficial de Etiopía, tesorero de la reina Candace. Era uno de aquellos ejemplos de gentiles simpatizantes con el judaísmo, bastante frecuentes en las mayores poblaciones, que, aprovechando la ocasión de alguna fiesta, había venido a hacer la adoración en el templo de Jerusalén (Act 8,26s).

Viajaba, pues, el extranjero en su carruaje, cuando Felipe, guiado de la inspiración interior, se le acercó en el momento en que leía aquel pasaje de Isaías: *Como oveja fue conducido al matadero y como cordero que está sin balar delante del que lo trasquila, así él no abrió su boca* (Is 53,7). Sorprendido por la presencia del forastero, lo invitó a subir al coche, y, habiendo entablado rápidamente conversación y leído, a propuesta de Felipe, el pasaje indicado, suplicó le explicara su verdadero sentido. Entonces Felipe, viendo claramente en todo aquello el designio de la Providencia, le explicó la vida y muerte de Jesús, haciéndolo ver cómo se había cumplido en El aquella profecía. Convencido, pues, el eunuco y lleno de la más viva fe en la divinidad de Jesús, suplicó a Felipe lo bautizara, y así, llegados a un remanso de agua, se hizo parar el carruaje y fue bautizado (Act 8,38). Hecho esto, Felipe siguió su ca-

mino, evangelizando otras poblaciones hasta Cesarea de Palestina. Era el primer caso de bautismo de un gentil.

El cristianismo iba creciendo en todas partes. En Samaria y en muchas poblaciones de Judea se habían formado núcleos de cristianos fervorosos. Pedro, después de haber contribuido a consolidar la cristiandad de Samaria, se había entretenido en evangelizar a Sarón y sobre todo Lidda, donde obró un gran milagro en el paralítico Eneas, que tuvo mucha resonancia (Act 9,33s).

Este y otros milagros contribuyeron a que se extendiera en los alrededores el rumor de la presencia del jefe de los apóstoles. Por esto los cristianos de la población de Jope acudieron a él en un trance apurado. Una matrona llamada Tabita, muy estimada por su bondad y sus obras de beneficencia, acababa de morir (Act 9,36s). Acudieron, pues, a Pedro, como en otros tiempos Marta y María habían acudido a Jesús, y Pedro se dirigió al punto a Jope, subió a la cámara donde se hallaba el cadáver, rodeado de las viudas y menesterosos socorridos por la difunta, que lloraban la pérdida de su protectora. Conmovido Pedro ante aquel espectáculo, hizo salir a todos de la estancia, y, después de hacer oración arrodillado ante el cadáver, dirigióle estas palabras: *Tabita, levántate* (Act 9,40). Y al instante, abriendo los ojos la difunta, se incorporó y púsose en pie. Este milagro estupendo tuvo gran resonancia en la población de Jope, dando ocasión a multitud de conversiones. Por esto mismo, Pedro fue obligado a permanecer allí algún tiempo, hospedándose en casa de un tal Simón, de oficio curtidor.

3. **El centurión Cornelio.**—Precisamente estando San Pedro en Jope, tuvo lugar otro hecho de gran importancia en la marcha del cristianismo hacia la conversión del mundo gentil. El caso antes citado del eunuco de Etiopía fue enteramente aislado. Ahora se trata del centurión Cornelio con toda su familia, en cuya conversión intervinieron circunstancias especiales que le dan valor universal (Act 10,1s). Efectivamente, vivía entonces de guarnición en Cesárea, en la cohorte itálica, el centurión Cornelio, *hombre religioso y temeroso de Dios* (Act 10,2), es decir, uno de aquellos gentiles simpatizantes con la religión judaica. Un día, pues, al atardecer, se le apareció un ángel y le ordenó enviara a Jope a buscar a Simón Pedro, quien le instruiría sobre lo que le convenía hacer. Recibida esta intimación, Cornelio llamó a un soldado de toda confianza, como *temeroso de Dios* que era también, y le encargó el cumplimiento del mandato del ángel.

Entretanto, también Pedro había sido objeto de una visión particular. Hallábase al día siguiente en la azotea superior de la casa, cuando los enviados de Cornelio se acerca-

ban a ella, y como al acercarse la hora de comer, sintiera hambre, cayó en un éxtasis o arrobamiento y, fuera de sí, vio, como dice el libro de los Hechos, de donde está sacada casi al pie de la letra esta narración, vio el cielo abierto y bajar como una gran sábana, recogida por las cuatro puntas y suspendida en el aire. Dentro de la misma divisaba diversas especies de animales: cuadrúpedos, serpientes y pájaros, al mismo tiempo que oía la siguiente orden: *Pedro, levántate, mata y come* (Act 10,13); a lo cual repuso él, llevado del instinto natural judío, que se lo vedaba: *No haré tal, Señor, pues jamás he comido cosa profana e inmunda* (Act 10,14). A esto le replicó la misma voz: *Lo que Dios ha purificado, no lo llames tú profano* (Act 10,15). Desaparecida esta visión, se repitió luego por tres veces.

Fácilmente se comprende la perplejidad en que quedó sumido el apóstol Pedro, preguntándose a sí mismo lo que significaba todo aquello, que instintivamente tomaba como aviso del cielo. Mas la Providencia le dio la solución. Pues mientras estaba así en suspenso, llamaron a la puerta los enviados de Cornelio, preguntando por un tal Simón Pedro, al mismo tiempo que la voz interior decía a éste: Júntate sin reparo con esos hombres que te buscan, pues yo soy el que te los ha enviado. Hízolo así Pedro; salióles al encuentro, diose a conocer, hospedólos con la mayor intimidad cristiana y luego al día siguiente se dirigió con ellos a Cesarea, donde instruyó debidamente a Cornelio y a su familia sobre la obra de Jesucristo, y mientras el Espíritu Santo descendía ostensiblemente sobre ellos, los bautizó y admitió en el seno de la Iglesia.

Tal es el hecho, de cuya significación todos se dieron cuenta en el momento. El mismo Pedro veía claramente en el simbolismo de sus visiones la voluntad expresa de Dios de que se abrieran de par en par a los no judíos las puertas del cristianismo, y, convencido de ello, entró decididamente por este camino con el bautismo de personas tan caracterizadas como el centurión Cornelio y su familia. Los apóstoles y discípulos judíos se dieron por entendidos, y precisamente por esto, algunos de ellos, más fanáticos por el exclusivismo judío o menos obedientes a la clara manifestación de la voluntad divina, levantaron poco después montes de dificultades.

El principio de las mismas tuvo lugar inmediatamente en Jerusalén, pues al volver Pedro lo recriminaban por lo que acababa de hacer en casa de Cornelio. Constreñido, pues, por sus apremiantes exigencias, Pedro les expuso con claridad todo el desarrollo de los acontecimientos y les hizo ver la voluntad manifiesta de Dios. Y el libro de los Hechos termina la relación de estos acontecimientos con estas palabras: *Oídas estas cosas, se aquietaron y glorificaron a Dios,*

diciendo: Luego también a los gentiles le ha concedido Dios la penitencia para alcanzar la vida (Act 11,17). Esta era la verdadera significación de estos hechos. Ellos marcan el tránsito del cristianismo, de las estrecheces del mundo judío al campo inmenso del Imperio romano y del mundo gentil.

4. **Fundación de la Iglesia de Antioquía**[19].—Este principio tan fecundo y significativo acabó de afianzarse con la fundación y el desarrollo de la cristiandad de Antioquía. Un grupo de cristianos de Jerusalén, escapados de la persecución violenta que siguió al martirio de Esteban, atravesando la Judea y Samaria, había llegado hasta Fenicia, y, corriéndose a lo largo de sus costas, se había lanzado a Chipre y, en dirección al norte, hasta la gran ciudad del Oriente romano, Antioquía de Siria. En todos estos territorios comenzaron a insinuarse entre los judíos, que formaban nutridas colonias.

Mas donde más actividad desarrollaron fue en Antioquía, hasta tal punto, que llegó a formarse allí un núcleo de cristiandad. Tanto creció y se robusteció este primer núcleo de cristianos judíos de Antioquía, que algunos de ellos, más animosos sin duda, comenzaron a predicar también el Evangelio a los gentiles, y Dios les quiso dar a entender cuán agradable le era esta actividad, pues fueron muchos los que se convirtieron de corazón al cristianismo. Era, pues, un hecho consumado la entrada del mundo pagano en el redil de Cristo. Ya no se trataba solamente de una familia; era toda una cristiandad, un sistema bien definido, el que se establecía en Antioquía.

Esto se confirmaba más todavía con la circunstancia de que, según todos los indicios, en un principio la armonía existente entre los cristianos judíos y los procedentes del mundo pagano fue cordialísima. De ellos se podía decir, como de los de Jerusalén, que eran *un corazón y un alma*. Mas la consagración definitiva de este estado de cosas tuvo lugar

[19] A este propósito es digna de tenerse en cuenta la bibliografía sobre el espíritu misionero de la Iglesia y sus primeras relaciones con la gentilidad. Ante todo véanse los buenos manuales de historia de las misiones católicas: SCHMIDLIN, J., *Katholische Missionsgeschichte* (1925); DESCAMPS, etc., *Histoire générale comparée des missions* (P. 1932); MONTALBÁN F. J., *Manual de historia de las misiones* 2.ª ed. (Bilbao 1952). Otras obras se ocupan más directamente de este problema. Véase LECLERCQ, *Comment le christianisme fut envisagé dans l'Empire romain*, en RevBén (1901) 141-176. En cambio, otros escritores tratan el tan discutido problema sobre el influjo que ejerció el paganismo en su contacto con el cristianismo. Véanse: HATCH, E., *The influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church* (L. 1890); JENTSCH, *Hellenentum und Christentum* (1903). Contra las exageraciones de SABATIER, LOISY y la literatura racionalista, que supone al catolicismo directamente influenciado por cultos orientales, escribieron, entre otros: BLÖTZER, *Die Entstehung des Christentums im Lichte der Geschichtswissenschaft*, en St. aus M. L. 72 (1907) 37s. etc.; ID., *Das heidnische Mysterienwesen und die Hellenisierung des Christentums*, ib. 82 (1912) 388s; D'ALÈS, A., *Mithraeisme et christianisme*, en Rev. d'Ap. 3 (1907) 462s. 519s; BATTIFFOL, P., *L'Egl. naiss.* pp.172s; LEBRETON, J., *Le monde païen et la conquête chrétienne*, en Etudes 184 (1925) 147s, etc.; FÉRET, H. M., *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem. Le conflict des deux apôtres* (P. 1955).

cuando, enterados los apóstoles y demás cristianos de Jerusalén del desarrollo creciente de la nueva comunidad mixta de Antioquía, delegaron a Bernabé con el objeto de afianzar la obra y tomar la dirección de aquella iglesia. Paso trascendental, pues fue el punto de partida de la importancia que vino a adquirir desde entonces la iglesia de Antioquía, verdadera cuna de las cristiandades del gran Imperio romano, cuartel general de operaciones de los primeros misioneros del mundo pagano.

5. **San Bernabé en Antioquía.**—Muy significativo era el hecho de que para este ministerio fuera escogido Bernabé, originario de Chipre, espíritu bien versado en las tendencias helenistas del tiempo y juntamente tan fervoroso, que había sido uno de los primeros que, al convertirse de todo corazón al cristianismo, había vendido todas sus posesiones, entregándolas a la comunidad. Era, pues, Bernabé el más a propósito para hacerse cargo de las corrientes manifestadas en Antioquía y, por consiguiente, marcar el verdadero rumbo que debía seguir la nueva cristiandad.

Por esto, al llegar a aquella ciudad y cerciorarse de los magníficos resultados obtenidos en buena parte por sus compatriotas venidos de Chipre, llenóse de júbilo, aprobó plenamente la conducta observada y se entregó de lleno al trabajo de evangelización. Por esto, siendo como era, según nota expresamente el libro de los Hechos, *hombre perfecto y lleno del Espíritu Santo y de fe* (Act 11,24), comenzaron a afluir nuevos neófitos, y la cristiandad aumentó rápidamente.

Y tales proporciones tomó este crecimiento, que Bernabé, necesitado ya de nuevos ministros del Evangelio para atender a tanta multitud como se le acercaba hambrienta de la buena nueva, se dirigió a Tarso, donde se hallaba a la sazón templando sus armas el que estaba destinado por Dios para apóstol de Antioquía, apóstol del Asia Menor, apóstol de todo el Imperio romano, apóstol por antonomasia de las gentes, Saulo, llamado comúnmente Pablo.

La entrada en escena de Pablo en la cristiandad de Antioquía, coincidiendo con la persecución de Herodes en Jerusalén y la dispersión de los apóstoles por todo el mundo por los años 42-43, marca un paso tan decisivo en el nuevo rumbo de la naciente Iglesia, que nos lleva como de la mano a ocuparnos de un modo particular de la significación y la obra de este gran apóstol.

CAPITULO III

Conversión y primer viaje apostólico de San Pablo [20]

Lo primero que nos preguntamos es quién era este Pablo o Saulo, que tan importante y decisiva participación había de tener en la marcha de la naciente Iglesia a partir del año 42. Sobre los datos fundamentales de su actividad, desde el momento de su conversión hasta poco antes de su muerte, estamos muy bien informados por el libro de los Hechos de los Apóstoles y por las maravillosas epístolas escritas por él a diversas personas y a algunas iglesias por él fundadas.

I. CONVERSIÓN Y PREPARACIÓN DE PABLO PARA EL APOSTOLADO

1. **Pablo de Tarso.**—Saulo, conocido más bien con el nombre romano de Pablo, nació hacia el año 8 de la era cristiana en Tarso de Cilicia, ciudad que gozaba entonces de gran prosperidad económica e intelectual. Como judío de la dispersión, se formó sólidamente en la erudición judaica, para

[20] Véase, ante todo, el relato de los Hechos de los Apóstoles desde el capítulo 13 y las Epístolas de San Pablo. Entre la abundante bibliografía pueden verse: BOCCI, *S. Paolo* (R. 1900); FOUARD, C., *Saint Paul* 2 vols. (P. 1908-1910); MUNTZ, W. S., *Rome, St. Paul and the early Church* (L. 1913); PRAT, F., *La théologie de Saint Paul* 2 vols. 6.ª-7.ª ed. (P. 1920-1923) trad. castell. 2 vols. (Méjico 1948); KNOX, W. L., *St. Paul and the Church of Jerusalem* (Cambridge 1925); ANDERSON SCOTT, CH. A., *Christianity according to St. Paul* (Cambridge 1927); WEITZ, S., *Paulus Stürmen und Verfolgungen* (Innsbruck 1934); HELLARD, A., *Saint Paul* (P. 1934); CONTINI, G., *Paolo di Tarso, apostolo delle Genti* (Albo 1910); STINESPRING, W. F., *From Jesus a. Paul* (N.Y. 1943); BEAUFYS, J., *Saint Paul* 2.ª ed. (Bruselas 1944); SAITSCHICK, R., *Paulus* 2.ª ed. (Zurich 1945); HOLZNER, J., *San Pablo, heraldo de Cristo*, trad. castellana 6.ª ed. (B. 1955); RICCIOTTI, G., *Paolo apostolo* (R. 1946); ASCH, S., *El Apóstol* trad. esp. (Méjico 1945); FINO, E., *San Paolo guida a Cristo* (R. 1951); DIBELIUS, M., etc., *Paulus* 2.ª ed. (Berlín 1956); OMODEO, A., *Paolo di Tarso, apostolo delle genti* (Nápoles 1956); DANIEL-ROPS, E., *San Pablo, aventurero de Dios*. Trad. de F. GRACIA (B. 1957); RICCIOTTI, G., *Pablo apóstol*. Trad. del ital. por J. ZUBIRI, 2.ª ed. (M. 1957); BARCLAY, W., *The mind of St. Paul* (L. 1958); WHITE, E., *St. Paul. The man and his mind* (L. 1958); CASERTA, N., *Il Dottore delle genti, Paolo, punto di incontro tra il giudaismo e il mondo romano-ellenistico* (R. 1958); NICOLUSSI, J., *Paulus von Tarsus. Werkzeug der Auserwählung* 2.ª ed. (Innsbruck 1959); ALLO, E.-B., *Paul, apôtre de Jésus-Christ. Sa vie, sa doctrine:* Livre de vie 18 (P. 1961); HARINGTON, J., *Paul of Tarsus* (L. 1961); STEINMANN, J., *S. Paul:* Club des libraires de France. Biographies 16 (P. 1961); MONOD, A., *S. Paul. Son oeuvre, son exemple, sa conversion, sa personnalité, son christianisme* (Vevey 1962); HUGADÉ, N., *Saint Paul et la culture grecque* (P. 1967); DAVIES, W. D., *Paul and Rabinic Judaisme* (Nueva York 1967); MURPHY, J., *Paul and Qumrân* (L. 1968); RENGSTORF, K. H., *Das Paulusbild in den neueren Forschungen:* Wege der Forschung 24 (Darmstadt 1969); BORNKAMM, G., *Paulus* 3.ª ed.: Urbantashenbuch, 119 (Stuttgart 1969); KUSS, O., *Paulus*. Die Rolle des Apostels in der theolog. Entwicklung der Urkirche (Ratisbona 1971); AMBELAIN, R., *La vie secrète de Saint Paul:* Les énigmes de l'univers (P. 1971); VESCO, J. L., *En Mediterranée avec l'Apôtre Paul* (P. 1972); BALLERINI, T., *Pablo. Vida, apostolado, escritos*. Trad. por J. ABÁRZAZU (M. 1972); LÖNING, K., *Die Saulustradition in der Apostelgeschichte:* Neutestam. Abhandl. Nueva Ser., 9 (Münster en Westf. 1973); COLSON, J., *Pablo, apóstol, mártir*. Trad. por A. GIL (M. 1973).

lo cual no sólo asistió a la escuela muy acreditada de Tarso, sino bien pronto acudió a Jerusalén, donde tuvo por maestro al más autorizado de los rabinos de esta época, al gran Gamaliel. De la conversación con estos hombres eminentes y del ambiente en que se desarrolló, su inteligencia privilegiada sacó aquellos conocimientos del helenismo que reflejan sus escritos.

Su profundo talento lo afianzó en los principios fundamentales de la antigua ley; pero, al mismo tiempo, la impetuosidad que le era característica y el tesón indomable de su voluntad lo llevaron a una especie de fanatismo, de que dan testimonio él mismo en sus escritos posteriores y sobre todo los hechos que precedieron inmediatamente a su conversión. Una vez terminada su formación rabínica, contando unos veinte años, volvería seguramente a su ciudad natal, desde donde tendría noticias de los acontecimientos ocurridos en torno a la figura de Jesucristo.

Sería interesante saber qué opinión llegó él a formarse de aquel Jesús a quien los escribas y fariseos de Jerusalén habían ajusticiado tan ignominiosamente en la cruz. Pero no debía de ser muy favorable, a juzgar por el modo como se presenta, en las primeras actividades que refiere de él el libro de los Hechos.

2. **Su actividad contra los cristianos.**—De todos modos, durante los primeros conatos de expansión de los discípulos de aquel Jesús muerto con tanta ignominia, juzgaría Saulo, como los sanedritas de Jerusalén, que era una *secta* sin importancia y no había por qué preocuparse de ella. Pero siendo, como era, acérrimo partidario de la ley, comenzó a preocuparse profundamente del crecimiento del cristianismo, y tal vez por eso mismo se trasladó a Jerusalén, con el objeto de contribuir a la represión del nuevo movimiento, tan contrario al mosaísmo.

El hecho es que cuando, hacia el año 33-34, el diácono Esteban desarrollaba aquella campaña demoledora contra el formalismo farisaico, Saulo se hallaba entre los defensores de la ley. No hay duda que él fue uno de los promotores de aquel motín, que arrastró al diácono ante los sanedritas y, tras un simulacro de juicio, terminó con el apedreamiento inhumano del ilustre protomártir. De su fanatismo nos da un testimonio elocuente el hecho de que, mientras se apedreaba a Esteban, Saulo custodiaba los vestidos de los verdugos; pues, como se nota expresamente, él *había consentido en la muerte del diácono* (Act 7,59).

Pero su carácter fogoso y apasionado lo impulsaba a la actividad. Era necesario impedir a todo trance la expansión de la *secta* cristiana. Por esto, mientras urgía en lo posible la persecución en Jerusalén, de donde se veían los cristia-

nos constreñidos a emigrar, él por su cuenta, según expresión gráfica del texto sagrado (Act 9,1s), *no respiraba sino amenazas y muerte contra los discípulos del Señor*. Precisamente en Damasco se había formado un núcleo de cristianos, engrosado ahora con los fugitivos de Jerusalén. Así, pues, Saulo, joven entonces de unos veintiséis años, *se presentó al príncipe de los sacerdotes y le pidió cartas para Damasco* (Act 9,2), con el objeto de apresar allí a todos los cristianos y traerlos maniatados a Jerusalén.

3. **Conversión del apóstol Pablo**[21].—Cuando Pablo se acercaba ya a la ciudad de Damasco, seguido de varios compañeros de expedición, sintióse de repente sobrecogido y cercado por una deslumbradora luz. Ofuscado por sus resplandores y estando como fuera de sí, desorientado y confuso, oyó una voz que le decía: *Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?* Estas palabras penetraron profundamente en el corazón del perseguidor, el cual, íntimamente afectado, preguntó a la voz que la hablaba: Pero *¿quién eres tú, Señor?* Y entonces oyó que la voz volvía a responderle: *Yo soy Jesús, a quien tú persigues* (Act 9,4-5).

La gracia iba apoderándose por completo de Saulo, el cual, sin poder resistir a aquella reconvención amorosa, mas teniendo delante de los ojos la sangre de Esteban, en cuyo martirio tan activamente había él participado, y todas las tropelías e injusticias que había cometido y entonces mismo maquinaba contra los cristianos, dijo desde el fondo de su alma generosa, temblando y despavorido: *Señor, ¿qué queréis que haga?* La respuesta no se hizo esperar y fue también categórica. Esta le intimaba que se levantara al momento y se dirigiera a la ciudad, a casa de un tal Ananías, jefe de los cristianos, de quien recibiría la debida instrucción (Act 9,7s).

Tal es, en resumen, el hecho sorprendente de la conversión de San Pablo, que marca el punto de partida de una vida que debía ser desde entonces como el eje de la evangelización del mundo pagano. Frente a los acontecimientos que acabamos de describir, la crítica racionalista de nuestros días se ha empeñado en no admitir la única explicación posible, que es la intervención sobrenatural, el milagro. Supone que, sobreexcitado San Pablo por la muerte de Esteban, tuvo en el camino de Damasco una alucinación, de la que, con su carácter fogoso y emprendedor, sacó aquellas decisiones enérgicas que lo hicieron cambiar de rumbo en su vida. Según esta hipótesis, San Pablo sería un iluso, y todo lo que él mismo refiere con tantos pormenores y lo que

[21] Además de las obras generales sobre San Pablo, véase: LEBRETON, en FLICHE-MARTIN, *Hist. de l'Eglise* I 144s; MOSKE, E., *Die Bekehrung des hl. Paulus* (1907); BENZ, K., *Die Ethik des Apostels Paulus* (1912).

pudieron ver los que lo acompañaban, sería fruto de su fantasía.

Pero la sana crítica rechaza esta suposición racionalista y admite el relato del libro de los Hechos de los Apóstoles, confirmado por toda la tradición cristiana, que claramente supone una intervención sobrenatural en la conversión del gran Apóstol.

4. **Preparación del apóstol Pablo** [22].—Todo se hizo conforme lo dispuesto por la voz que había hablado a Pablo. Al levantarse del suelo, adonde lo había derribado el poder de aquel Jesús a quien él hasta entonces había perseguido y que desde ahora era ya el objeto de sus amores, Saulo se sintió ciego; pero, conducido de la mano a Damasco, se detuvo allí, observando el más estricto ayuno en la expectativa del cumplimiento de las disposiciones divinas.

Entretanto, se desarrollaba en Damasco otra escena no menos milagrosa, que espontáneamente hemos de comparar con las visiones del centurión Cornelio. Dios se manifestaba en una visión al jefe de los cristianos, Ananías, y le ordenaba salir en busca de Saulo. Obedeció él a la voz del Señor; encontró a Saulo sumido en la oración, devolvióle la vista con la imposición de manos, lo bautizó inmediatamente y lo presentó a la comunidad cristiana, que no acababa de convencerse de la realidad de la conversión de aquel hombre, tan conocido de todos como uno de los más acérrimos impugnadores del Evangelio.

Todo esto sucedía hacia el año 34 de la era cristiana. Saulo se había transformado de perseguidor en fiel discípulo de Jesús. Mas, a pesar de que todo en él se realizaba por caminos extraordinarios, no quiso Dios que se lanzara en seguida a la predicación. Por esto, inspirado sin duda por Dios, Saulo se retiró a la Arabia, donde permaneció unos dos años, entregado por completo a la oración y en trato íntimo con el Señor, según se vio luego por los resultados. En este retiro y bajo el magisterio directo de Dios, aprendió, sin duda, el Evangelio de Cristo y aquella ciencia sobrenatural de que tan gallardas muestras dio en lo sucesivo.

Terminado este primer período de preparación, que podemos denominar el noviciado del gran Apóstol y responde al tiempo en que los demás apóstoles estuvieron al lado de Jesús, Saulo volvió a Damasco, y desde este momento podemos dar por comenzada su obra apostólica, que tan anchos horizontes debía abrir a la joven Iglesia.

[22] En este lugar es oportuno tener presentes los trabajos acerca de la cronología de las obras llevadas a cabo por el Apóstol de las gentes. Véanse, entre otras: HARNACK, A., *Gesch. del altchr. Lit.* II 1 253s; BELSER, J., *Zur Chronologie des P.*, en ThQuartalschr (1893) 353 379; STOBER, *Chronologie des Lebens und der Briefe des Paulus* (1904).

II. Primeros trabajos apostólicos [23]

1. En Damasco, Jerusalén y Tarso.—El principio de la actividad de Pablo manifiesta claramente el sistema que adoptó desde el comienzo. Presentóse en la sinagoga de los judíos de Damasco, especialmente numerosos en esta población, y, sin eufemismos ni rodeos, comenzó a predicarles la doctrina de Jesús, sobre todo probándoles que era verdadero Dios y el Mesías prometido. Era exactamente el sistema seguido por Pedro en sus célebres discursos. El resultado fue el que podía esperarse. Los judíos, sin salir de su estupor al ver cómo el antiguo perseguidor de los cristianos se había transformado en el más decidido apóstol de Jesús, tan odiado por ellos, consideraron a Saulo como tránsfuga y traidor, y así se conjuraron contra él, como habían hecho sus correligionarios contra Esteban. Con la intención manifiesta de quitarle la vida, pusieron centinelas a las puertas de la ciudad; pero, advertido de todo el Apóstol, se escapó de la emboscada descolgándose durante la noche en una espuerta por la muralla.

Así comienza aquella vida tan agitada del Apóstol de las gentes. Libre, pues, de sus perseguidores, creyó que lo más conducente en aquellas circunstancias era presentarse en Jerusalén ante el Príncipe de los Apóstoles. Habían pasado unos tres años desde su conversión, y ahora tomaba contacto por vez primera con los dirigentes de la Iglesia. Por el recuerdo que él mismo dedica a este encuentro con Pedro (Gál 1,18-19), como jefe de los apóstoles, y con Santiago, obispo de Jerusalén, se ve claramente la importancia que tuvo en el desarrollo ulterior de sus actividades. Era como situarlo dentro de la unidad del cristianismo y formando una misma cosa con él.

Pero su carrera de dificultades no había hecho más que comenzar. No obstante su inteligencia con Pedro y Santiago y sus esfuerzos para unirse con los cristianos de Jerusalén, éstos no acababan de fiarse: *Temían de él, no creyendo fuese discípulo* (Act 9,26). Más aún: como estas suspicacias se prolongaran, hubo de intervenir Bernabé, quien, echando mano del universal prestigio de que gozaba, lo introdujo entre los cristianos, a quienes refirió Pablo por menudo su

[23] Véanse, sobre todo, las obras de Fouard, Prat y otras de carácter general. Pueden añadirse: Ramsay, W. M., *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen* 3.ª ed. (L. 1897); Pieper, K., *Paulus, seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit* 2.ª-3.ª ed. (1929) en NeutAbhl; Rábanos Espinosa, R., *El pensamiento misionero de San Pablo* (M. 1947); Freitag, A., *Paulus baut die Weltkirche*, en St. Gabriel 11, Modling (Viena 1951); Simon, M., *Les premiers chrétiens*, en *Que sais-je?* 551 (P. 1952); Marshall, H. S., *Portrait of the Early Church* (L. 1952); Davies, J. G., *Daily life in the early church* (L. 1952); Knox, R. A., *St. Paul's Gospel*; Mondreganes, Pío M. de, *Tras las huellas de San Pablo Apóstol, modelo de misioneros*, en StudMiss 7 (1952) 177s.

maravillosa conversión y el celo apostólico que había desplegado últimamente en Damasco. Al fin, los cristianos se dieron por convencidos y depusieron su actitud hostil.

No sucedió lo mismo con los elementos judíos helenistas, muy numerosos y activos en Jerusalén, con quienes Pablo, valiéndose de su vasta cultura helénica, entabló al punto íntimas relaciones y trató de convertir a la doctrina de Cristo. Más fanáticos que los judíos de Jerusalén, suscitaron los ánimos contra el supuesto renegado y decidieron acabar con él, como habían hecho en otro tiempo contra San Esteban. Mas, conocida esta conjuración, los cristianos avisaron a Pablo, y éste pudo escapar a Cesarea, de donde partió pronto para Tarso. Es digno de tenerse en cuenta que, según el testimonio del mismo Pablo (Act 22,17s), durante esta estancia en Jerusalén tuvo una comunicación maravillosa en el templo, en que el Señor mismo le manifestaba claramente su voluntad de hacerlo apóstol de los gentiles. Por esto se comprende fácilmente que Pablo viera la mano de Dios en estos acontecimientos que lo obligaban a salir de Jerusalén y buscar un campo más vasto para su actividad.

Era por los años 37-38 de la era cristiana, y, pasada la racha de la persecución que siguió a la muerte de Esteban, la Iglesia gozaba de paz y tranquilidad en toda Palestina. Pedro había recorrido diversas poblaciones donde existían núcleos de cristianos y obrado multitud de milagros, como los de Lidda y la resurrección de Tabita en Jope. Así, pues, Saulo se entregó en Tarso al trabajo apostólico, como los demás apóstoles seguían trabajando intensamente.

2. **Pablo en Antioquía.**—Esta actividad reposada de Pablo en su ciudad natal, como la anterior de Damasco, fueron como la prueba y el aprendizaje del gran Apóstol. Allí se encontraba Pablo entregado por completo al trabajo de evangelización del primer núcleo de cristianos, cuando hacia el año 42, Bernabé, que tan buenos oficios le había prestado en Jerusalén, lo llamó a la gran ciudad de Antioquía. No deseaba otra cosa Pablo, cuyo gran corazón ansiaba sin duda espacio para poder explayar toda la intensidad de su celo. Si fecundo fue su primer trabajo en Damasco y Tarso, muchísimo más iba a serlo desde un principio en Antioquía.

Es cierto que en esta primera etapa Pablo aparece en una posición subordinada al lado de los profetas y doctores Bernabé, Simón el Negro, Lucio de Cirene y Manahén, y con ellos contribuyó eficazmente a consolidar aquella comunidad, donde por vez primera los discípulos de Cristo fueron denominados cristianos; pero bien pronto se dio a conocer por sus relevantes cualidades.

Tal crecimiento y robustez había adquirido la Iglesia de

Antioquía, que algo más tarde, con ocasión de un hambre muy intensa que se hizo sentir particularmente en Judea, recogió entre sus miembros abundantes donativos y, por medio de Bernabé y Saulo, lo envió a los hermanos de Jerusalén. Rasgo precioso de la caridad mutua de los primeros cristianos y de la delicadeza de sentimientos de Pablo, que quiso presentarse en Jerusalén portador de aquel donativo de sus hermanos de Antioquia, él, que había tenido que escapar de allí no mucho antes, perseguido de muerte por algunos fanáticos judíos.

III. Primer viaje apostólico de Pablo (45-49) [24]

Unos tres años transcurrieron en el trabajo intenso de Pablo y Bernabé en Antioquía, que terminó con su viaje a Jerusalén, el segundo que hacía Pablo después de su conversión. Más de diez habían pasado ya desde la transformación del Apóstol de las gentes, y como coronamiento de esta primera etapa de preparación, algunos apóstoles, en unión con los profetas y doctores de Antioquía, por inspiración del Espíritu Santo, les impusieron a ambos las manos por la consagración episcopal. Desde entonces no sólo en el foro interior, por llamamiento especial de Dios, sino en el foro exterior, por la consagración pública y reconocimiento oficial del Colegio Apostólico, Pablo podía presentarse con plenos poderes de Apóstol.

Por esto inmediatamente comenzó a realizar los vastos planes apostólicos que sin duda hacía tiempo bullían en su mente. En la realización de estos planes podemos distinguir tres grandes viajes o recorridos, en los que Pablo fue ensanchando cada vez más su radio de acción.

1. **En la isla de Chipre.**—Hacia el año 45 emprendió Pablo su primer viaje apostólico, dirigiéndose desde Antioquía a Seleucia, donde embarcaron para Chipre. Acompañábanle Bernabé, natural de esta isla, y Juan, llamado comúnmente Marcos, primo de Bernabé y futuro evangelista. Desembarcados en Salamina, se entregaron de lleno a la predicación del Evangelio, que ya contaba allí con un buen núcleo de cristianos. Su sistema fue el que había seguido en otras partes y va a convertirse desde ahora en norma de conducta de Pablo. Ante todo se dirigían a los núcleos de judíos, muy numerosos en Chipre, y, según parece, obtuvieron muy buen resultado. De este modo fueron recorrien-

[24] Véanse, además de las obras generales, FOUARD, *Saint Paul. Ses missions* 8.ª ed. (1908); JOHNSTON, *St. Paul and his mission to the Roman Empire* (L. 1909); RAMSAY, *The Cities of St. Paul* (L. 1908); STANGE, E., *Paulinische Reisepläne* (1918); WILSON, T., *St. Paul and Paganism* (Edimburgo 1918).

do la isla, hasta que llegaron a la capital, Pafos, donde tuvieron lugar notables sucesos.

Vivía en esta ciudad el procónsul Sergio Paulo, hombre serio y muy ponderado; pero al mismo tiempo andaba en torno suyo un mago o hechicero llamado Barjesús o Elimas, quien procuraba embaucarlo con sus artimañas. A la llegada de Pablo y Bernabé, llamólos el procónsul a su presencia y escuchaba con satisfacción sus enseñanzas; pero el mago Barjesús se esforzaba con todo género de artificios por apartarlo de los apóstoles. Entonces, pues, ardiendo Pablo en celo por la gloria de Dios, se encaró con aquel pobre esclavo del demonio, lo increpó duramente, e invocando el auxilio de Dios, lo castigó con la ceguera. Este prodigio obtuvo inmediatamente el efecto de acabar de convencer y convertir a Sergio Paulo.

Así terminó este episodio del primer viaje apostólico de Pablo. Desde este punto, en vez del nombre Saulo, usado hasta entonces, llevaba siempre el de Pablo, con el que le designa la posteridad. Algunos intérpretes, sobre todo San Agustín y San Jerónimo, han querido ver en este hecho una muestra de simpatía a este ilustre converso. Otros, en cambio, más comúnmente, suponen que, teniendo dos nombres, el judío Saulo y el romano Pablo, comenzó a usar este segundo desde este punto, en que se entregó de lleno al apostolado entre los gentiles.

2. **En Antioquía de Pisidia.**—Terminada la misión de Chipre, Pablo y sus dos compañeros, Bernabé y Juan Marcos, se dieron a la vela en Pafos con rumbo al continente y desembarcaron en Perge de Panfilia. No era la intención de Pablo detenerse en la costa, sino más bien internarse hacia Antioquía de Pisidia y otras ciudades del interior, viaje por demás difícil y erizado de toda clase de dificultades y peligros a través de las grandes montañas del Taurus, pobladas por multitud de bandas de ladrones. Ante la seriedad de la empresa, Juan Marcos sintió, al parecer, tal desaliento, que abandonó a sus compañeros y se volvió a Antioquía.

Así, pues, Pablo y Bernabé emprendieron al punto el camino de Antioquía de Pisidia, y, llegados allí, inmediatamente se dirigieron a la sinagoga. Allí, invitado a hablar, Pablo echó un magnífico discurso, en el que hizo historia del pueblo de Israel, presentando la vida, muerte y resurrección de Cristo como pruebas evidentes de su divinidad. Este discurso, pronunciado con la valentía y apasionamiento de Pablo, debió de producir un efecto favorable, pues Pablo fue expresamente rogado volviera a hablarles el sábado siguiente. Todo el mundo judío, y si tomamos verbalmente la expresión de los Hechos (13,44), toda la ciudad, se puso en

conmoción y acudió el sábado siguiente a escuchar la fogosa palabra de Pablo. Entretanto, muchos entre los judíos, y aun entre los gentiles *temerosos de Dios*, se entregaron desde luego a los apóstoles.

El principio no podía ser más prometedor. Pero inmediatamente se entabló la lucha, que ya otras veces había frustrado la predicación de Pablo. Los judíos más fanáticos, *viendo tanto concurso, se llenaron de envidia* y comenzaron a contradecir abiertamente a Pablo. Viendo, pues, Pablo y Bernabé que el apasionamiento aumentaba sin cesar, decidiéronse a dar el paso definitivo. Declaró solemnemente a los judíos que, ya que ellos no querían aceptar las enseñanzas del Mesías prometido y enviado de Dios, se dirigiría en adelante a los gentiles. Estos, los temerosos de Dios, bien dispuestos para las enseñanzas cristianas y sin los prejuicios raciales del pueblo judío, se alegraron sobremanera, viendo que el gran Apóstol se entregaba desde entonces a ellos. Y termina el libro de los Hechos este relato: *La palabra del Señor se esparcía por todo el país* (Act 13,49).

Mas los judíos, tenaces en sus odios y rápidos en sus decisiones, no se dieron por satisfechos. Como habían hecho diversas veces en Jerusalén, soliviantaron a multitud de señoras y caballeros de distinción y organizaron una verdadera persecución contra los predicadores de Cristo, a quienes lograron al fin arrojar fuera de la ciudad. Pablo y Bernabé, sacudiéndose el polvo de sus sandalias, hubieron de escapar, y, *llenos de gozo y del Espíritu Santo* (Act 13,52), se dirigieron a Iconio.

3. **En Iconio y Listra de Licaonia.**—Iconio de Licaonia, nuevo campo de la actividad de Pablo, fue teatro de las mismas escenas de Antioquía. Pablo y Bernabé, siguiendo su táctica, se presentaron en la sinagoga, y en la forma más correcta, pero con toda energía, anunciaron la verdad sobre Jesucristo. Su palabra fue eficaz, y así fueron muchos los judíos y los *griegos*, o gentiles, que abrazaron de corazón la fe cristiana. A esto siguió el trabajo persistente de los judíos contumaces, con el objeto de levantar los ánimos contra los inoportunos predicadores. Sin embargo, durante mucho tiempo no consiguieron su objeto, y así Pablo y Bernabé continuaron predicando el Evangelio entre los gentiles bien dispuestos.

Dios, entretanto, *confirmaba sus palabras con prodigios y milagros que hacía por sus manos* (Act 14,3). El resultado fue que la población se dividió en dos bandos, y mientras *unos estaban por los judíos, otros por los apóstoles*. Así fue aumentando la tensión hasta tal punto, que, habiéndose amotinado los enemigos e intentando apedrear a los apóstoles,

éstos salieron ocultamente de la ciudad, dirigiéndose a Listra, Derbe y sus alrededores.

Este campo era el que formaba las delicias de Pablo. Apartado del mundo comercial, apenas había en él judío ninguno, por lo cual se encontraban por vez primera los apóstoles con un elemento enteramente gentil. Mas los conflictos se presentaron bien pronto. El celo apostólico de Pablo en Listra y un milagro estupendo obrado en un cojo de nacimiento entusiasmaron de tal modo a aquel pueblo, naturalmente supersticioso, que Pablo y Bernabé fueron tomados por dioses, y así acudieron los sacerdotes de Júpiter y todo el pueblo a ofrecerles sacrificios. Sólo a duras penas consiguió Pablo convencerlos de que ellos eran hombres como los demás.

4. **Vuelta a Antioquía de Siria.**—Pero entonces sobrevino otra complicación. Los judíos de Antioquía de Pisidia y de Iconio se presentaron en Listra y con sus artificios y engaños ganaron al populacho, con lo cual arremetieron todos contra Pablo y lo apedrearon tan cruelmente, que lo sacaron de la ciudad, arrojándolo como muerto. Acudieron al punto algunos de sus fieles discípulos, y en presencia de ellos se obró un milagro, curando instantáneamente. Al día siguiente partió para Derbe, donde obró numerosas conversiones.

Este fue el punto extremo de la actividad de Pablo en este su primer viaje apostólico. Desde allí, consciente de la obra realizada en las diversas poblaciones del recorrido, volvió por el mismo camino, confirmando a todos sus discípulos en la fe que habían abrazado. Este trabajo de consolidación era tanto más necesario, cuanto que los elementos judíos estaban empeñados en destruir la obra de Pablo.

Una de las medidas más eficaces del Apóstol fue el establecer una jerarquía cristiana, ordenando presbíteros y dejándolos como representantes suyos en los diversos núcleos de cristianos.

Hecho todo esto, volvieron a Perge, donde se detuvieron un tanto predicando la palabra de Dios, y luego pasaron a Atalia para embarcarse con rumbo a Antioquía de Siria. Habían pasado en este primer viaje apostólico unos cuatro años. La llegada a Antioquía fue un gran acontecimiento para aquella cristiandad. La relación detallada que hicieron Bernabé y Pablo a todos los cristianos reunidos, sobre las estupendas maravillas obradas por Dios en tan diversos territorios, los llenó a todos de santo entusiasmo por la fe que habían abrazado.

CAPITULO IV

Ulterior actividad de San Pablo hasta su muerte [25]

La llegada de Pablo a Antioquía por el año 49-50 fue providencial. La cuestión sobre si los conversos del gentilismo debían sujetarse a la ley de Moisés, y en particular a la circuncisión, agitaba cada vez más los ánimos. Algunos cristianos judíos, procedentes de Judea, habían acudido a Antioquía y trataban de imponer la necesidad de la circuncisión. Como este asunto era tan vital para su apostolado, Pablo se opuso con decisión a estas exigencias; mas no pudo evitar que se formaran dos partidos enteramente opuestos. Así, pues, acordóse que Pablo y Bernabé, junto con algunos de sus opositores, fueran a Jerusalén con el objeto de consultar a los apóstoles sobre aquella cuestión.

I. Concilio de Jerusalén y sus derivaciones (49-50)

A primera vista podía parecer inútil esta discusión. Prácticamente había sido ya resuelta por el mismo Príncipe de los Apóstoles con la conversión del centurión Cornelio y luego en las numerosas conversiones de Antioquía, autorizadas por los apóstoles. Pablo mismo, inspirado por Dios y conociendo perfectamente la intención de Pedro, había obrado con el más amplio criterio en sus correrías apostólicas.

1. Planteamiento de la cuestión.—Mas ahora se trataba de resolver el asunto de una manera autoritaria y, por decirlo así, dogmática. A esto obligaba la posición intransigente en que se colocaban algunos judíos conversos, procedentes del partido de los fariseos, como dice el libro de los Hechos (15,5), azuzados, sin duda, por otros judíos más fanáticos. Mientras ellos se mantuvieran con estas exigencias y trataran de imponerlas a los demás, no sólo se daría ocasión

[25] En este lugar hay que tener presente la bibliografía acerca de las relaciones de San Pablo con los judíos y su concepto frente al particularismo judaico. Pueden verse, además de las obras generales: THOMAS, *L'Eglise et les judaisants à l'âge apostolique*, en Mél. d'Hist. et de Litt. (P. 1899); KNOX, W., *St. Paul and the Church of Jerusalem* (Cambridge 1925); ANDERSON SCOTT, CH A., *Christianity according to St. Paul* (Cambridge 1927). Véanse también los buenos comentarios de los Hechos de los Apóstoles, como JACQUIER, BOUDOU, y a la Epístola a los Gálatas, como LAGRANGE; AMIOT, F., *Les idées maitresses de S. Paul* (P. 1950); BRUNOT, A., *El genio literario de S. Pablo*. Trad. del francés por E. BOADA: Bibliot. Taurus de Est. Bibl. 2 (M. 1959); SCHOEPS, H.-J., *Paulus. Die Theologie des Apostels...* (Tubinga 1959); DESCAMPS, A.-RIGAUX, B., etc., *Littérature et théologie pauliennes* (Brujas-P. 1960); AIGRAIN, CH., *Paul, maitre de vie spirituelle:* Sous la main de Dieu 4 (P. 1961) 2 vols.; BOUTIER, M., *En Christ. Etude d'exégèse et de théologie pauliennes* (P. 1962); BOVER, JOSÉ M., *Teología de S. Pablo* 3.ª ed.: BAC 16 3.ª ed. (M. 1961).

a continuas discordias, sino que impedirían eficazmente la conversión de innumerables gentiles. Era, pues, necesario proclamar abiertamente la libertad cristiana frente a la ley mosaica.

Pablo y Bernabé, acompañados de Tito, fueron muy bien recibidos en Jerusalén, y procuraron al punto informar debidamente sobre la cuestión debatida. La mejor recomendación en favor de la libertad cristiana fue el amplio relato que hicieron sobre las maravillas obradas por Dios en la conversión de los infieles. También los contrarios tuvieron ocasión para proponer sus puntos de vista, es decir, la necesidad de obligar a todos los cristianos a observar la ley de Moisés, y en particular la circuncisión.

Su exigencia inmediata era nada menos que la circuncisión de Tito, discípulo predilecto y compañero de Pablo. Este puso bien en claro que aquello significaría negar el valor de la redención cristiana por Cristo, después de lo cual los apóstoles examinaron detenidamente el modo como debían conducirse en tan delicado debate. Era evidente la solución que debía tomarse. Cristo mismo había manifestado claramente la libertad e independencia de la nueva ley, que debía sustituir a la antigua.

2. **Proclamación de la libertad cristiana.**—Por esto, después de oídas las razones de una y otra parte, levantóse Pedro en medio de la asamblea de los apóstoles y discípulos reunidos y con palabra verdaderamente solemne anunció la solución, a que debían todos atenerse. Sus palabras reflejan con toda claridad el pensamiento mismo de Pablo. Dios le ha escogido a él, jefe de los apóstoles, para que predique el Evangelio a todos sin distinción de nacionalidades. El Señor no quiere hacer diferencia ninguna entre judíos y gentiles. Por tanto, no deben pretender imponer una obligación que Dios no impone. Unicamente la gracia y la redención de Cristo proporcionan a los hombres la salvación.

Ante palabras tan contundentes, enmudecieron todos, sobre todo cuando a continuación Pablo y Bernabé hicieron un nuevo relato de las estupendas maravillas obradas por Dios entre los gentiles. Por esto, aprovechando tan buena disposición de los ánimos, Santiago, el obispo de Jerusalén, sumamente amado de todos los judíos conversos, quiso confirmar con su testimonio la palabra de Pedro, para que todos vieran la absoluta armonía de pareceres que reinaba entre los apóstoles. Ya en el Antiguo Testamento está previsto por Dios. Los profetas lo anunciaron. La antigua ley tiene por finalidad este reino de Dios más amplio, que debe abrazar todo el mundo. Desde la eternidad ha preparado Dios la conversión del mundo gentil. Por tanto, no debe ponerse

ningún obstáculo, sino que deben abrirse de par en par a los gentiles las puertas del cristianismo.

Sin embargo, deseando Santiago dar a los judío-cristianos alguna satisfacción, propone se prohíban a todos los conversos del gentilismo tres cosas, especialmente abominables para los judíos: la participación en los banquetes sacrificales paganos, el comer sangre o carne de animales ahogados y el pecado de la fornicación. Esto último estaba enteramente conforme con la doctrina cristiana, y las otras dos prohibiciones significaban una condescendencia, en sí inofensiva y fácil, con los judíos. Por esto la asamblea entera, llámese concilio en sentido estricto, llámese de otro modo, sin excluir a Pablo y Bernabé, deseosa de llegar a la verdadera unión de todos en Cristo, aprobó de corazón una propuesta tan bien intencionada. Así, pues, inmediatamente se enviaron cartas a las diversas comunidades cristianas comunicándoles aquel acuerdo. Así terminó esta asamblea, que con razón es considerada por los historiadores como el *primer concilio de la Iglesia,* celebrado por los apóstoles y primeros discípulos de Cristo en orden a resolver una dificultad fundamental en la predicación del Evangelio. El resultado fue la proclamación clara y decidida de la más absoluta libertad cristiana y su independencia de la antigua ley.

3. **Incidente de Antioquía entre Pablo y Pedro.**—Sin embargo, con la solución dada en el concilio de Jerusalén no estaban resueltos todos los problemas. Si bien se advierte, lo que resultaba propiamente era que los cristianos procedentes del paganismo no debían ser obligados a la observancia de la ley mosaica, y en particular a la circuncisión: la verdadera libertad cristiana. Pero quedaba en pie otra cuestión. Los judío-cristianos, ¿debían continuar observando la ley antigua juntamente con las prácticas cristianas? En esto existía diversidad de criterios. En un principio los cristianos procedentes del judaísmo continuaban asistiendo al templo, observando la ley. Más tarde, mientras en Antioquía los judío-cristianos se consideraban desligados de la ley mosaica, en Jerusalén se les exigía su observancia.

La dificultad tomó un aspecto más agudo cuando, poco después de la asamblea de Jerusalén, Pedro fue a Antioquía y, conociendo bien el ambiente que allí predominaba, se acomodó a su modo de vivir independiente del judaísmo. Mas, como se presentaron algunos judío-cristianos procedentes de Jerusalén, apartóse él de los primeros y se acomodó a las prácticas de los judío-cristianos, observando las prescripciones de la ley.

Pablo temió que esta conducta del jefe de la Iglesia indujera a muchos a error, haciéndoles creer en la necesidad de la observancia de la ley de Moisés, lo cual podía tener fata-

les consecuencias. Por esto quiso provocar una solución definitiva, que no era otra cosa que un complemento de la del concilio de Jerusalén. Así, pues, como dice él mismo (Gál 2,11), recriminó a Pedro este proceder, que comprometía la verdadera libertad cristiana. Esta conducta enérgica de Pablo tuvo efecto inmediato. Pedro reconoció la razón que asistía a Pablo, y ambos quedaron definitivamente desligados de la ley de Moisés, si bien con libertad de hacerle algunas concesiones, como se las hizo Pablo más tarde al circuncidar a Timoteo. Ciertamente, los judío-cristianos no perdonaron nunca a Pablo su actitud decidida; pero, de hecho, ella contribuyó eficazmente al rápido avance del cristianismo en el vasto Imperio romano.

4. **Deducciones falsas.**—Así terminó este incidente entre San Pedro y San Pablo, al cual apenas se dio importancia ninguna en la antigüedad, y realmente no la tiene.

Es, pues, absolutamente falso lo que suelen deducir de aquí los racionalistas y protestantes modernos: que desde entonces se marcó la diferencia de las dos tendencias entre los *petrinos* y los *paulinos*. No. Pedro y Pablo opinaban de la misma manera sobre la libertad cristiana y la universalidad del cristianismo. Si algo le faltaba a Pedro, Dios mismo se lo había manifestado en la visión antes del bautismo del centurión Cornelio. Además, lo proclamaba bien claramente la asamblea de los apóstoles y toda la cristiandad.

Este caso fue una cuestión puramente práctica. Pedro creyó que en aquellas circunstancias, para evitar otros inconvenientes, debía condescender con alguna práctica inofensiva de los judío-cristianos; pero al convencerse, por las razones de Pablo, de que aquello era más bien contraproducente, lo dejó al punto y siguió lo que él mismo y todos los apóstoles habían proclamado como norma universal.

Menos todavía se puede hablar de oposición fundamental entre los dos apóstoles, y, por consiguiente, no puede sacarse de aquí dificultad ninguna contra la infalibilidad pontificia. Esta se refiere solamente a cuestiones dogmáticas y decisiones solemnes, y aquí se trataba solamente de una cuestión práctica y de discusiones privadas. Por lo demás, el incidente es indicio claro de la naturalidad con que procedían los apóstoles, por lo cual precisamente desde entonces anduvieron más unidos Pedro y Pablo, a quienes la tradición presenta siempre en estrecha relación, como fundamento de la Iglesia.

II. Segundo viaje apostólico (50-53) [26]

Estos acontecimientos tuvieron lugar hacia el año 50, poco después del concilio de Jerusalén. Pablo se mantuvo algún tiempo en Antioquía, procurando consolidar más y más esta cristiandad. A su lado le asistían constantemente su compañero de fatigas Bernabé; su discípulo predilecto, Tito, y un nuevo e infatigable operario, Silas.

Pero el ardor de Pablo necesitaba salir de aquellas estrecheces y buscar nuevo campo donde desarrollar todas sus energías latentes. Por esto propuso a Bernabé emprender una nueva correría apostólica. Pero entonces tuvo lugar uno de esos incidentes humanos que nos dan a conocer más íntimamente a las personas y no pueden faltar aun a los grandes hombres de la talla de Pablo.

Bernabé ponía gran empeño en llevar consigo a Juan Marcos, como lo habían hecho en su primer viaje. Pero Pablo, que recordaba cómo Marcos los había abandonado en Perge en medio de su trabajo, no quiso saber nada con él. Uno y otro insistieron en sus puntos de vista, por lo cual se llegó a una separación definitiva, que debió ser muy dolorosa para el corazón sensible de Pablo. Bernabé, que no quería separarse de Marcos, partió con él a Chipre, donde ambos siguieron trabajando apostólicamente. Marcos debió de juntarse posteriormente con el apóstol Pedro, pues la tradición nos lo presenta como su inseparable compañero, y en el Evangelio que escribió reproduce las enseñanzas del Príncipe de los Apóstoles.

1. **En el Asia Menor.**—Pablo, por su parte, escogió entonces a Silas, compañero fiel y animoso, y se lanzó a su segunda empresa apostólica. Ante todo, como buen organizador, hizo un recorrido por las iglesias fundadas en su primer viaje. Este trabajo de reanimar y robustecer las cristiandades ya establecidas fue siempre una de las mayores preocupaciones de su corazón. Dirigióse, pues, a Licaonia y visitó a los cristianos de Derbe y Listra, donde se le juntó un excelente discípulo llamado Timoteo, que fue en adelante uno de sus más fieles colaboradores. Es digno de notarse que, a semejanza de Pedro en el incidente de Antioquía, también Pablo tuvo en diversas ocasiones algunas condescendencias con los judíos, sin abandonar por esto los principios de la independencia cristiana del judaísmo. Por esto, quiso él personalmente circuncidar a Timoteo, pues sabía que to-

[26] Véanse las obras generales sobre San Pablo, en particular Fouard, o.c.; Prat, o.c., y Pieper, K., *Paulus seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit* 2.ª-3.ª ed. (1929), en NeutAbhl.

dos los judíos tenían puestos los ojos en él, y existía la razón particular de ser hijo de madre judía.

Hecho esto, partió Pablo acompañado de Silas y, tomando consigo a Timoteo, siguió predicando el Evangelio a través de la Frigia y Galacia. Pero aquí se le interpuso una fuerza mayor. No sabemos en qué forma, pero el libro de los Hechos (16,6) nos atestigua que, cuando Pablo estaba a punto de introducirse en el Asia proconsular, el Espíritu Santo se lo impidió. Más aún, cuando Pablo, sin saber claramente el rumbo que debía tomar, entró en Misia y trataba de pasar a Bitinia, internándose así en el Asia Menor, el mismo Espíritu Santo se lo estorbó. Guiado entonces por la inspiración divina, se dirigió a Tróade, y allí tuvo por la noche una visión singular.

Parecióle ver a un hombre venido de Macedonia, que, adelantándose a él, le invitaba a acudir en su ayuda. De este modo quedaba resuelto el enigma, y Pablo entendió claramente que Dios lo llamaba a evangelizar a Macedonia, con lo que comenzaba su actividad en Europa, que más tarde debía ser el baluarte de la civilización cristiana.

2. **San Pablo en Macedonia: Filipos.**—No esperó nuevo aviso el animoso apóstol, y, acompañado de Silas y Timoteo, se embarcó en Tróade con rumbo a Macedonia. Desde este momento, y sin que preceda noticia ninguna, acompaña a Pablo otro operario, que ya no le abandonará, y no es otro que el evangelista San Lucas, médico y hombre de letras, que es quien refiere todos estos hechos. Desembarcados en Samotracia, pasaron al día siguiente a Neápolis e inmediatamente se encaminaron a Filipos, colonia romana y primera ciudad europea de alguna consideración.

No parece fuera muy importante la colonia judía de esta población. Sin embargo, siguiendo su táctica, Pablo se presentó en el lugar de reunión de los judíos, que se hallaba a la ribera del río, y trabó conversación con un grupo de mujeres. Bien pronto, Dios tocó el corazón de una de ellas, procedente del gentilismo y *temerosa de Dios*, conocida comerciante en púrpura y originaria de Tiatira. Lamábase Lidia, y, sintiéndose llamada por Dios, se entregó por entero a los apóstoles y les ofreció hospitalidad en su propia casa.

Todo iba tomando una marcha próspera y regular. Pablo seguía predicando a Cristo en la sinagoga de los judíos. Realizábanse multitud de conversiones y crecía el entusiasmo popular. En estas circunstancias, cierto día tropezó Pablo con una joven esclava poseída del demonio, que utilizaban sus dueños como instrumento de ganancias, haciéndola decir la buenaventura a los transeúntes. Mas he aquí que en el momento de pasar Pablo por su lado comenzó a seguirle, gritando al mismo tiempo que aquellos hombres

eran servidores de Dios y les anunciaban el camino verdadero de salvación. Así lo fue repitiendo varios días, hasta que al fin Pablo se detuvo, e invocando sobre ella el nombre de Jesús, la libró del espíritu infernal.

Esta obra de caridad fue el origen de un trágico conflicto, que probó una vez más el heroico temple de Pablo. Furiosos los amos de la esclava al verse privados de aquella fuente de ganancias, amotinaron a la plebe y se lanzaron sobre Pablo y Silas. Habiéndolos preso y maniatado, los condujeron a los magistrados, acusándolos de alborotadores públicos, por lo cual se ordenó fueran azotados con varas. Así se hizo, después de desgarrarles sus túnicas, y luego los encerraron en un calabozo, asegurándolos bien con cepos en los pies.

Pero aquella noche se desarrollaron varias escenas extraordinarias. Por de pronto fue un espectáculo nunca visto que aquellos dos presos, tan horriblemente maltratados, se entretenían cantando alabanzas al Señor, mientras los demás compañeros de cárcel los escuchaban embelesados. Pero lo más sorprendente fue que a media noche, por efecto de un gran terremoto, se abrieron de par en par las puertas de la cárcel y se soltaron las cadenas que aseguraban a los presos.

Los sucesos que siguieron tienen un dramatismo de epopeya. El carcelero, despertando ante el fragor del terremoto y viendo abiertas las puertas de la cárcel, echó mano de su espada con ademán de suicidarse, pues se creía perdido ante los magistrados romanos; pero, advirtiéndolo Pablo desde lejos, comenzó a dar voces, a las cuales acudió el carcelero, y reconociendo en este suceso algo sobrenatural, se convirtió él mismo y toda su casa. Todo esto ocurrió durante la noche.

Entretanto, preocupados sin duda los magistrados de la forma ilegal con que se había llevado todo aquel asunto, dieron orden de que se pusiera en libertad a Pablo y Silas. Transmitióselo el carcelero a los presos, a quienes había acogido cariñosamente en su propia casa; pero Pablo insistió en que, habiendo sido público el castigo de azotes que le habían impuesto a él, siendo ciudadano romano, debían dar satisfacción los mismos duunviros. Y, en efecto, atemorizados éstos por lo que pudiera ocurrirles, se presentaron personalmente, dieron toda clase de excusas y rogaron que en bien de la paz salieran de la ciudad. Así lo hicieron ellos, después de despedirse de los cristianos en casa de Lidia. En Filipos dejaba Pablo una floreciente cristiandad.

3. En Tesalónica y Berea.—Pablo se dirigió entonces a Tesalónica, y allí, siguiendo su costumbre, predicó el Evangelio en la sinagoga, disputando durante tres sábados con

los judíos. Sus enseñanzas y discusiones versaban sobre Jesús, haciéndoles ver que era el Mesías prometido y que su pasión y resurrección habían sido profetizadas por la Sagrada Escritura. La reacción de los judíos fue sumamente violenta. Mientras algunos se juntaron a Pablo, la mayor parte amotinaron a la plebe y forzaron de nuevo a Pablo y Silas a abandonar esta población.

En Berea, población donde abundaba el elemento judío, tuvieron mejor resultado, y así fueron muchos los que creyeron en Jesucristo, aun entre los caballeros y matronas de distinción. Todo parecía tomar un sesgo favorable, cuando se presentaron algunos grupos de judíos exaltados de Tesalónica, quienes lograron levantar al pueblo contra Pablo y los suyos. De este modo tuvo que escapar de nuevo el Apóstol.

4. **Pablo en Atenas**[27].—Esta vez Pablo se separó de sus compañeros de fatigas, Silas y Timoteo, a quienes dejó en Berea. El, entretanto, acompañado de algunos fieles, se dirigió al Pireo y rápidamente se presentó en la capital griega, Atenas. Esta ciudad, antigua capital de la Grecia clásica y centro del movimiento de cultura más intenso de la antigüedad, no era al presente más que una sombra del pasado. Sin embargo, conservaba sus escuelas filosóficas y su aire de grandeza. Sus habitantes se presentaban con la nota característica de un escepticismo decadente y con el orgullo de sus glorias.

Pronto el espíritu sagaz de Pablo se percató del ambiente de paganismo y de refinada cultura que lo rodeaba. Esto lo martirizaba interiormente, y cuando contemplaba aquellos soberbios monumentos del Propileo, Partenón y tantos otros santuarios dedicados a las divinidades del Olimpo, su corazón se consumía de tristeza y su celo apostólico se sentía espoleado para emprender aquel nuevo género de lucha. El alma grande de Pablo se crecía ante las dificultades. Por esto sintió renacer sus bríos a la vista del nuevo campo de su apostolado.

Pero, hombre práctico y efectivo ante todo, Pablo comenzó inmediatamente su trabajo de predicación. Siguiendo su táctica, se dirigía periódicamente a la sinagoga, donde se esforzaba por atraer a Cristo a los judíos y prosélitos. Pero

[27] Sobre los diversos problemas que suscitaba la estancia de San Pablo en Atenas, véase en particular la breve síntesis de LEBRETON, o.c., I 180s, y la bibliografía allí citada. Algunos racionalistas han rechazado la autenticidad de este pasaje. En particular rechazan el discurso de Pablo en el Areópago. Así, por ejemplo: NORDEN, *Agnostos Theos* (1913) p.125. Contra esta tesis han escrito, entre otros, el protestante HARNACK, *Ist die Rede des P. in Athen ein ursprüng. Bestandteil der Apostelgesch?* (1913), en TexUnt 39,1; y *Mission und Ausbr. des Christ.* I 391s. Además, los católicos JACQUIER, o.c., 271s, y BOUDOU, o.c., 391s.

Atenas exigía mucho más, y Pablo deseaba enfrentarse con sus filósofos y con todo el mundo pagano. Por esto se presentaba cada día en el *ágora*, esto es, sitio clásico de reunión del mundo griego, donde se discutían las noticias del día y se saludaba a los conocidos. Pablo estaba seguro de encontrar allí el público que él buscaba, el público típicamente ateniense, escéptico, crítico, despreocupado.

Los razonamientos de Pablo comenzaron a suscitar la curiosidad del mundo ateniense, por lo cual comenzaron a darse cita en torno de Pablo multitud de filósofos de la moda del tiempo, epicúreos y estoicos, quienes se enzarzaron en discusiones con el Apóstol. La fatuidad de aquellos hombres decadentes no acababa de comprender las ideas sublimes de Pablo, y así muchos de entre ellos lo trataban con desprecio. Sin embargo, el talento de Pablo sabía imponerse, y aquellos filósofos se vieron obligados a reconocer la superioridad de su doctrina. Por esto algunos lo obligaron a ir al Areópago, que era como un ateneo o local de grandes asambleas, con el objeto de que expusiera en toda su amplitud la nueva filosofía de que era representante.

Puesto, pues, Pablo en medio de aquella asamblea y dándose exacta cuenta de la calidad del auditorio, que le escuchaba con visible curiosidad, sintió, sin duda, llegado uno de los momentos más sublimes de su vida, y tuvo aquel discurso que nos ha transmitido el libro de los Hechos (17,22s), verdadero modelo de discurso de circunstancias y prueba evidente de su extraordinaria potencia de adaptación.

Con fino aticismo, comienza ponderando el profundo sentimiento religioso que aparece en todo, particularmente en la feliz idea que brilla en el monumento que él ha podido contemplar entre los demás dioses, dedicado al dios desconocido. Luego, tomando pie de esto, les anuncia, sin ambages ni paliativos, que este Dios, al que ya ellos veneraban sin conocerlo, es el que él quiere darles a conocer, el Dios creador del universo, Señor del cielo y la tierra.

Transportado entonces Pablo por su entusiasmo, se remonta a hablar de la obra redentora de Jesús, y de su resurrección, como la prueba más palmaria de su divinidad. Mas para la inmensa mayoría de los oyentes aquellas verdades eran demasiado elevadas. La idea de resurrección era ininteligible para ellos. Por eso tomaron a risa todo este razonamiento y obligaron a Pablo a interrumpirlo, citándolo para otra coyuntura. Algunos, sin embargo, se dejaron convencer por las razones de Pablo y se hicieron sus discípulos. Entre ellos se contaba un notable filósofo, Dionisio Areopagita, de quien la historia antigua nos ha transmitido multitud de leyendas. Por otro lado, nos atestigua Eusebio en la *Historia eclesiástica* (l.III c.4 n.10) que fue el primer obispo de Atenas.

5. Pablo en Corinto.—Tan mezquinos fueron los resultados obtenidos por Pablo en Atenas, que lo indujeron a buscar un campo más fértil. Por esto se trasladó pronto a Corinto, ciudad mucho más importante desde el punto de vista comercial y residencia del procónsul romano. La Providencia lo hizo encontrarse con dos judíos, Aquila y Priscila, que llegaban entonces de Roma, fugitivos de una persecución de Claudio contra los israelitas. Pablo fue invitado a hospedarse en su casa, y como conocía su oficio de fabricadores de tiendas de campaña, se quedó con ellos trabajando a su lado para ganarse la vida. Allí también vinieron a juntársele Silas y Timoteo, que se habían detenido en Berea, y bien pronto todos ellos se entregaron con redoblado celo a la predicación del Evangelio.

Todos los sábados se presentaba Pablo en la sinagoga, muy poderosa en aquella rica ciudad comercial, y con el entusiasmo acostumbrado exponía la obra de Jesús, tratando de convencerles de que era el verdadero Mesías. Al mismo tiempo evangelizaba a los gentiles que estaban en contacto con la sinagoga. Pero el entusiasmo del Apóstol tropezó con la más tenaz y violenta oposición de parte de los judíos, la cual fue tan ruidosa, que Pablo rompió definitivamente con la sinagoga. Con significativo énfasis lo refiere el libro de los Hechos, poniendo en boca de Pablo estas palabras dirigidas a los judíos: *Recaiga vuestra sangre sobre vuestra cabeza... Desde ahora me voy a los gentiles* (Act 18,6).

Pablo se separó, en efecto, y pasó a vivir en casa de un gentil temeroso de Dios, llamado Tito Justo, vecino de la sinagoga. Sin embargo, no había sido inútil su trabajo entre los judíos, pues el mismo jefe de la sinagoga, Crispo, se hizo su discípulo. Por otra parte, siguió en su nuevo domicilio predicando la doctrina de Cristo a gran número de gente que se le juntaba. Una visión nocturna de Jesús le dio nuevos bríos en esta tarea de evangelizar al mundo gentil, y, efectivamente, Pablo se echó a velas desplegadas a este mar inmenso, de modo que, durante año y medio de intenso trabajo en aquella populosa ciudad, consiguió reunir una comunidad cristiana de las más fieles y adictas a su persona y que más prestigio gozaron en la antigüedad cristiana.

Esta redoblada actividad de Pablo acabó de exasperar a los judíos más fanáticos. Así, pues, se dirigieron precipitadamente al procónsul romano Galión, hermano de Séneca, y, obligando a Pablo a comparecer ante el mismo, lo acusaron como enemigo declarado de la religión judía. Pero el procónsul entendió astutamente los bajos móviles de aquellos hombres apasionados y los arrojó de su presencia, y Pablo pudo continuar tranquilamente su obra apostólica.

6. Epístolas de San Pablo [28].—Pero al trabajo de evangelización iba a añadirse desde ahora otro no menos importante: la conversión de las iglesias ya organizadas por medio de sus instrucciones epistolares. Precisamente éste es uno de los lados más característicos de Pablo: como autor de las célebres epístolas que se nos han conservado, es él uno de los hombres que más influjo han ejercido en todas las generaciones cristianas. En ellas aparece su genio de escritor, muchas veces alambicado en sus conceptos, que pugnan por salir de su pluma; pero siempre fecundo en grandes ideas, enamorado de Cristo y hombre de gran corazón.

Las primeras epístolas que conocemos de Pablo las escribió en este tiempo desde Corinto. Son la primera y segunda a los *Tesalonicenses*, en las cuales procura calmar las impaciencias de los cristianos de Tesalónica, fascinados por la idea de la supuesta próxima venida de Jesucristo, dándoles preciosas enseñanzas sobre la verdadera preparación para la venida del Señor, que es una vida santa, como si el mundo hubiera de durar para siempre.

En esta forma terminó esta primera estancia de Pablo en Corinto, que puso los fundamentos de aquella iglesia. Hacia el año 53 abandonaba el gran Apóstol a Corinto con el objeto de cumplir en Jerusalén un voto, que no sabemos en qué consistía. Tal vez se trataba de alguna promesa hecha durante alguna enfermedad o con ocasión de alguna situación apurada. Acompañado de Aquila y Priscila, se dirigió a Efeso, donde hizo breve escala, y en sus conversaciones en la sina-

[28] Acerca de las Epístolas de San Pablo, su cronología y otros problemas relacionados con ellas, véanse, además de las obras generales: STOBER, *Chronologie des Lebens und der Briefe des P.* (1904); MAYER, *Die Briefe Pauli, ihre Chronologie, Entstehung, Bedeutung und Echtheit* (1909); DELATTE, DOM P., *Les Epîtres de Saint Paul* (P. 1929); PRAT, F., *La théologie de Saint Paul* 2 vols. 6.ª-7.ª ed. (P. 1920-1923), trad. castell., 2 vols. (Méjico 1947); BOVER, J. M., *Las Epístolas de San Pablo* 2 vols. (B. 1940); ID., *La Teología de San Pablo* 2.ª ed. (M. 1952); SMIDT, W. H., *Das Kreuz Jesu Christi bei Paulus*, en ZSystTheol 21 (1950) 145s; ROBINSON, J. A., *The body. A study in Pauline theology* (L. 1952); S. CUORE, GERARDO DEL, *Contributi ecclesiologici. La Croce e la Chiesa nella teologia di S. Paolo* (R. 1952); DONATO, DE, *El concepto ético cristiano del mundo según San Juan*, en Est-Franc 53 (1952) 161s. 343s; DUPONT, J., *La réconciliation dans la théologie de S. Paul*, en EstBibl 11 (1952) 255s; VOS, G., *Pauline eschatology* (Gran-Rapids 1952); BORNKAMM, G., *Das Ende des Gesetzes. Paulistudien* (Munich 1952); STÜMER, K., *Auferstehung und Erwählung* (en S. Pablo) (Gütersloh 1953); BOISUARD, M. E., *La divinité du Christ d'après St. Paul*, en Lumière et vie (1953) n.9 pp.75s.; TRESMOGTANT, CL., *S. Paul et le mystère du Christ* (P. 1957); CERFAUX, L., *Le Christ dans la théologie de S. Paul* 2.ª ed. (P. 1959); NEUENZEIT, P., *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung:* Studien z. Alt-und N. Test. 1 (Munich 1960); PFAMMATTER, J., *Die Kirche als Bau. Eine exegetisch-theologische Studie zur Ekklesiologie der Paulusbriefe:* AnalGregor 101, SerTheolSectB 33 (R. 1960); BOUBLIK, VL., *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino:* Corona Lateranensis, 3 (R. 1961); BANDAS, R., *La redenzione. Idea centrale in S. Paolo* (R. 1961); GUARDINI, R., *Das Christusbild der Paulinischen und Joanneischen Schriften* 2.ª ed. (Wurtzburgo 1961); STANLEY, D. M., *Christ's resurrection in Pauline soteriology:* Anal. biblica 13 (R. 1961); EICHOLZ, G., *Glaube und Werk bei Paulus u. Iakobus:* Theologische Existenz heute 88 (Munich 1961); ROMANINK, K., *L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de S. Paul:* Analecta bíblica 15 (R. 1961); TUNGEL, E., *Paulus und Jesus... Frage nach dem Ursprung der Christologie* (Tubinga, 1962); CERFAUX, L., *Le chrétien dans la théologie paulinienne:* Lectio divina 33 (P. 1962).

goga trabó tan íntima amistad con algunos judíos, que prometió solemnemente volver pronto a visitarlos. Luego continuó su viaje hacia Siria y, desembarcando en Cesarea, partió rápidamente para Jerusalén, desde donde, cumplida su promesa, se encaminó a Antioquía. Con esto terminaba el segundo viaje apostólico de Pablo, que había tenido como escenario, después del paso rápido por el Asia Menor, las regiones de Macedonia y Grecia.

III. Tercer viaje apostólico de Pablo (53-58) [29]

Muy poco tiempo se detuvo Pablo en Antioquía. Como esta cristiandad seguía su marcha próspera, Pablo se lanzó en seguida a su tercer viaje apostólico en busca de nuevas conquistas para Cristo. Habiéndose quedado sus compañeros en Corinto, tomó consigo a Tito, su discípulo predilecto, y después de visitar rápidamente las cristiandades del Asia Menor, se presentó en Efeso, cumpliendo de esta manera su promesa.

1. **En la ciudad de Efeso** [30].—Era Efeso uno de los centros de población y comercio más importantes del Oriente romano y se distinguía particularmente por su religiosidad. Precisamente entonces había llegado un judío de Alejandría llamado Apolo, discípulo de Juan Bautista e informado también sobre la doctrina de Jesús. Habiendo entrado en comunicación con Aquila y Priscila, se instruyó más detenidamente en el Evangelio y luego se entregó con todo el fervor a su predicación. Con esto y con la expectación que había dejado Pablo en su primera visita, estaba el terreno preparado.

Mientras Apolo se había ausentado a Corinto, donde desarrollaba grande actividad, Pablo entró en Efeso, se instaló en casa de Aquila y Priscila, y tomó tan a pechos su evangelización, que permaneció en ella unos tres años. Su trabajo se inició con los discípulos de Apolo, a quienes rápidamente instruyó e impuso las manos; Dios quiso apoyar con estu-

[29] Véanse las obras generales sobre San Pablo, en particular la síntesis de LEBRETON, o.c., 188s. Véanse también en particular FOUARD, PRAT, BOVER y las obras citadas en la nota 25; DAUVILLER, J., *A propos de la venue de S. Paul à Rome*: BullLitEccles 61 (1960); RAMSAY, W. W., *St. Paul the traveller and the roman citizen* (Gran-Rapids 1960); ZEDDA, S., *Preghiera e apostolato in S. Paolo* (Fossano 1961); MAIER, F. W., *Paulus als Kirchengründer u. kirchl. Organisator* (Wurtzburgo 1961); GANCHO, C., *Trazos pastorales en S. Pablo*: Salmantic 8 (1961) 665-702; *Doctor gentium. Il messaggio universale di S. Paolo*: Quaderni del clero (R. 1962); LERLE, E., *Proselytenwerbung und Urchristentum* (Berlín 1961).

[30] Sobre Efeso y los problemas relacionados con esta ciudad y la predicación de San Pablo, pueden verse, además de las obras generales: PICARD, C., *Ephèse et Claros* (P. 1922); ANTOINE, P., artíc. *Ephèse* en suppl. al DictBibl 1076s; TOUNEAU, R., *Ephèse au temps de Saint Paul*, en RevBibl (1929) 5s, 321s.

pendos prodigios la acción de su Apóstol, inundando de dones sobrenaturales a los que él confirmaba.

Al mismo tiempo se introdujo en la sinagoga, y durante tres meses procuró instruir a los judíos en la verdadera doctrina de Jesús, el Mesías prometido. Es cierto que obtuvo algunas conversiones; pero el núcleo de los judíos respondió a sus palabras apostólicas con blasfemias contra Cristo, por lo cual Pablo se apartó ostensiblemente de ellos, como había hecho en Corinto, y, llevándose a sus fieles discípulos, comenzó a predicar intensamente en la escuela de un tal Tirano.

Pablo llegaba con esto a la meta de sus aspiraciones. Libre de trabas de parte de las exigencias de la sinagoga, lanzóse con todo el ardor de su corazón, inflamado en el amor de Cristo, y durante dos años consecutivos hizo tales prodigios de celo, que el libro de los Hechos puede afirmar que todos los habitantes de Asia oyeron la palabra del Señor. En aquella ciudad cosmopolita, adonde afluían de todos los confines del Oriente, tuvieron todos ocasión de escuchar la voz del Apóstol de Cristo.

El resultado fue verdaderamente espléndido. A ello contribuyeron no solamente la palabra de fuego de Pablo y su gran habilidad polémica, sino también los estupendos milagros que obró la mano del Omnipotente. Pues efectivamente quiso Dios dar tal eficacia a la persona de Pablo, que bastaba aplicaran a un enfermo las ropas que habían tocado su cuerpo, para que le dieran al punto la salud.

Todo esto fue creando en torno de los apóstoles de Cristo un ambiente tal de admiración y estima, que un gran número de los que habían ejercido artes mágicas acudieron a Pablo e hicieron una grande hoguera con los libros de su arte. Pero al mismo tiempo, siendo Efeso ciudad eminentemente religiosa, este movimiento de conversión al cristianismo provocó una gran revuelta entre los paganos. Esta fue fomentada por los fabricantes de imágenes de Diana y de otros dioses característicos de la población, que veían amenazados sus intereses por la acción de Pablo y sus compañeros.

Por esto, un tal Demetrio, platero de oficio, supo enardecer a todos los descontentos, los cuales se lanzaron furiosamente contra Pablo, consiguiendo apoderarse de dos de sus compañeros y poner en movimiento toda la ciudad. Pablo juzgó más prudente salir de ella y dirigirse a Macedonia. La cristiandad de Efeso, digna émula de las de Antioquía y de Corinto, quedaba sólidamente establecida después de tres años de actividad de Pablo.

Poco antes de partir, hacia el año 56, había escrito Pablo una de sus más hermosas epístolas: la primera a los *Corin-*

tios[31]. La ocasión se la dieron las circunstancias en que se debatía aquella su querida cristiandad. Compuesta en su inmensa mayoría de gentiles convertidos, habíanse formado entre ellos diversos partidos, que luchaban entre sí. Pablo puso en juego toda su habilidad de persuasión y su indiscutible autoridad para reprimir los gérmenes de aquel cisma incipiente[32].

2. **De nuevo en Macedonia y Grecia.**—Pablo se encaminó entonces hacia Macedonia, y como primera escala se detuvo en Tróade, donde confiaba encontrarse con Tito, a quien había mandado con la carta a los corintios y esperaba con ansia tener noticias sobre el efecto producido en ellos. Sin embargo, como tardara Tito en llegar a Tróade, Pablo se embarcó para Macedonia y se dirigió al punto a Filipos. Aquí se hallaba, sin duda, cuando llegó Tito, portador de las mejores noticias que Pablo podía esperar. Los ánimos de los corintios se habían apaciguado. Sin embargo, existían todavía diversas causas de disturbio, sobre todo la actividad incesante de los judaizantes por destruir la obra del Apóstol. Precisamente por esto redactó entonces Pablo, hacia el año 57, su segunda Epístola a los *Corintios*, en la que trata de defender a todo trance su autoridad apostólica.

Rápidamente, mas no sin visitar de paso las iglesias de Tesalónica y Berea, dirigióse entonces a Grecia, donde se detuvo unos tres meses. No se nos dice expresamente lo que hizo en este tiempo. Pero es evidente que visitó Atenas, cuya iglesia procuró robustecer, y sobre todo Corinto, donde pudo cerciorarse de la buena acogida que habían tenido sus dos epístolas.

Había llegado entretanto el año 58, y los planes que había concebido años antes podían entrar en vías de realización. Las grandes ciudades del Imperio oriental, Antioquía, Corinto, Efeso, junto con otras secundarias, habían recibido ya la luz del Evangelio. La única gran ciudad oriental, Alejandría, no mencionada en San Pablo, había recibido por otras vías el Evangelio de Cristo. Pablo, pues, ansiaba llegar a Roma, centro del Imperio romano; contribuir allí a afianzar aquella iglesia, destinada a ser la base del cristianismo, y pasar luego a la más occidental de las provincias romanas, es

[31] Acerca del ambiente y significación de esta carta, véase la síntesis de LEBRETON, o.c., 191s. Además, las obras allí citadas y las que se indican en la nota 28, sobre todo PRAT, *Théol. de Saint Paul* I 116s.

[32] Es curiosa la observación de que San Pablo no mantuvo después relaciones íntimas con Efeso, como las mantuvo con Corinto, Tesalónica, etc. Lo cual es tanto más digno de observarse si se tiene presente que es la ciudad donde estuvo más largo tiempo. Por otra parte, sentía por ella especial afecto, y los efesinos por él, como lo prueban las escenas de su despedida de vuelta de este tercer viaje (Act 20). La carta a los efesios no va dirigida a la ciudad, como las de los romanos, corintios y otras semejantes. Véase SCHMID, J., *Der Epheserbrief des Apostels Paulus* (1928) pp.37s.

decir, España. La prosperidad e importancia de esta provincia atraían el celo del Apóstol.

Con estas ideas escribió desde Corinto la preciosa *carta al núcleo de cristianos existente ya en Roma* bajo la inmediata jefatura del apóstol Pedro [33]. En ella expone ampliamente la doctrina cristiana frente a la ley antigua, sobre todo la justificación por la fe de Jesucristo, no por la observancia de la ley mosaica.

3. Vuelta a Jerusalén.—Altamente satisfecho Pablo del estado de la Iglesia de Corinto, y habiendo recogido copiosas limosnas para los cristianos de Jerusalén, determinóse a entregarlas personalmente. Habíase, pues, decidido a embarcarse en Corinto con rumbo a Siria; mas he aquí que los judíos le armaron a última hora una emboscada, por lo cual decidió dar la vuelta a través de Macedonia. De este modo tuvo de nuevo ocasión de visitar las cristiandades de Tesalónica y Filipos, y finalmente llegó a Tróade, donde realizó un milagro estupendo, resucitando al joven cristiano Eutico (Act 20,7-12).

De particular interés fue la visita del Apóstol en Mileto. Como esta población no está muy alejada de Efeso, había indudablemente recibido invitación de los efesios para que los visitara, y él mismo sentía inclinación espontánea a hacerlo. Pero el tiempo le urgía, y no podía detenerse. Así, pues, mandó llamar a los presbíteros o jefes de la iglesia, y en su presencia tuvo aquel precioso discurso de despedida, modelo de espíritu paternal y la muestra más evidente de su gran corazón. La despedida no pudo ser más tierna y conmovedora, sobre todo por las palabras misteriosas que les había dirigido, en que parecía vislumbrar sufrimientos y persecuciones y la perspectiva de no verse más en este mundo.

Desde Mileto se embarcó Pablo para Tiro y desde allí se dirigió a Cesarea, donde tuvo una magnífica acogida de parte del diácono Felipe y donde el profeta Agabo puso de manifiesto, con visión profética, las persecuciones que le aguardaban en Jerusalén. Sin embargo, nada logró amedrentar el valor apostólico de Pablo, por lo cual se encaminó allá con decisión.

IV. San Pablo en Jerusalén. Cautividad y muerte [34]

La primera impresión de Jerusalén fue por demás favorable. Santiago el Menor, su obispo, acompañado de los jefes de la iglesia, recibió a los misioneros con el mayor alborozo,

[33] Sobre la Epístola a los Romanos, además de la obras generales sobre San Pablo y sobre sus Epístolas, véanse: Lagrange, *Epître aux Romains* 4.ª ed. (P. 1931); Id., *Epîtres aux Galates* (P. 1918).

[34] Acerca de los últimos años de San Pablo, además de las obras gene-

y todos les quedaron profundamente agradecidos por la colecta que Pablo les entregaba. Era la mejor muestra de la fraternidad entre los cristianos. Esta impresión de júbilo aumentó notablemente al oír de labios de Pablo las innumerables conversiones obradas por Dios entre los gentiles.

Mas, a pesar de todas estas manifestaciones exteriores, existía en el fondo un disgusto latente contra Pablo. Algunos, siguiendo el ejemplo de Santiago el Menor y los demás apóstoles, habían acogido sinceramente el decreto del concilio de Jerusalén y deseaban la unión de todos los cristianos, judíos y gentiles. Pero una buena parte de los judíos conversos se mantenían aferrados a la ley de Moisés y alimentaban un odio creciente contra Pablo, a quien consideraban como traidor a su causa y principal promotor del movimiento de libertad absoluta del cristianismo. En su afán de desprestigiarlo, esparcían la calumnia de que solía *enseñar a los judíos que viven entre los gentiles a abandonar a Moisés y no circuncidar a sus hijos* (Act 21,21).

1. **Levantamiento contra Pablo.**—Conociendo, pues, Santiago este estado de los ánimos, y con el objeto de cortar de raíz el mal que de ello pudiera originarse, aconsejó a Pablo hiciera un acto ostentativo de fidelidad al templo, para lo cual se le ofrecía entonces una buena oportunidad, yendo al templo con otros cuatro hombres que habían hecho un voto y purificándose públicamente con ellos. De este modo se desharían todos los prejuicios existentes contra él, pues quedaría evidentemente demostrada su estima y fidelidad al templo.

Así lo realizó Pablo con toda fidelidad en bien de la paz. Mas los enemigos, en vez de apaciguarse, se envalentonaron más y más. Para colmo de males, acudieron entonces del Asia Menor diversos grupos de las poblaciones evangelizadas por Pablo, todos los cuales, cuando Pablo, llegado el día séptimo, estaba a punto de terminar su purificación, amotinaron al pueblo y se lanzaron audazmente contra el Apóstol.

De este modo comenzó esta última etapa de la vida de Pablo, a mediados del 58. El alboroto creció rápidamente a las puertas mismas del templo. Para excitar más los ánimos se hizo creer al pueblo que Pablo, no contento con predicar en todas partes contra la nación judía, había introducido en el templo a un gentil. Esto engañó fácilmente al pueblo, pues, en realidad, había visto al Apóstol andar por la ciudad junto con un tal Trófimo, de Efeso, convertido al cristianismo.

rales, puede verse: FOUARD, *Saint Paul. Ses dernières années* 5.ª ed. (P. 1905). Véanse también: LEBRETON, o.c., I 200s. A este propósito y frente a las dificultades contra las cuales tuvo que luchar el Apóstol en esta última etapa de su vida, sobre todo contra sus enemigos más encarnizados, los judaizantes, véase la bibliografía de la nota 25.

Con todo esto la furia de la plebe subió a lo sumo, por lo cual entraron en tropel en el templo y, cayendo súbitamente sobre Pablo, lo arrastraron afuera, y allí, con su fanatismo acostumbrado, se disponían a darle muerte. En estas circunstancias se presentó el tribuno romano Lisias llevando consigo un pelotón de soldados de la legión, que obligó a los judíos a cesar en los atropellos contra Pablo.

Habiendo cesado de esta manera el alboroto, el tribuno hizo atar a Pablo; mas, viendo que no podia sacar en limpio la verdadera causa de aquella persecución, se dirigió con el preso a la fortaleza romana. Mas he aquí que, al llegar a la fortaleza, Pablo pidió al tribuno y obtuvo permiso para hablar a aquella multitud enfurecida. Levantó entonces Pablo su poderosa voz, y bien pronto, con su arrebatadora palabra, consiguió acallar a aquellas fieras sedientas de su sangre. La historia de sus arrebatos contra los cristianos; la descripción vibrante de su conversión, en que tan claramente se manifestaba la intervención directa de Dios: todo esto logró contener algún tiempo la furia creciente de la muchedumbre. Mas, al anunciar el Apóstol la orden recibida de Dios de entregarse a la conversión de los gentiles, se desencadenó de un modo más violento la ira de la plebe, y con sus denuestos, alaridos y amenazas parecía iban a terminar allí mismo con la vida de Pablo. Sólo a viva fuerza consiguió el tribuno arrancarlo de manos de la furia popular.

2. **Pablo en poder del tribuno Lisias.**—Libre ya Pablo del peligro que ofrecía el alboroto de la plebe, fue introducido en la fortaleza; mas, deseoso el tribuno de averiguar rápidamente la verdad sobre un asunto tan enmarañado, ordenó fuera azotado y atormentado de otros modos. Atáronle, pues, con correas, y se disponían ya a aplicarle el terrible castigo de los azotes, cuando Pablo, que no temía a los azotes ni a la muerte, creyó conveniente invocar su calidad de ciudadano romano, por lo cual fue desatado inmediatamente y se suspendió todo género de tormento. Entretanto, el tribuno, atemorizado por el trato que había dado a Pablo e intrigado sobre el motivo que podían tener los judíos para perseguirlo tan encarnizadamente, hizo reunir el sanedrín y presentó ante él al preso.

El momento no podía ser más delicado. Pero Pablo quiso aprovechar la ocasión para deshacerse de la intromisión del sanedrín en su causa, por lo cual dirigió a los fariseos y saduceos reunidos un hábil discurso, en el que hizo ver cómo él era perseguido por sus ideas fariseas, sobre todo por haber defendido la resurrección de la carne. Fue lo más acertado que pudo hacer. Como éste precisamente era el caballo de batalla en las discusiones entre los saduceos y fariseos, se entabló entre ellos inmediatamente una discusión acalora-

dísima, por lo cual, temeroso el tribuno de que sucediera alguna desgracia a Pablo, lo hizo retirar sin tardanza, encerrándolo en la fortaleza.

Pero un nuevo peligro, más grave todavía, amenazaba a Pablo. Mientras éste estaba tranquilo y seguro en su prisión, un puñado de asesinos judíos se conjuraba contra él y convenía con los sanedritas para acabar con el Apóstol cuando se presentara de nuevo ante el sanedrín. Pero, avisado Pablo providencialmente del peligro que corría su vida, hizo comunicar al tribuno todo el plan de la conjura, por lo cual, protegido por una buena escolta de soldados, fue conducido a Cesarea, a la presencia del gobernador Félix.

3. **Cautividad de Pablo en Cesarea.**—El asunto de Pablo entraba con esto en un estadio de calma. El gobernador Félix, una vez hubo leído el informe del tribuno Lisias, en el que se declaraba abiertamente la inocencia de Pablo, tratóle desde un principio con deferencia. Mas, por otra parte, no quería oponerse abiertamente a los jefes judíos.

Mantúvole, pues, en prisión, y como a los cinco días llegaran de Jerusalén el sumo sacerdote Ananías con algunos otros y presentaran su acusación formal contra Pablo como alborotador del orden público y destructor de la ley judía, Pablo se defendió hábilmente. Apenas hacía doce días que había llegado a Jerusalén con fines puramente benéficos y religiosos, y todos sabían muy bien que no había mantenido discusiones en el templo ni amotinado a las gentes. Por otra parte, predicaba una doctrina bien conocida de todos, que, lejos de destruir la ley mosaica, era su complemento.

La defensa era clarísima. Pablo era completamente inocente a los ojos del gobernador. Pero éste no quería malquistarse con la aristocracia judía poniéndolo en libertad. Además, quería aprovecharse de las circunstancias para ver si Pablo le ofrecía un generoso rescate. Por esto ordenó que se le mantuviera en prisión atenuada, permitiéndole que le visitaran sus amigos y correligionarios y dando largas al asunto.

Esta situación duró desde el año 58 al 60, es decir, dos años aproximadamente. Félix llegó a presentar a Pablo a su propia mujer, Drusila, judía de origen, con la cual tuvo el Apóstol alguna conversación sobre materia religiosa, sin llegar a ningún resultado. El mismo Félix mantuvo diversas conversaciones con Pablo, pero no hacía nada para resolver su causa.

4. **El nuevo gobernador Festo.**—El año 60 cesó Félix en su cargo; mas su sucesor, Festo, siguió su misma política en lo referente a Pablo. Dejólo, pues en prisiones, y en su primera visita a Jerusalén recibió una petición de los magis-

trados judíos, en la cual le suplicaban les presentase a Pablo ante el tribunal del sanedrín. Festo adivinó la intención de los judíos, que era asesinarle al punto. Por esto no quiso se moviera al reo de Cesarea; pero ordenó acudieran ellos para terminar la causa.

Vuelto Festo a Cesarea, tomó al punto en sus manos el asunto de Pablo; acudieron sus acusadores, venidos de Jerusalén, y se entabló de nuevo una violenta discusión, que terminó para el Apóstol con el más rotundo triunfo, probando claramente que no había cometido delito ninguno, *ni contra la ley mosaica, ni contra el templo, ni contra el César* (Act 25,8). La situación de Festo no podía ser más embarazosa. Queriendo, pues, a todo trance complacer a los judíos, concibió la idea de trasladarlo a Jerusalén para terminar allí la causa. Por esto preguntó solemnemente a Pablo si estaba dispuesto a ir allá. Pablo vio claramente lo que iba a suceder si esto se realizaba. Su vida peligraba por momentos, y, aunque él estaba dispuesto a perderla por Cristo, creyó que debía defender sus derechos. Por esto, ante la debilidad del juez, que se hallaba dispuesto a entregarlo a la furia de los judíos, proclamó de nuevo con toda solemnidad su inocencia, claramente probada en todo el proceso, y apeló al César, usando el derecho que tenía como ciudadano romano. Ante una declaración tan solemne, el gobernador no tuvo otro remedio que aceptar la apelación, y efectivamente se dispuso a realizarla.

5. **Con Agripa II y Berenice.**—Mientras se hacían los preparativos del viaje, tuvo Pablo ocasión de hacer una nueva apología de toda su actuación. Presentóse en Cesarea el rey Agripa II, hijo de Herodes Agripa, que encarceló a San Pedro y persiguió a los cristianos. El y su esposa Berenice habían tenido noticias de la causa de Pablo, por lo cual manifestaron a Festo deseos de escucharle. No tuvo éste dificultad en complacerles, y así, Pablo, puesto en presencia de ellos, les hizo la relación más completa de su agitada vida y la más exacta apología de su actividad. Nada deja en su discurso: la ideología de sus primeros años, en que se distinguió como el más celoso fariseo y perseguidor encarnizado del nombre cristiano; su conversión maravillosa, en que tan claramente aparece la mano de Dios, que lo transformó por completo; su vida posterior, entregada por entero al servicio de Jesús, verdadero Mesías anunciado en el Antiguo Testamento. El discurso de Pablo, todo verdad, sinceridad y entusiasmo, hizo profunda impresión en sus oyentes. La convicción de su inocencia penetró profundamente en Agripa; mas, habiendo él apelado al César, ya no podía hablarse de ponerlo en libertad.

6. Viaje de Pablo a Italia. Tempestad.—Por fin embarcó Pablo, por el verano del mismo año, en una nave de Adrumeto o Adrumecia, con rumbo a Roma. Iban con él un buen número de presos, todos confiados a la custodia del centurión Julio, quien trató desde un principio a Pablo con especial consideración. Bordeando las costas de Asia y pasando de largo junto a Chipre, atravesaron el mar de Cilicia y aportaron en Mira de Listra, donde fueron trasladados a una nave procedente de Alejandría.

Hasta aquí, si bien con vientos contrarios, la navegación había sido relativamente próspera. Lucas, Timoteo y el macedonio Aristarco, que seguían a Pablo, contribuían sin duda a suavizar las angustias de un viaje tan lleno de zozobras. Así se explica que Lucas pudiera referirnos en el libro de los Hechos hasta los más insignificantes detalles de tan borrascoso viaje.

Efectivamente, desde que salieron de Mira, las borrascas y los vientos contrarios se conjuraron contra ellos. Llegados a duras penas a Creta, Pablo, que presentía la catástrofe que se les acercaba, conjuró a la tripulación a que no siguiera adelante. Pero el centurión y el patrono de la nave no quisieron escucharle.

Hechos de nuevo a la mar, se desencadenó uno de esos temporales tan frecuentes en aquellos mares, que durante unos quince días mantuvo el navío al borde del abismo. El único que mantuvo la serenidad de espíritu cuando todo parecía perdido fue Pablo, el cual, ilustrado sin duda por Dios, predijo claramente que se salvarían todos, si bien con pérdida de la nave y todo su cargamento. Al fin, perdida toda orientación y esperanza, el navío vino a estrellarse contra un saliente de la isla de Malta, mas todos los pasajeros pudieron llegar salvos a tierra.

7. En Malta y Puzol.—Los naturales de la isla, que entonces supieron era Malta, trataron a los náufragos con suma benignidad. Tres meses pudieron éstos descansar y rehacerse en ella, y durante este tiempo obró Pablo grandes maravillas. Primero salió ileso de la mordedura de una víbora apenas llegado a la isla, por lo cual los indígenas trataron de adorarlo como a un dios. Más trascendencia tuvo la curación del padre de Publio, gobernador de Malta, a la que siguieron otras muchas, que hicieron concebir en todos una idea elevadísima del gran Apóstol. Reembarcados, finalmente, en otra nave alejandrina, se detuvieron tres días en Siracusa, puerto de Sicilia, de donde partieron hacia la península, y, bordeando por delante de Reggio, arribaron a Puzol, donde fueron recibidos cariñosamente por los hermanos cristianos. Era la primavera del año 61.

El afecto de los cristianos de Puzol obligó a Pablo a dete-

nerse una semana entera, después de lo cual siguió con los demás camino de Roma. Fácilmente se comprende la emoción que experimentaría el Apóstol de las gentes al acercarse por vez primera a la capital del Imperio, centro también de la cristiandad y residencia del jefe de la Iglesia, Pedro. El primer saludo de la Ciudad Eterna lo recibió Pablo de los cristianos, quienes, sabedores de la llegada del Apóstol, salieron a recibirle hasta Tres Tabernas o Foro Apio, a unas cincuenta millas de Roma. Esta delicadeza, indicio clarísimo de la buena acogida que había tenido entre los romanos la carta que Pablo les dirigió desde Corinto, debió, sin duda, conmover el tierno corazón del Apóstol. Dioles, pues, Pablo las gracias y continuó su camino hasta Roma, donde gozó desde un principio de una relativa libertad.

8. Primera cautividad en Roma [35].—Este último período de la vida de Pablo, desde su llegada a Roma en la primavera del año 61 hasta su muerte, es el que resulta más inseguro de la vida del Apóstol. El libro de los Hechos nos atestigua que se le concedió vivir solo en una casa de alquiler, con un soldado de guardia, y que, por lo demás, podía recibir y aun hacer toda clase de visitas, dedicarse a la predicación del Evangelio y ejercer de otros modos su ministerio apostólico. Como sus acusadores, los judíos de Jerusalén, no se presentaron con sus acusaciones, la solución de la causa fue retrasándose durante dos años enteros. Y aquí se interrumpe la narración de San Lucas, en la cual nada concreto se dice sobre el modo como terminó esta cautividad y sobre lo que hizo el Apóstol después de ella.

Esta laguna del texto sagrado la ha suplido la tradición más antigua con diversos relatos, que conviene recoger aquí.

Por de pronto, durante esos dos años aprovechó Pablo la libertad y paz de que gozaba para escribir diversas cartas conservadas en el Nuevo Testamento. La primera es la enviada a *Filemón*, en la que intercede en favor de un esclavo de éste, llamado Onésimo, quien por temor de un castigo se había escapado a Roma y allí fue convertido por Pablo al cristianismo. Es de notar la delicadeza de sentimientos verdaderamente paternales que manifiesta el gran Apóstol en esta epístola.

La segunda va dirigida a la cristiandad de *Colosas*, fundada por Epafras, discípulo de Pablo, y amenazada en la pureza de su fe por algunos judíos recalcitrantes y falsos dogmatizadores. Al mismo tiempo escribió otra a los cristianos de *Efeso* y juntamente a otras cristiandades del Asia Menor con fines parecidos. Por esto procura robustecer su fe,

[35] Véanse: FREY, J., *Die letzten Lebensjahre des Paulus* (1910); LIETZMANN, H., *Petrus und Paulus in Rom* 2.ª ed. (1927); LOWRIE, W., *Peter and Paulus in Rome* (O. 1940).

ponderando con ardientes palabras la gracia de Dios y los deberes de los fieles, así como también la dignidad del apostolado. Finalmente envió una epístola a los *Filipenses*, en agradecimiento por el socorro pecuniario que le habían mandado. En ella da rienda suelta a los afectos de su corazón, llegando a designar a Filipos, primera cristiandad europea fundada por él, como su gozo y su corona.

9. **Segunda cautividad de San Pablo**[36].—La tradición más antigua afirma igualmente que, a los dos años de su llegada a Roma, Pablo fue puesto en libertad, y que inmediatamente llevó a cabo diversas empresas apostólicas, entre las cuales se encuentra el viaje a España. Estos hechos quedan sólidamente probados por un conjunto de razones históricas.

En primer lugar es claro que la cautividad de Pablo entre los años 61 y 63 no terminó con su muerte. Pues evidentemente lo hubiera consignado San Lucas al escribir simplemente al final del libro de los Hechos que Pablo permaneció por espacio de dos años en aquella prisión atenuada (Act 28,30). Una cautividad tan suave como la que sufrió Pablo en estos dos años no podía terminar de otro modo que con la libertad. Los judíos de Jerusalén, si es que presentaron en Roma alguna acusación contra Pablo, no podían probar ninguna culpabilidad en él, según habían reconocido Félix y Festo. El mismo Pablo en su Epístola a los Filipenses (1,26; 2,24) manifiesta su esperanza de una próxima libertad.

A todo esto se añade el viaje de Pablo a España, del que se hablará en otro lugar, atestiguado por multitud de testimonios que suponen la libertad de Pablo. Además, en una de las cartas pastorales (2 Tim 1,8.16; 2,9; 4,6) supone Pablo una cautividad mucho más dura, pues se presenta cargado de cadenas y tratado como criminal. Nada de esto puede aplicarse a la primera cautividad.

10. **Ultimas actividades de Pablo.**—Así, pues, libertado Pablo el año 63, se entregó de nuevo a sus trabajos apostólicos durante algunos años. Siguiendo su plan primitivo, realizó entonces su viaje a España, donde se entretuvo poco tiempo. Tal vez a la ida o vuelta de España detúvose en Marsella, según lo atestigua una tradición antigua. Luego se dirigió de nuevo al Oriente, donde visitó a la cristiandad de Efeso, muy necesitada de auxilio por los errores que se habían ido infiltrando. Según parece, pasó rápidamente a Macedonia, confirmando las iglesias de Filipos y Tesalónica, a las que había escrito recientemente. Finalmente, conforme

[36] Véanse las obras generales sobre San Pablo. Además: STEINMETZ, R., *Die Zweite Römische Gefangenchaft des Apostels* (P. 1897). Véase también la bibliografía sobre el viaje de San Pablo a España, p.140.

a otra tradición, se dirigió entonces a Creta y contribuyó eficazmente a la consolidación del Evangelio en esta isla, donde dejó como obispo a su discípulo predilecto Tito.

Durante este corto período escribió las epístolas llamadas *pastorales*, que son dos a *Timoteo* y una a *Tito*, en las cuales les da acertadas instrucciones y preceptos para el desempeño del oficio pastoral que él mismo les había confiado y para la defensa del Evangelio contra las falsas doctrinas que se iban introduciendo.

A este tiempo atribuye la más antigua tradición la composición de la *Epístola a los Hebreos*, obra de Pablo al menos en la sustancia y en las ideas. Es una de las obras maestras del gran Apóstol de los gentiles, quien compendió en ella su doctrina sobre la superioridad del sacrificio y del sacerdocio del Nuevo Testamento sobre el Antiguo, que debe ser considerado como símbolo y preparación. Esta doctrina quiso consignarla Pablo en una forma expresa y completa para oponerse eficazmente a los esfuerzos de los obstinados judíos y al peligro de apostasía de muchos judío-cristianos. Por esto insiste de un modo especial en la necesidad de la sumisión al episcopado y en la esperanza del premio futuro.

11. **Ultima prisión y martirio.**—La edad ya avanzada de Pablo no había disminuido para nada sus bríos juveniles. Reanimadas las cristiandades de Grecia y Asia Menor, continuaba Pablo con redoblado celo su actividad apostólica, meditando nuevas empresas, cuando, inesperadamente, hacia el año 66, fue apresado de nuevo y conducido a Roma.

El año 64 había estallado la persecución de Nerón. El jefe de la Iglesia, Pedro, había sido arrojado en prisiones. Multitud de cristianos caían diariamente víctimas de la ferocidad de este tirano. No era extraño, pues, que también Pablo, el incansable propagador del cristianismo, tan odiado y perseguido, fuera asimismo encarcelado. Por esto también la prisión fue desde un principio dura y cruel, y Pablo tratado como un malhechor criminal. Así lo atestigua él mismo en la segunda carta que escribió entonces a Timoteo. No hay duda que uno de los mayores tormentos del Apóstol debió de ser la incomunicación e inactividad a que se vio reducido en la cárcel. Pero su grande alma supo rendirse a los designios de la Providencia, que lo tenía destinado, junto con Pedro, a ser, con su martirio, el fundamento de la Iglesia romana.

No tenemos datos históricos que nos permitan fijar la fecha exacta y el modo como fue martirizado el Apóstol de las gentes. Pero la tradición más antigua y segura nos atestigua que hacia el fin de la persecución de Nerón, el año 67, fue decapitado en la vía Ostiense. Allí mismo, en la llanura entre la vía Ostiense y el Tíber, fue sepultado, y más tarde

se levantó la gran basílica que conmemora estos acontecimientos. Desde entonces fue venerado por los cristianos al lado de San Pedro, como fundador de la Iglesia de Roma.

12. **San Pablo y su obra.**—De este modo acabó su vida aquel hombre que desde su conversión no aspiró a otra cosa que a dar a conocer a Cristo en todo el mundo, y que, abrasado en el amor más puro al que antes había perseguido, sufrió toda clase de penalidades y, finalmente, el martirio por su confesión. Digno remate de la vida de un apóstol como Pablo: perseguidor primero, ardiente apóstol después, mártir finalmente de Cristo, que constituyó desde su conversión el ideal de sus amores.

La acción de Pablo en el origen de la Iglesia fue de una importancia trascendental. Con su genial clarividencia, él fue quien mejor orientó a la naciente Iglesia en la manera de realizar el universalismo cristiano, y con su fogosa voluntad supo poner en práctica, contra la más enconada oposición, el principio de la evangelización de los gentiles. Su táctica fue acudir a los centros vitales del Imperio romano, iniciando o consolidando en ellos las iglesias que debían ser luego poderosos focos de irradiación de la cultura cristiana. Por esto algunos racionalistas modernos han pretendido demostrar que Pablo fue quien con su genio dio al naciente cristianismo el carácter universal que no tenía ni le había dado Jesucristo. Esta concepción es falsa. Jesús manifestó claramente el carácter universalista de su Iglesia (Mt 28,19), y San Pedro con los demás apóstoles probaron con su conducta que así lo entendían, si bien en un principio se hubieron de vencer por esto algunas dificultades. El hombre providencial para resolverlas fue el apóstol San Pablo.

Las características de su predicación y de su apologética están bien definidas en los discursos que de él nos han conservado el libro de los Hechos y sus propias epístolas. Hablando a auditorios tan diversos como eran los judíos, versados en la Sagrada Escritura, los prosélitos y simpatizantes con los judíos, y los gentiles, llenos de los más crasos prejuicios del paganismo contra la doctrina y moral cristianas, sabía Pablo acomodar sus discursos al ambiente que lo rodeaba.

Frente a los judíos se manifestaba conocedor profundo de la historia del pueblo de Israel y de todas las profecías del Antiguo Testamento sobre el Mesías y libertador futuro, después de lo cual les prueba con toda evidencia que Jesús era el Mesías prometido, ya que en El se cumplen todas las profecías. Por esto deben creer en El y abrazar todas sus enseñanzas. A ellas pertenece, sobre todo, el valor de la fe para la justificación, y la impotencia de la ley antigua en toda la obra de la salud. Estas ideas, tan fundamentales en

la predicación del Evangelio, aparecen en multitud de formas en los escritos del Apóstol.

Frente a los paganos usaba Pablo un lenguaje más acomodado a su ideología. Primero procuraba conducirlos a la idea de un solo Dios, causa de todas las cosas y creador del universo. Basándose en las concepciones de sus propios filósofos y en la razón natural, los llevaba a este conocimiento, tan distinto de la creencia en los mitos de falsos dioses de la antigüedad. Esto supuesto, daba Pablo el segundo paso, como aparece en el discurso de Atenas, probando que ese Dios único a quien reconocen y adoran los mismos filósofos paganos, sin conocerlo, no es otro que el Dios de los cristianos, Jesucristo, que vino al mundo para redimir al hombre y le enseñó todo lo que debía hacer para salvarse. Por tanto, la fe de Jesucristo y la aceptación de sus enseñanzas es lo único que puede procurar la verdadera salvación y felicidad al hombre.

CAPITULO V

San Pedro. La Iglesia de Antioquía y la Iglesia romana [37]

Si es importante la acción del apóstol Pablo en el primer desarrollo del cristianismo, no lo es menos la actividad de San Pedro, designado por Cristo como jefe de su Iglesia y centro de unidad del cristianismo. Sin embargo, son muy escasos los datos que sobre él nos comunica el autor del libro de los Hechos de los Apóstoles, San Lucas, quien, como

[37] Acerca de San Pedro y su significación como fundamento de la Iglesia, véanse *todas las obras citadas en las notas siguientes.* Pueden verse en particular las cortas síntesis de KIRSCH, I 103s; LEBRETON, I 225s; y más en particular: DUCHESNE, L., *Hist. Anc. de l'Egl.* I 53s; FOUARD, C., *Saint Pierre* 15.ª ed. (P. 1929); PÉREZ DE URBEL, J., *S. Pedro, príncipe de los apóstoles* (Burgos 1959); ALAND, K., *Der Tod des Petrus in Rom:* Kirchengeschichl. Entwürfe 35-104 (Gütesrloh 1960); BAUMER, R., *Die Auseinandersetzungen über römische Petrustradition...:* RömQuart 57 (1962) 20-57; GRASSO, D., *Il primato di Pietro. Fondamenti biblici e storici* (R. 1960); AFANASIEFB, N., etc., *La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe* (Neuchâtel 1960); LA BOUNARDIERE, A. M., *Tu es Petrus. La pericope Mt 16,13-23 dans l'oeuvre de St. Augustin:* Iren. 34 (1961) 451-499; DÖPFNER, J., *Petrus und Paulus. Der hl. Paulus und der römische Primat:* Herd-Korr 15 (1960-61) 370-375; CULLMANN, C., *Petrus, Jünger, Apostel. Das historische und theologische Petrusproblem* (Munich 1967); NARDELLI, M., *Pietro e Paolo apostoli a Roma* (Brescia 1976); *Pietro e Paolo nel XIX. Centenario del Martirio*, por P. L. VANICELLI E B. MARIANI: Historia Salutis, Ser. stor., I (Nápoles 1969); GARÓFALO, S., *Pedro en el Evangelio* (M. 1968); O'CONNOR, D., *Peter in Rome.* The litterary liturgical and archeol. evidence (Nueva York y L. 1969); PRETE, P., *Il Primato e la Missione di Pietro:* Suplem. a la RivBibl., 3 (Brescia 1969); DAHYOT-DOLIVET, *Saint Pierre et la Primauté du Siège Apostolique* (P. 1970); DIÉTRICH, W., *Das Petrusbild der Lukanischen Schriften:* Beitr.z. Neuen und Alten Test. (Stuttgart 1972); RINCON, A., *Tú eres Pedro.* Interpretación de «piedra» en Mateo, 16, 18: Col. teol. (Pamplona 1972); *Saecularia Petri et Pauli* offerti da B.M.Appoloni Ghetti, L. de Bruyne, etc.: Etudi di Antichità crist., 28 (Città del Vaticano 1969); *Petrus et Paulus Martyres.* Scritti di M. Pellegrino, M. Cagiano de Azevedo, etc. (Milán 1969).

compañero inseparable de San Pablo en sus correrías apostólicas, a él dedica la mayor parte de su obra. De San Pedro nos da los datos suficientes para que podamos reconocerle como jefe supremo de la Iglesia naciente; pero después de su liberación de la cárcel (Act 12,17) no nos dice ya absolutamente nada.

La tradición se ha encargado de suplir abundantemente esta laguna, no solamente con relaciones más o menos legendarias, sino también con noticias históricamente comprobadas.

I. San Pedro y sus primeras actividades [38]

1. La Iglesia incipiente de Palestina.—En otro lugar hemos referido la parte importante que tomó San Pedro desde un principio al frente de la Iglesia. El fue quien se levantó en nombre de todos el día de Pentecostés para arengar a la multitud reunida y explicarle el contenido de la doctrina de Cristo. El aparece a la cabeza de los apóstoles cuando se dan los nombres de todos y siempre que interviene en cualquier género de actividades. El habla a los discípulos reunidos para proponerles la elección del que tiene que sustituir al traidor Judas, y toma la palabra en las ocasiones más solemnes. Tales son: después de la curación del cojo de nacimiento ante la puerta *especiosa* del templo; al anunciar el castigo de Ananías y Safira, y, sobre todo, al ser presos repetidas veces los apóstoles, pues Pedro es quien dirige la palabra a los sanedritas en nombre de los doce.

Más aún: después del primer desarrollo de la nueva Iglesia, Pedro es quien se enfrenta con el primer heresiarca, que fue Simón Mago, cuyas miradas bajas y rastreras descubre y anatematiza. A él se dirigen las visiones e ilustraciones del Señor cuando por medio del bautismo del centurión Cornelio quiere manifestar que su doctrina está abierta a todos los gentiles, y al dirigirse Pablo a Jerusalén después de la conversión, Pedro es principalmente consultado. Finalmente, al reunirse en el año 49-50 el concilio de Jerusalén, Pedro es quien cierra la discusión proponiendo claramente la doctrina católica sobre el llamamiento de los gentiles.

Podemos, pues, afirmar que Pedro desarrolló en estos primeros años una actividad creciente, actuando en todas partes como jefe reconocido de todos. Por esto mismo, como Dios multiplicaba los milagros y concedía abundantes dones so-

[38] Además de las obras generales sobre San Pedro, pueden verse en particular: Lietzmann, H., *Zwei Notizen zu Paulus:* 2 Die Reisen des Petrus, Sitz. Ber. Pr. Ak. der Wiss. Phil-Hist. Kl. (1930); Vouaux, L., *Les Actes de Pierre* (P. 1922); Iven, C., *Saint Pierre* (P. 1950); Walsh, T., *San Pedro el Apóstol*, trad. del inglés (M. 1951); Cullman, O., *Petrus, Jünger, Apostel, Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem* 2.ª ed. (Zurich 1960).

brenaturales durante el primer desarrollo de la Iglesia, así de un modo particular concedió a Pedro una virtud extraordinaria. Por esto se multiplicaba en todas partes, acudiendo a Samaria y recorriendo diversas regiones, como Lidda y Jope, y obrando milagros estupendos, que Dios realizaba al solo contacto de la sombra de su cuerpo.

2. **Prisión y liberación de Pedro.**—Así se explica que los enemigos del nombre cristiano concibieran un odio muy particular contra este hombre, que era su mejor representante. Así, pues, Herodes Agripa, nieto de Herodes el Grande, quien desde el año 41 gobernaba la Galilea, Samaria y Judea, además de las provincias transjordánicas, queriendo congraciarse con los dirigentes judíos, comenzó a asestar golpes contra los cristianos. No podía hacer cosa más del gusto de los sanedritas, sumamente preocupados ante la vista de los rápidos progresos de la odiada secta cristiana. La primera víctima fue Santiago el Mayor, uno de los discípulos predilectos de Cristo, quien fue decapitado hacia el año 43. Satisfecho del efecto obtenido en los magnates judíos, quiso entonces Herodes dar un golpe más eficaz. Hizo, pues, encarcelar a Pedro, jefe supremo de la naciente Iglesia, con la intención, expresamente manifestada, de ejecutarlo después de la Pascua. Con esto sería completa la alegría de los dirigentes judíos, con cuya adhesión podría el taimado Herodes contar en adelante.

Mas Dios velaba por su Iglesia y escuchaba las oraciones que los perseguidos cristianos le dirigían incesantemente. Así, pues, la noche misma antes de ser entregado a la furia del pueblo, Pedro, liberado milagrosamente por un ángel y conducido por él a través de los centinelas de la cárcel sin que nadie se lo estorbara, y saliendo por las puertas de la ciudad, que por sí mismas se le abrieron, quedó solo y en completa libertad. Profundamente emocionado ante un prodigio tan manifiesto, Pedro se dirigió entonces a un refugio de cristianos, bien conocido de él, y después de cambiar impresiones con los allí reunidos, que no acababan de creer a sus propios ojos y al que lloraban ya como muerto, despidióse de todos y *se marchó a otro lugar* (Act 12,17).

Tal es la expresión que emplea aquí el libro de los Hechos, sin que pueda determinarse con precisión el rumbo que entonces tomó el Príncipe de los Apóstoles. Después de esto, solamente tres hechos relacionados con Pedro aparecen en los libros canónicos. El primero es su presencia en Jerusalén el año 49-50 con ocasión de la reunión de los apóstoles. El segundo, las discusiones que tuvo en Antioquía con el apóstol Pablo (Gál 2,11.21), y el tercero, las dos epístolas escritas por él y conservadas en el Nuevo Testamento con su nombre. Sobre los dos primeros hechos se ha habla-

do ya al referir los trabajos apostólicos de Pablo. Respecto de las dos epístolas de San Pedro, es muy difícil precisar el tiempo en que las redactó.

3. San Pedro en Antioquía.—Confirmando la estancia de San Pedro y las discusiones que tuvo con San Pablo en Antioquía, existe una tradición antiquísima, que afirma que San Pedro fue el primer obispo de Antioquía, tradición conservada por la Iglesia con la fiesta de la Cátedra de San Pedro en Antioquía. De ella se hacen eco autores tan notables como Teodoreto, San Juan Crisóstomo, San León, y sobre todo, Eusebio y Orígenes, con los cuales nos remontamos a principios del siglo III. A esto debe añadirse el testimonio de San Pablo sobre la controversia que tuvo allí con el Príncipe de los Apóstoles, de todo lo cual debemos concluir que no puede existir duda ninguna sobre el hecho mismo de la predicación de San Pedro en Antioquía.

En cambio, es completamente imposible fijar la fecha y determinar las actividades que desarrolló San Pedro en esta ciudad. Ante todo tiene muy poca probabilidad la opinión de algunos, que suponen que fue Antioquía el lugar en donde se refugió San Pedro al ser liberado de la cárcel el año 42-43, y así a esta ciudad se referiría la expresión de que *marchó a otro lugar*. La razón es porque en este tiempo la iglesia de Antioquía se hallaba en un estado de gran prosperidad, debido al intenso trabajo de Pablo y Bernabé. Por esto no nos parece probable que Pedro se introdujera entonces en un campo tan bien cultivado, existiendo tantos otros en que emplear su celo apostólico. Por otra parte, ¿cómo se le podría considerar como fundador y primer obispo en Antioquía si entonces hubiera entrado por vez primera en esta ciudad?

Por tanto, parece más conforme con la tradición y con los datos consignados en el libro de los Hechos la suposición de que San Pedro fue por vez primera a Antioquía hacia el año 36-37, después de la persecución que siguió a la muerte de Esteban. Muchos, en efecto, se esparcieron entonces por toda Palestina, hasta Samaria y Galilea, mientras otros llegaban hasta Chipre y Antioquía. Algo después, ya en plena tranquilidad, se dice expresamente en el libro de los Hechos que Pedro y Juan se dirigieron a Samaria con el objeto de organizar los grupos de cristianos convertidos, y que Pedro visitó diversas regiones, llegando hasta Lidda, Jope y Cesarea. No se nombra aquí a Antioquía; pero parece muy natural que, siguiendo Pedro el plan de visitar los núcleos de cristianos, llegara hasta Antioquía.

Entonces, pues, dada la importancia de la población, se detendría algún tiempo, tal vez algunos años, predicando el Evangelio a los judíos y organizando la comunidad cris-

tiana. De este modo se explica que San Pedro fuera considerado como fundador y primer obispo de Antioquía.

Más tarde, hacia el año 39, entraron en actividad, primero, San Bernabé y luego San Pablo, los cuales, trabajando principalmente entre los gentiles, formaron un nuevo núcleo de cristianos y contribuyeron a la consolidación y florecimiento definitivo de esta importante iglesia. De este modo pueden distinguirse como dos fundaciones de la iglesia de Antioquía, siendo San Pedro propulsor principal de la primera, por lo cual pudo decir Eusebio en su *Historia eclesiástica* que Evodio, segundo obispo de Antioquía, sucedió a San Pedro el año 42.

II. San Pedro en Roma [39]

De mucha mayor importancia, desde el punto de vista histórico y dogmático, es la estancia de San Pedro y su muerte en Roma, hechos históricamente fuera de toda duda.

1. **Los primeros cristianos de Roma** [40].—Pero ante todo se ofrece una cuestión. ¿Quiénes fueron los primeros que llevaron el cristianismo a la Ciudad Eterna? ¿Fue tal vez Pedro quien predicó por vez primera el Evangelio en la capital del Imperio? Nada sabemos con certeza sobre un punto tan interesante de la historia de la Iglesia. Sin embargo, pueden hacerse las siguientes observaciones.

[39] Fuera de las obras citadas en las notas 37 y 38, en particular la síntesis de Kirsch, Lebreton y Duchesne, véanse las siguientes, que tratan el asunto fundamental sobre San Pedro, que son sus relaciones especiales con la Iglesia de Roma: Esser, W., *Des hl. Petrus Aufenthalt, Episkopat und Tod in Rom* (1899); Chapman, Dom J., *La chronologie des premières listes épiscop. de Rome*, en RevBén (1901) 399-417 (1902) 13-37, 145-170; Rinieri, *S. Pietro in Roma* (Turín 1909); Vacandard, E., *Etudes de critique et d'hist. relig.* 4 (P. 1923); Besson, M., *Saint Pierre et les origines de la primauté romaine* (Genève 1928); Stapylton Barnes, A., *The martyrdom of St. Peter and St. Paul* (O. 1933); Ambroggi, P., de, *S. Pietro Apostolo* (Milán 1948); Journet, Ch., *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique* (P. 1953); Cassieu Mgr., *S. Pierre et l'Eglise dans le Nouv. Test. Le problème de la primauté*, en Istina 3 216s (Boulogne-s.-Seine 1955); Benoit, P., *La primauté de S. Pierre selon le Nouv. Test.*, ibíd., 395s; Schulze-Kadelbach, *Die Stellung des Petrus in der Urchristenheit*, en TheolLitZ 81 (1956) 1s; Penna, A., *San Pedro*, trad. por L. M. Jiménez Font (M. 1958); Gaechter, P., *Petrus und seine Zeit...* (Innsbruck 1958); Rimoldi, A., *L'apostolo S. Pietro, fondamento della Chiesa, principe degli apostoli ed ostiario celeste nella Chiesa primitiva, dalle origini al concilio di Calcedonia*, en AnalGregor 96 (R. 1958); Apolloni Ghetti, B. M.-Ferrua, A., etc. *Esplorazioni sotto la confessione di San Pietro in Vaticano, esseguite negli anni 1944-1949*. Pref. de L. Kaas. I, Texto. II, Láminas, 2 vols. (Vaticano 1951); Kronsteiner, H., *Das Petrusgrab. Rom hat sein Herz entdeckt* (Graz-Viena 1952); Deronau, W., *Les récentes feuilles à Saint-Pierre de Rome et la découverte du tombeau de S. Pierre:* EtClass 21 (1953) 145s.; Ruysschaert, J., *Réflexions zur les feuilles vaticanes. Le rapport officiel et la critique. Donnés archéologiques:* RevHistEccl 48 (1953) 573-631; 49 (1954) 1s; Kirschbaum, E., *Las tumbas de los apóstoles. Confrontación arqueológica en los fundamentos de la cristiandad* (B. 1959); Carcopino, J., *Les feuilles de Saint-Pierre et la tradition*. Nouv. ed. (P. 1963).

[40] Esta cuestión ha sido tratada con especial interés en los últimos decenios. Su biografía es complemento de la anterior acerca de San Pedro. Véanse: Macchi, *La critica storica e l'origine della Chiesa romana* (Prato

En primer lugar consta (Act 2,10) que en la fiesta de Pentecostés, entre los que se convirtieron por el sermón de Pedro, se hallaban algunos venidos de Roma. No es, pues, de maravillar que, al volver estos conversos a la Ciudad Eterna, formaran allí el núcleo de la primera comunidad cristiana. Fuera de esto, se comprende muy bien que, al dispersarse la comunidad cristiana de Jerusalén después de la muerte de Esteban, se formaran nuevos núcleos de cristianos a lo largo de la costa del Mediterráneo, en Fenicia y aun en Chipre. Ahora bien, dadas las facilidades de comunicación que existían entre Oriente y Roma y siendo tan numerosa como era la colonia judía en la capital del Imperio, es muy verosímil que algunos de estos judío-cristianos se trasladaran a Roma y trabajaran allí por ganar nuevos prosélitos.

2. **El hecho de la estancia de San Pedro en Roma.**— Sea de esto lo que se quiera, lo que resulta históricamente seguro es el hecho de que San Pedro estuvo en Roma y dio allí el testimonio de su sangre. Y hasta tal punto es esto verdad, que autores nada sospechosos de favorables, como el protestante racionalista Harnack, lo presentan como una verdad inconcusa y llegan a afirmar que no merece el nombre de historiador el que se atreva a ponerla en duda [41]. Es cierto que algunos historiadores contemporáneos, como Lavisse y Rambaud, y en nuestros días Heussi, se atreven a dudar todavía. Mas no por eso ha perdido nada de su firmeza, y otros críticos no menos célebres, aun del campo acatólico, como, sobre todo, Lietzmann, se han encargado de rebatir estas dudas tendenciosas [42].

Muy fácil sería acumular aquí testimonios para probar con toda evidencia el hecho de la estancia de San Pedro y

1903); PAGANI, H., *Cristianesimo in Roma prima dei gloriosi apost. Pietro et Paolo e sulle diverse venute dei principi dei apostoli in Roma* (R. 1906); FOUARD, C., *Saint Pierre* 15.ª ed. (P. 1928); LA PIANA, G., *L'immigrazione a Romo nei primi secoli dell'Impero*. en RicRelig 4 (1928) 193-248; VIEHLLARD, B., *Recherches sur les origines de la Rome chrétienne* (Maçon 1941).

[41] HARNACK, A., *Chronologie* I 244 nota 2 (1897).

[42] En esta contienda sobre el hecho histórico de la estancia de San Pedro en Roma, los críticos católicos la defienden unánimemente. Pueden verse la mayor parte de las obras citadas en las notas precedentes, en particular ESSER, RINIERI, GUIRAUD, VACANDARD, FOUARD, BESSON. Entre los críticos no católicos se ha suscitado últimamente una apasionada discusión histórica. Véanse: LIGHTFOOT, *St. Peter in Rome* (Apostolic Fathers 2.ª ed. I 1 481s); LIETZMANN, H., *Petrus und Paulus in Rom* 2.ª ed. (1917) en Arbeiten zur K. G., por K. HOLL y H. LIETZMANN, l.; ID., *Petrus römischer Märtyrer?* (1936) en Sitz-BerPreusAkWiss-Phil-HistKl 29; KRÜGER, G., *Petrus in Rom* en ZNtWiss 31 (1932) 301-306; DANNENBAUER, H., *Die röm. Petruslegende* en HistZ 146 (1932) 239-62; HEUSSI, K., *War Petrus in Rom?* (1936); ID., *War Petrus wirklich römischer Märtyrer?* (1937); LOWRIE, W., *SS. Peter and Paul in Rome* (O. 1940); GUTZ, A., *Die Petrusfrage im Lichte der neuesten Forschung* en TheolZ 11 (1955) 185-206; HEUSSI, K., *Die röm. Petrustradition in kritischer Sicht* (Tubinga 1955); KLAUSER, TH., *Die röm. Petrustradition im Licht der neueren Ausgrabungen unter der Petruskirche* (Colonia 1956); KATZENMEYER, H., *Petrus in Rom?* en IntKirchlZ 46 (1956) 285; CORTE, N., *San Pietro è sepolto in Vaticano?* (R. 1957).

su actividad episcopal en Roma. Sólo notaremos los más significativos.

Entre los testimonios más antiguos, citemos en primer lugar el de Clemente Romano, tercer sucesor de San Pedro en la cátedra de Roma, quien hacia el año 96 presenta a los apóstoles Pedro y Pablo junto con los demás cristianos que sufrieron el martirio en Roma durante la persecución de Nerón. A Roma se refiere también, según la interpretación mejor fundada, la expresión de San Pedro, quien en su primera carta afirma que la escribe desde *Babilonia* (1 Pe 5,13). No menos expresivas son las palabras de Ignacio de Antioquía, quien, escribiendo a los romanos, les dice que no les manda como Pedro y Pablo; palabras que sólo tienen un sentido pleno si se admite que ambos ejercieron su ministerio apostólico en Roma.

Desde mediados del siglo II podemos escoger como al azar de todas las regiones cristianas.

En el Asia Menor es Papías, obispo de Hierápolis, quien por el año 150 afirma que Pedro predicó en Roma y confirmó el Evangelio escrito por San Marcos. En Grecia tenemos al obispo Dionisio de Corinto, quien en 170 escribía al papa Sotero que Pedro y Pablo habían trabajado juntos en Roma y juntos habían sufrido allí el martirio. En las Galias nos encontramos con San Ireneo, el debelador de los herejes gnósticos, procedente del Asia Menor y discípulo directo de San Policarpo y, por él, de San Juan Evangelista. Afirma, pues, San Ireneo expresamente hacia el año 180 que San Pedro y San Pablo predicaron en Roma y fundaron esta iglesia. De Roma mismo sacamos el testimonio del presbítero Gayo, quien declara por el año 200 que todavía podían contemplarse en Roma los trofeos de ambos apóstoles. Por el mismo tiempo atestigua Tertuliano en Africa, en diversos pasajes de sus numerosos escritos, la actividad de Pedro y Pablo en el primer desarrollo de la Iglesia romana.

A todos estos testimonios del siglo II podríamos añadir las expresiones redundantes de los *libros apócrifos*, que en los hechos históricos tienen fundamento real. Tales son: las *Actas de Pedro*, el *Evangelio de Pedro*, la *Predicación* y el *Apocalipsis* del mismo, todos los cuales colocan en Roma la sede de la actividad del Príncipe de los Apóstoles. Júntanse también las listas oficiales de Hegesipo y del *Catálogo Liberiano*, que ponen a la cabeza de los obispos de Roma al apóstol Pedro. Este testimonio, así como otros muchos de los ya anotados, prueban juntamente la circunstancia de que San Pedro fue el primer obispo de Roma.

Finalmente, la arqueología [43] aporta un testimonio pre-

[43] Por la trascendencia de los resultados de estos estudios arqueológicos se han realizado recientemente trabajos importantes sobre este tema. He aquí algunos: WILPERT, *Domus Petri* en RömQuart (1912) 117s; WAAL, A., DE, *Zur Wil-*

cioso en confirmación del hecho fundamental de la estancia y muerte de San Pedro en Roma. En las excavaciones hechas recientemente debajo de la iglesia de San Sebastián, en la vía Apia, *locus ad catacumbas*, se ha descubierto un lugar de reunión de los cristianos y en él innumerables grafitos con invocaciones a San Pedro y a San Pablo, a quienes se supone allí presentes, e incluso la expresión *domus Petri*, casa de Pedro. Hasta hace poco se veía en esto una confirmación de la tradición, según la cual el año 258, durante la persecución de Valeriano, los restos de Pedro y Pablo fueron trasladados a este lugar para sustraerlos de una posible profanación, y en él venerados hasta el triunfo definitivo de la Iglesia. Sin embargo, recientemente ponen en duda este hecho autores de nota; pero todos conceden que los grafitos indicados prueban ciertamente un culto a ambos apóstoles a fines del siglo II, y un culto casi cierto sepulcral.

Más importante todavía son los resultados de las excavaciones realizadas en nuestros días debajo del altar mayor de la basílica de San Pedro. De ellos nos informan ampliamente las obras publicadas por los insignes arqueólogos que han dirigido dichas excavaciones. En efecto, se ha podido comprobar con toda claridad:

En primer lugar, un conjunto de circunstancias de la gran basílica de San Pedro, construida por Constantino, de manera que se ha llegado a realizar una reconstrucción ideal de la misma, y en particular del altar mayor y del ábside. Sobre todo se ha comprobado la suma solicitud de Constantino en la construcción del altar sobre un sepulcro antiguo, para lo cual se vio obligado a realizar grandes obras de desmonte de la colina. Todo ello indica claramente el hecho de que se trataba del sepulcro de San Pedro.

Pero, además, se han descubierto suficientes restos del monumento sepulcral existente hacia el año 200, al que hacían alusión el conocido testimonio de Gayo y otros documentos literarios. Con estos restos se ha podido presentar una reconstrucción ideal de dicho monumento sepulcral.

Más aún: en una pared adyacente a este monumento se han descubierto multitud de grafitos, inscripciones e invocaciones cristianas de los siglos I, II y III, en las que apa-

pert's Domus Petri ib. 123s; ROSSI, J. B. DE, *Roma Soterranea* I 139, 141; DUCHESNE, L., *La Memoria Apostolorum de la Via Appia* en Atti della Pont. rom. di Arqueol. Memorie (Miscellanea de Rossi) I 1 pp.7s; KIRSCH, P., en RömQuart 30 (1916) 22s; STYGER, P. en Z. f. Kath. Theol. (1921) 549s; DELEHAYE, P., *Le sanctuaire des apôtres sur la voie Appienne* en AnalBoll 45 (1927) 297s; CUMONT, F., *Un rescript impérial sur la violation de sépulture* en RevHist 163 (1930) 241-266. Para lo que se refiere a las recientes excavaciones de San Pedro, en particular remitimos a: KIRSCHBAUM-JUNYENT-VIVES, *La tumba de San Pedro y las catacumbas romanas*, con los hallazgos de las recientes excavaciones vaticanas BAC n.125 (M. 1954). Aquí podrán verse diversas láminas con fotografías de dichas excavaciones y las reproducciones ideales hechas sobre los resultados obtenidos; KIRSCHBAUM, E., *Les feuilles de Saint-Pierre de Rome* (P. 1968).

rece claramente la seguridad que todos tenían de que allí se encontraban los restos de San Pedro.

La misma conclusión se deduce de otro hecho averiguado con estas excavaciones, es decir, que por debajo de la basílica de San Pedro existió una necrópolis cristiana, con la circunstancia de que los sepulcros guardan cierta simetría y conceden una preferencia al monumento descubierto. Todo ello es claro indicio de que todos sabían que en aquel sepulcro se hallaban los restos del Apóstol.

No hay duda, pues, que la antigüedad creyó firmemente en las íntimas relaciones que unen a San Pedro e igualmente a San Pablo con la ciudad de Roma. Por esto repetimos que este hecho es históricamente cierto.

3. **Fecha y duración de la estancia de San Pedro en Roma.**—Pero si este hecho queda asegurado por la más rigurosa crítica histórica, en cambio estamos completamente desorientados respecto de la fecha en que Pedro llegó por vez primera a Roma y, por consiguiente, sobre la duración de su actividad al frente de esta iglesia. Lo único que podemos afirmar, según la antigua tradición, conservada por Eusebio y por San Jerónimo, es que la cristiandad de Roma fue fundada muy pronto y que Pedro la organizó y dirigió después. Esto está conforme con la suposición que antes hicimos, atribuyendo el origen de la iglesia romana a los núcleos de judíos de Roma convertidos en Jerusalén por San Pedro en el sermón del día de Pentecostés y vueltos luego a la Ciudad Eterna. También está conforme con esto otra tradición que supone que Pedro, al ser liberado de las manos de Herodes el año 42-43, se dirigió a Roma, siguiendo la inspiración de Dios. Así, pues, Roma sería aquel *otro lugar* indicado por el texto sagrado. Finalmente, una tercera tradición que atribuye a San Pedro una estancia de veinticinco años (si bien con alguna interrupción, como la del año 49-50), confirma también esta suposición, según la cual San Pedro llegaría a Roma el año 42 ó 43 y sufriría el martirio el 67 ó 68.

Ahora bien, ya llegara a Roma en esta fecha, ya después del concilio de los apóstoles el 49-50, San Pedro fue, por su trabajo de organización y dirección primera, el verdadero fundador de la iglesia de Roma. Estando con él Marcos, escribió éste su Evangelio, que va dirigido a la comunidad de Roma y se atiene a la predicación del Príncipe de los Apóstoles. El mismo Pedro dirigió poco después desde Roma su primera carta a las iglesias del Ponto, Capadocia, Galacia y Bitinia, todas ellas formadas en su mayor parte de cristianos procedentes del gentilismo. En ella los exhorta a la fortaleza contra las persecuciones y dificultades que puedan sobrevenirles. Bastante tiempo más tarde les escri-

bió una segunda epístola, que tiene por objeto prevenirlos contra las insinuaciones de la herejía.

Otros datos y testimonios sobre la ulterior actividad de Pedro durante este período de su vida resultan o inseguros o legendarios. Lo único que consta con seguridad histórica es que el año 58 existía en Roma una cristiandad floreciente, pues a ella dirige Pablo desde Corinto su célebre Epístola a los Romanos, llena de la más sólida doctrina. Esto mismo se confirma con el hecho de que, al llegar Pablo a Roma durante su primera cautividad en la primavera del 61, le salieron a recibir los cristianos de la ciudad, con quienes mantuvo luego estrechas relaciones.

De menos consistencia es la suposición de que San Pedro predicó en Corinto, según lo atestigua en el siglo II su obispo Dionisio y parece insinuarlo San Pablo al hablar de las divisiones existentes en esta ciudad, designando uno de los partidos como partido de Pedro. Lo mismo se puede decir de las tradiciones sobre la predicación de Pedro en otras ciudades del Asia Menor. Pertenece claramente al reino de las leyendas todo lo que refieren los libros apócrifos denominados *Falsas Clementinas*, erróneamente atribuidas a San Clemente Romano. Como tal debe juzgarse el supuesto encuentro en Roma entre Simón Mago y San Pedro, con todo el dramatismo de los hechos que a este respecto se refieren.

4. **Persecución de Nerón y martirio de San Pedro.**—No puede dudarse que con su abrasado celo imprimiría Pedro a su predicación aquel ardor y vehemencia propios de su carácter. Sea en la vía Nomentana, como señala De Rossi; sea en el Trastévere, donde se hallaba el barrio de los judíos; sea en el monte Aventino o en el Viminal, donde se designa la casa del senador Pudens como primer centro de la iglesia naciente; en estos o en otros parajes, dejándose llevar de su ardorosa elocuencia y de su amor vivísimo al Maestro, repetiría Pedro los argumentos que se nos han transmitido en los discursos que dirigió a los judíos de Jerusalén, hablaría de Cristo y de sus enseñanzas tal como él las había escuchado de su propia boca, de todo lo cual nos dio una síntesis el evangelista Marcos. Precioso testimonio, que tan claramente nos muestra el método de enseñanza del apóstol Pedro, basado en la vida y doctrina de Cristo, que, según Papías y Clemente de Alejandría, entusiasmaban tanto a sus oyentes, que «nunca tenían bastante con lo que oían», y, para poderlos recordar mejor, rogaron a Marcos que se lo diera por escrito.

Con esta intensidad se fue desarrollando la vida de Pedro al frente de la iglesia de Roma. La expulsión de los judíos ordenada por Claudio apenas tuvo efecto ninguno en la

comunidad cristiana, formada en su mayor parte de cristianos procedentes del gentilismo. Además, esta disposición no fue urgida por su inmediato sucesor, Nerón. Durante los primeros años del reinado de este emperador, gozó la joven iglesia de la más absoluta tranquilidad, de la cual dio clara muestra con el recibimiento de Pablo a su llegada a Roma. Era la paz que precede a la borrasca. Esta estalló el año 64, con la persecución desencadenada por Nerón, de que se hablará más adelante.

Pedro pudo mantenerse oculto durante algún tiempo, esforzando a los cristianos y derramando en los ánimos de todos el bálsamo de su palabra alentadora. Pero al fin cayó él también en manos de los verdugos del emperador. Precisamente sobre este hecho existen diversas cuestiones, cuyo valor histórico conviene notar aquí.

Ante todo debemos asentar como rigurosamente histórico el hecho mismo del martirio del Príncipe de los Apóstoles. Todos o casi todos los documentos antes aducidos afirman expresamente que Pedro murió en Roma, mártir de Cristo durante la persecución de Nerón. A este hecho, que ningún historiador serio y sin prejuicios puede poner en duda, añade la tradición diversas circunstancias que reúnen en su favor las máximas probabilidades. Así, se afirma que, apresado Pedro y encerrado tal vez en la cárcel Mamertina, mientras esperaba la hora de dar su sangre por la fe, convirtió a sus dos carceleros Proceso y Martiniano. Luego, mientras Pablo, como ciudadano romano, era decapitado en la vía Ostiense, Pedro fue clavado en una cruz, y, según afirman Tertuliano, Orígenes, Eusebio y San Jerónimo, conforme a su propio deseo, cabeza abajo, por espíritu de humildad, para diferenciarse así de su divino Maestro. Esta muerte en cruz no puede sorprendernos, y por otra parte está conforme con la expresión de Tácito *crucibus affixi*, que supone que fue uno de los géneros del martirio de esta persecución. El lugar del martirio fue la parte norte de la vía Cornelia, en la colina Vaticana, delante del circo de Nerón, donde los cristianos depositaron sus restos y más tarde se levantó la gran basílica de Constantino y se alza actualmente la basílica de San Pedro.

Menos consistente y unánime es la tradición referente a la fecha del martirio de San Pedro. Con toda seguridad histórica podemos señalar las fechas extremas dentro de las cuales debió de tener lugar. El año 64, año del incendio de Roma, y el 68, en que murió Nerón. La opinión más probable, atestiguada ya en el siglo II, señala el año 67 como fecha del martirio de los dos príncipes de los apóstoles, San Pedro y San Pablo. Era el año en que, según dice San Clemente, Nerón se hallaba ausente en Acaya, de donde volvió a principios del 68.

CAPITULO VI

San Juan Evangelista y los demás apóstoles [44]

Mientras el Apóstol de las gentes, Pablo, recorría las principales ciudades del Imperio romano, implantando en ellas el cristianismo, y Pedro organizaba la iglesia de Roma, realizando la promesa de Cristo, que lo hizo a él fundamento del primado romano, los demás apóstoles se entregaban con no menor celo a la predicación del Evangelio en las más apartadas regiones. Sin embargo, son muy escasas, y en gran parte legendarias, las noticias que sobre su actividad nos han sido transmitidas.

I. San Juan Evangelista [45]

1. Su primera actividad.—Y, ante todo, ¿cuál fue la actividad del discípulo amado de Jesús, San Juan? Era hermano carnal de Santiago el Mayor, y por su ardiente celo, ambos habían recibido del Maestro la designación de *hijos del trueno* o Boanerges. Por la inocencia de su alma y por el afecto juvenil que profesaba a Jesús, Juan era especialmente amado por él, por lo que la posteridad lo califica con el honroso apelativo de *discípulo amado*. Como predilecto de Cristo, junto con su hermano Santiago y el Príncipe de los Apóstoles, Pedro, mereció ser testigo de varios de los acontecimientos más íntimos de la vida de Jesús, como la transfiguración en el Tabor y las misteriosas escenas de Getsemaní. Por otra parte, él fue el único entre los apóstoles que tuvo la energía suficiente para asistir a su Maestro al pie de la cruz en el momento del supremo sacrificio, por lo cual fue particularmente distinguido por Jesús moribundo con el suavísimo encargo que le hizo de cuidar de su propia Madre, María.

[44] Véanse en primer lugar los Hechos de los Apóstoles. Además, conviene tener presente la literatura apócrifa sobre los apóstoles. Se hallará una buena orientación en BARDENHEWER, *Gesch. der Altchristl. Lit.* I 547s 2.ª ed. (1913). Véanse también: *Acta apostolorum apocrypha* ed. TISCHENDORF (1851) ed. LIPSIUS y BENNET 2 vol. (1891-1903); DIBELIUS, M., *Aufsätze zur Apostelgeschichte* en Forsch. z. Rel. Alt. u. Neu. Test. fasc.42 (Gotinga 1951); HOPHAN, O., *Los Apóstoles*. Trad. por FR. NAVARRO (B. 1957).

[45] Aparte los datos que nos proporcionan los Hechos de los Apóstoles, véanse: FILLION, *St. Jean Evangéliste, sa vie et ses écrits* (P. 1907); SPOTT MONPRIEFF, *St. John Apostle, prophet and evangelist* (1909); PIROT, L., *Saint Jean* en Les Saints 2.ª ed. (P. 1923); FOUARD, C., *St. Jean et la fin de l'âge apostolique* 9.ª ed. (1930); VÉNARD, L., *Saint Jean vous parle. Texts choisis et commentés* (P. 1942); ALLO, E. B., *L'Evangile spirituel de Saint Jean* (P. 1945); FAIVRE, N.-P., *L'Eglise au siècle apostolique*: III Saint Jean (Bourg-la-Reine 1960); THOMAS, W. H. G., *The Apostle John* (Glasgow 1961); MESSNER, J., *Cartas, Evangelio y Teología de S. Juan*: SacrM, ed. esp. 4 80-97; WICKENHAUSER, A., *El Evangelio de S. Juan* (B. 1967); SABUGAL, S., *Christos*: Investigación exegética sobre la teología Joannea (B. 1972).

En los momentos de la resurrección, Juan aparece, junto con San Pedro, entre los primeros que visitan el sepulcro y merece los primeros consuelos del resucitado. Más tarde, en una de las últimas apariciones de Cristo, ante la insistencia de las preguntas de Pedro, Juan es objeto de unas expresiones proféticas del Maestro, que dieron origen a la creencia común de que el discípulo amado, cual otro Elías, no había de morir.

A partir del día de Pentecostés, Juan aparece en el primer desarrollo de la Iglesia, como una de las figuras más destacadas, al lado de San Pedro. Así, él lo acompaña en el momento de la curación del cojo ante la puerta *especiosa;* comparece junto con Pedro ante el sanedrín; junto con él y delegado por el Colegio Apostólico, emprende las visitas de las nuevas cristiandades de Samaria; desde entonces ya no se nos señalan en el libro de los Hechos nuevas hazañas del discípulo amado. En cambio, la tradición nos transmite multitud de datos interesantes.

2. San Juan en Efeso y en el Asia Menor. Su martirio [46].—Fiel al encargo recibido del Maestro al pie de la cruz, San Juan tomó desde aquel momento el cuidado más solícito de la Virgen María, y luego, según atestigua la tradición, se trasladó a Efeso y evangelizó durante su larga vida diversas regiones del Asia Menor. Así lo atestiguan Clemente de Alejandría, Tertuliano y sobre todo San Ireneo, quien afirma igualmente que San Juan Evangelista formó toda una generación de ilustres discípulos, como Papías, Ignacio de Antioquía y Policarpo de Esmirna, de quien el mismo Ireneo era discípulo. Todos ellos, afirma Ireneo, se mantuvieron fieles a sus enseñanzas, sabiendo que era la doctrina recibida directamente de los labios del mismo Cristo.

Esta actividad del apóstol Juan en Efeso y en el Asia Menor queda confirmada con el libro del Apocalipsis, puesto que Juan lo dirigió a los ángeles, es decir, a los obispos de siete de sus principales iglesias.

Mas la leyenda ha tejido en torno del discípulo amado una florida guirnalda de diversos acontecimientos, que ilustran su memoria. El principal, atestiguado a fines del siglo II, es que durante el reinado de Domiciano (81-96) fue conducido a Roma y allí condenado a muerte como cristiano. Conducido luego a la puerta Latina, en la vía Apia, fue azotado y zambullido en una caldera de aceite hirviendo, suplicio reservado, según Séneca, a los peores criminales. Mas habiendo salido ileso, según refieren Tertuliano y San Jerónimo, fue desterrado a Patmos, no muy distante

[46] Además de las obras generales citadas en la nota precedente, véanse: SCHWARTZ, E., *Über den Tod der Söhne Zebedaei* (1900); HENZEY, J. P., *Les deux Jean. Le Baptiste, L'Evangéliste* (P. 1935).

de Efeso. Muerto Domiciano el año 96, Juan pudo volver a Efeso, donde murió hacia el año 100.

3. **Escritos de San Juan Evangelista**[47].—Estos hechos, más o menos legendarios, no deben arrojar sombra ni duda ninguna sobre otros referentes a los escritos que nos dejó San Juan, el discípulo amado de Jesús. Precisamente el racionalismo moderno ha tenido especial interés en confundir aquí hechos ciertos y leyendas inseguras, con el objeto de poner en duda y negar directamente la autenticidad de que son precioso testimonio. Pero la sana crítica prueba suficientemente su autenticidad.

4. **Apocalipsis de San Juan.**—El primero de los escritos de San Juan es el *Apocalipsis*. Se supone que lo escribió durante su destierro de Patmos, según se da a entender en el mismo libro al nombrarlo expresamente (1,9). Ciertamente lo compuso él, según lo atestigua la más remota antigüedad, bajo la impresión de la persecución violenta de Domiciano y de otras que podían preverse para el porvenir. Por esto describe con imágenes proféticas el poder sublime del Cordero sacrificado, las grandes tribulaciones de los fieles, el castigo de los perseguidores y el triunfo final de la Iglesia. De todos modos conviene notar la diferencia de estilo entre esta obra y otros escritos de San Juan.

El objeto del libro es claramente alentar a los cristianos con la descripción profética de las luchas que debían afligir a la Iglesia en el transcurso de los siglos, que debía terminar, finalmente, con el triunfo definitivo de la misma. Esta perspectiva debía animarlos a sufrir con paciencia las pruebas que la Providencia les tenía preparadas. Al mismo tiempo, tanto en éste como en otros escritos, perseguía San Juan otro objetivo importantísimo. Ante los esfuerzos de los primeros heretizantes gnósticos, entre los cuales se señalan los nicolaítas, nota San Juan la verdadera doctrina de Cristo con toda la sublimidad que la distingue, para que no se dejen alucinar con las apariencias fascinadoras de las concepciones y de la moral de estos nuevos doctores.

[47] Véanse, ante todo, las obras generales de FILLION, FOUARD y otras. En particular pueden consultarse: LÉPIN, M., *L'origine du quatrième Evangile* 3.ª ed. (1910); LAGRANGE, M. J., *Evangile selon saint Jean* (P. 1925); LEBRETON, J., *Histoire du dogme de la Trinité* I 474-540; ALLO, E. B., *Saint Jean, L'Apocalipse* (P. 1933); WESCOTT, *The Epistles of St. John* (L. 1909); WENDT, *Die Johannesbriefe und das Johanneische Christentum* (1925); PAUL M. DE LA CROIX, *L'Evangile de Jean et son témoignage spirituel* en Etud. carmélit. (P. 1959); QUISPEL, G., *L'évangile de Jean* (P. 1958); SCHNACKENBURG, R., *Das vierte Evangelium und die Johannesjünger:* HistIb 77 (1958) 21-38; SIDEBOTTOM, E. M., *The Christ of the Forth Gospel in the Light of the First century Thought* (L. 1961); BONSIRVEN, J., *Le témoin du verbe, le disciple bien-aimé* (Toulouse 1956); HOLTZ, F., *Die Christologie der Apokalypse des Johannes:* TexteUnt 2 Gesch. d. altkrischl. Lit., 65 (Berlin 1962); PRZYWARA, E., *El cristianismo según S. Juan.* Trad. del alemán por B. UNZUETA (San Sebastián 1961).

5. **Evangelio de San Juan.**—Vuelto a Efeso, escribió San Juan el *Evangelio* que lleva su nombre, y es evidentemente el escrito más importante que salió de su inspirada pluma. Tanto en él, como en el Apocalipsis, campea la misma sublime elevación del místico, vidente y enamorado, que han merecido a su autor el apelativo de *Aguila de Patmos*.

San Juan tiene delante de sí los nuevos enemigos que comienzan a levantarse contra el cristianismo. Eran Cerinto y diversos tipos de *docetas*, que desfiguraban a Cristo y negaban en definitiva su divinidad. Por esto, San Juan, dando ya por supuesto y conocido lo que dicen los otros tres evangelistas, insiste sobre todo en la divinidad de Jesús. Por esto comienza con aquel prólogo sublime, en que identifica a Jesús con el Logos divino y establece su íntima relación con Dios y con la obra de la creación y redención. Luego escoge algunos hechos más salientes de la vida del Mesías en que aparece su filiación divina, insistiendo constantemente en su identidad con el Padre. Por esto no se fija tanto en rasgos o hechos exteriores como en la vida interior y en el alma del Verbo encarnado. Es el evangelio espiritual por antonomasia, que penetra más a fondo en el alma de Cristo y nos da mejor a conocer su verdadera naturaleza y la finalidad de su obra sobre la tierra.

Juntamente con este fin de probar de un modo más expreso y como superabundante la divinidad de Cristo contra los nuevos herejes, persigue San Juan otro blanco secundario, que es el de completar los relatos de los evangelios sinópticos, llenando algunas lagunas que juzgaba importantes. Dejando, pues, una serie de hechos importantísimos ya narrados por ellos, refiere otros que aquéllos habían pasado por alto, como las diversas estancias y predicación en Jerusalén, la importante conversación con la samaritana, la curación del ciego de nacimiento, la resurrección de Lázaro y, sobre todo, las escenas que siguieron a la cena pascual y el importantísimo sermón que dirigió a sus discípulos. Finalmente, en la pasión y en las escenas después de la resurrección, San Juan nos proporciona muchos datos fundamentales para ilustrar la vida y, sobre todo, la obra divina del Redentor. Y todo esto lo atestigua Juan como testigo ocular de los hechos que narra, circunstancia que aumenta incomparablemente el valor de su testimonio.

6. **Cartas canónicas.**—A estos escritos fundamentales de San Juan debemos juntar *tres cartas* o *epístolas*, incluidas entre los libros canónicos del Nuevo Testamento. Escribiólas durante esta última etapa de su vida, poco antes de su muerte, cuando, como último testigo de la vida del Redentor, era venerado en todo Oriente y sus palabras escuchadas como oráculos. La primera de estas tres epístolas puede conside-

rarse como una especie de introducción a su Evangelio, pues en ella se propone comunicar a sus lectores todo lo referente al Verbo encarnado. Al igual que el Evangelio, tiene como objetivo polemizar con los nuevos herejes, por lo cual insiste en la fe en el Hijo de Dios encarnado, fuente de salud para el cristiano.

La segunda carta va dirigida a una cristiandad *escogida*, a la cual trata de afianzar en la caridad y prevenirla contra los falsos doctores. En la tercera, dirigida a un tal Cayo, bien fundado en la verdad cristiana, da a éste las gracias por la generosa hospitalidad otorgada a algunos misioneros y lo reprende por su falta de caridad al obispo Diotrefes.

Estas cartas y toda la actividad del apóstol Juan, tal como nos lo presenta la tradición en sus últimos años, nos dan la imagen más perfecta del discípulo amado de Cristo. Como imagen viviente de Cristo y último eslabón que unía a los discípulos inmediatos de Jesús con las generaciones siguientes, fue el modelo más acabado de la más sublime caridad cristiana. La tradición nos ha conservado diversos episodios en que Juan aparece como el discípulo de la caridad. Así nos refiere que con el amor más tierno y desinteresado logró ablandar el corazón de un joven cristiano convertido en jefe de bandoleros y obstinado en sus maldades. En sus conversaciones y exhortaciones a los fieles repetía a modo de muletilla la expresión: *Hijitos míos, amaos los unos a los otros;* y como alguien le preguntara por qué les decía siempre lo mismo, respondió: Porque ésta fue la última enseñanza del Maestro.

En Efeso fue venerado su sepulcro durante muchos siglos. Para terminar, aludiremos solamente a la *cuestión de los dos Juanes*. En efecto, Eusebio (*Hist. ecl.* 3,39) reproduce un pasaje de Papías, del que parece deducirse que el presbítero Juan de Efeso era distinto de Juan el Evangelista. Pero, sea cual fuere la interpretación de este pasaje, el apóstol Juan es el autor del cuarto Evangelio, del Apocalipsis y de las tres epístolas.

II. Los demás apóstoles

Por poco que se estudie el movimiento expansivo de la primera Iglesia, aparecen claramente Pedro y Pablo como los dirigentes del mismo. Pedro, el general en jefe propiamente tal, investido por el mismo Cristo con la dignidad de representante suyo en la tierra. Pablo, la fuerza propulsora, jefe de estado mayor, que toma iniciativas y emprende las grandes batallas que llevan al nuevo ejército de Cristo a los confines del Imperio romano. Al lado de estos representantes supremos del apostolado se presenta la figura

de San Juan con el atractivo de sus cualidades personales y desempeñando igualmente un papel importante en el desarrollo del cristianismo.

1. **Santiago el Menor**[48].—Fuera de éstos, también Santiago el Menor merece una mención especialísima en el libro de los Hechos, en el que se nos comunican algunos datos sobre su importante actividad en Jerusalén. Efectivamente, las palabras de San Pablo en su Epístola a los Gálatas, donde afirma que en su visita a Jerusalén no vio a otros que a Pedro y Santiago (Gál 1,19) y que éste era columna de la Iglesia (2,9), y sobre todo la actuación del mismo Santiago el Menor en la asamblea de los apóstoles del año 49-50, en que toma la palabra antes de Pedro y da su parecer sobre lo que debe hacerse en la cuestión discutida: todo esto, apoyado por la tradición, nos presenta a Santiago el Menor como jefe local de la cristiandad de Jerusalén. Por esto ha sido designado por la tradición como primer obispo de Jerusalén, cargo que ejerció con gran tacto y prudencia hasta el año 62. Su distintivo parece haber sido una bondad y piedad extraordinarias, por la cual ya desde su juventud se había consagrado a Dios, y luego, como apóstol y jefe de la iglesia jerosolimitana, se captó las simpatías de los cristianos y aun de muchos judíos. Por todo esto era sumamente querido y recibió el apelativo de *justo*.

Además de estas noticias generales atestiguadas por la tradición, no podemos notar más que dos hechos importantes.

El primero es que hacia el fin de su vida compuso una carta, la designada como *epístola canónica*, tan discutida por los protestantes. Dirigióla a las *doce tribus de la dispersión*, es decir, a los judíos de fuera de Palestina, y tiene por objeto impugnar el error de los que defienden que sola la fe basta para salvarse y que no hay necesidad de buenas obras. Era la interpretación torcida de la ideología de San Pablo, expresada en su Epístola a los Romanos.

El segundo es su glorioso martirio, atestiguado por Flavio Josefo. Su eximia piedad y, sobre todo, el ascendiente de que gozaba entre los cristianos, excitaron los celos de los dirigentes judíos, que veían en esto un nuevo motivo de afianzamiento del cristianismo. Por esto el sumo sacerdote Anás, hijo del que intervino en la condenación de Jesucristo, lo hizo comparecer ante el sanedrín, y condenado a lapidación como había sucedido con San Esteban, fue arrojado desde el pináculo del templo y apedreado después hasta

[48] Véanse: RENDALL, G. H., *The Epistle of St. James and Judaic* (P. 1927); CERFAUX, L., *La communità degli apostoli* (Milán 1955); HOPHAN, O., *Los Apóstoles*. Trad. por FR. NAVARRO (B. 1957); PETERSON, P. M., *Andrew. Brother of Simón Peter...* (Leiden 1958).

rematarlo. Se refiere que, a ejemplo de Cristo y del diácono Esteban, oraba por sus verdugos mientras era martirizado.

2. **Santiago el Mayor**[49].—Sobre Santiago el Mayor, uno de los tres discípulos predilectos de Cristo, sabemos particularmente por los evangelios que fue testigo de la transfiguración del Señor y de sus sufrimientos en Getsemaní. Después de la resurrección de Cristo, el libro de los Hechos no nos dice otra cosa de él sino que hacia el año 43 fue decapitado en Jerusalén por orden de Herodes Agripa, con lo que fue el protomártir de los apóstoles, siguiendo de cerca el ejemplo de Esteban. Lo que se refiere a las tradiciones acerca de su predicación en España se tratará en otro lugar.

De *los demás apóstoles* existen solamente noticias muy esporádicas, incompletas y generalmente de escaso valor. Y es ciertamente sensible; pues, sin temor de exageración ninguna, podemos muy bien suponer que, al dispersarse hacia el año 41-42, según atestigua la tradición, emprenderían todos ellos con ardoroso celo multitud de viajes apostólicos, desarrollando en todas partes una fecunda actividad, parecida a la de San Pedro y San Pablo. Ni podía ser otra cosa, siendo todos ellos escogidos por el mismo Cristo para la empresa de dar a conocer su Evangelio en todo el mundo y habiendo sido robustecidos con la virtud divina el día de Pentecostés.

He aquí brevemente algunas de las tradiciones referentes a sus actividades apostólicas.

San Andrés, hermano de Pedro y natural de Betsaida, según refiere Eusebio, predicó primero en Capadocia, Galacia y Bitinia. Otros testimonios posteriores suponen que predicó igualmente en la Escitia, en Acaya y Patras. Es conmovedor el relato sobre su crucifixión y los tiernos requiebros que dirigió a la cruz antes de ser atado a ella. Sin embargo, tiene poca consistencia histórica.

San Bartolomé, a quien muchos identifican con Natanael, originario de Caná de Galilea, conforme al testimonio de Sócrates, evangelizó la Etiopía, después de haber predicado algún tiempo en Bitinia al lado de San Felipe. Por otro lado se le atribuye el haber llevado el Evangelio de San Mateo al sur de la Arabia, que los documentos antiguos denominan India.

San Mateo, el antiguo publicano de Tiberíades, llamado también Leví, es principalmente conocido por el Evangelio de su nombre, que escribió primero en lengua aramea y destinó a los judío-cristianos. Precisamente por esto, insiste de un modo especial en la dignidad mesiánica de Cristo y se apoya particularmente en las profecías del Antiguo Tes-

[49] Vease la bibliografía sobre la tradición de su predicación en España.

tamento. La traducción que se hizo al griego se generalizó rápidamente entre los primeros cristianos, llegando casi a desaparecer el original primitivo. Al lado de este hecho históricamente fuera de toda duda, la tradición atribuye a San Mateo la evangelización de Arabia y Persia. Supónese igualmente que predicó el Evangelio en Etiopía.

Santo Tomás[50], llamado Dídimo, según escriben Oríge nes, Eusebio y Sócrates, predicó a los partos y en Etiopía. Pero la tradición más conocida le atribuye la predicación en la India. Ya en la antigüedad aparece atestiguada; pues Nicéforo Calixto afirma que murió mártir en Tabrobane, en la India, y San Efrén Siro refiere que fue martirizado en la India y sus reliquias trasladadas a Edesa, donde eran veneradas. Por esto pudo decir San Juan Crisóstomo que entre todos los apóstoles, sólo eran conocidos los sepulcros de Pedro y Pablo, Juan y Tomás.

La predicación de Santo Tomás en la India es confirmada por recientes estudios hechos en torno a los llamados cristianos de Santo Tomás del Malabar, los cuales veneran al Santo como a su patrón. Algunas inscripciones recientemente encontradas al norte de la India atestiguan los nombres de Gundaphares y su hermano, nombres que aparecen también en los primeros escritos que refieren la tradición de la predicación de Santo Tomás en la India. Además, se sabe por otros documentos históricos que la dinastía parta de Gundaphares, derrotada por los Kushanas a mediados del siglo I, se retiró hacia el sur. Por lo demás, se puede comprobar hasta el siglo IV la tradición de los cristianos del Malabar.

De *San Judas Tadeo*, hermano de Santiago el Menor, dice Nicéforo que predicó en Siria y Arabia y murió en Edesa. Se le atribuye una carta, escrita después de la muerte de Pedro y Pablo, a las comunidades cristianas del Asia Menor. *San Felipe*, según Polícrates, fue algún tiempo obispo de Efeso, y más tarde fue allí mismo compañero de San Juan. Se le atribuye también la predicación en la Frigia. *San Simón*, denominado Celota, según la tradición, evangelizó la Mesopotamia y la Persia. *San Matías*, elegido en lugar de Judas el traidor, desarrolló su actividad en Judea, donde murió apedreado. *San Bernabé*[51], compañero durante largo tiempo de Pablo, al separarse de éste, volvió a su tierra natal, Chipre, donde continuó predicando el Evangelio. Según todas las probabilidades, su actividad se extendió a otras regiones.

[50] WAETH, A., *Der hl. Thomas der Apostel Indiens* 2.ª ed. (1925); SANTOS, A., *El Apóstol Sto. Tomás y la Iglesia del Malabar:* EstEcl. 47 (1972) 585-624.

[51] Además de las historias generales, pueden verse algunas monografías: BRAUNSBERGER, O., *Der Apostel Barnabas* (1876); WEISS, *Der Barnabasbrief, kritisch untersucht* (1888).

San Lucas[52], compañero de San Pablo en sus últimos viajes apostólicos, en la cautividad de Jerusalén y primera de Roma, escribió su *Evangelio*, dedicado a su discípulo Teófilo. Más tarde añadió, como continuación del mismo, los Hechos de los Apóstoles, obra fundamental para la historia primitiva de la Iglesia. La parte principal la dedica a Pablo, y en toda ella se hace especial hincapié en el llamamiento de los gentiles a la Iglesia. Todos los esfuerzos de las escuelas racionalistas modernas para quitar valor histórico a esta obra, presentándola como tendenciosa, se estrellan contra las pruebas irrefragables de su autenticidad, puesta fuera de toda duda.

San Marcos, el segundo entre los evangelistas, aparece como compañero de San Pablo al principio de su primer viaje apostólico. Mas, apartándose de él de una manera algo violenta, fue, según la tradición, el fundador de la iglesia de Alejandría, que tanta importancia debía tener en el porvenir. Más tarde, no sabemos cuándo ni en qué forma, se juntó con San Pedro, de cuya predicación hizo un resumen, que es lo que forma su Evangelio. Como dirigido a los pagano-cristianos, insiste particularmente en la prueba de la divinidad de Cristo por medio de los milagros.

De entre los demás personajes que estuvieron en contacto con los apóstoles son dignos de mención: *Timoteo*, discípulo predilecto y fiel compañero de San Pablo, constituido obispo de Efeso, permaneció fiel hasta su martirio, ocurrido durante la persecución de Diocleciano. El segundo discípulo predilecto de San Pablo, *Tito*, después de seguirle fielmente hasta su primera cautividad romana, fue consagrado por él obispo de Creta, donde ejerció su ministerio, según Eusebio, hasta su muerte.

CAPITULO VII

Origen apostólico de la Iglesia española[53]

Ante todo conviene distinguir bien dos núcleos de tradiciones referentes al origen apostólico de la Iglesia española. El primero va en torno a Santiago el Mayor. El segundo

[52] Véase en particular: HARNACK, A., *Lukas der Arzt* (1906).

[53] Para todo este capítulo, véase ante todo VILLADA, Z. G., *Historia eclesiástica de España* 1 p.1.ª p.27s. Lo aquí expuesto es en gran parte un resumen del P. Villada. Entre la abundante bibliografía, citamos: LA FUENTE, V., *Historia eclesiástica de España* 2.ª ed. 6 vols. (M. 1873-75); MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles* 3.ª ed. 7 vols. (M. 1947); UNCILLA, FR. F., *Compendio de la Historia eclesiástica de España* (M. 1892); MOURRET, F., *Historia general de la Iglesia* 9 vols. trad. y anotada por FR. BERN. DE ECHALAR, O. M. Cap. (B.-M. 1918-27); ALMEIDA, F. DE, *Historia da Igreja em Portugal* 4 vols. (Coimbra 1910-22); ALONSO, J. B., *La Iglesia en la historia y civilización españolas* (B. 1934); VILLADA, Z. G., *El destino de España en la historia universal* (M. 1936); MILLÁN, ISID., *A la sombra del Apóstol. Once siglos de vida com-*

se refiere a San Pablo y a los Varones Apostólicos. Respecto de Santiago, existen tres tradiciones diferentes. La primera es el hecho mismo sobre la predicación de Santiago en España. La segunda, la aparición de la Virgen del Pilar al apóstol Santiago. La tercera, la conservación de sus restos en Santiago de Compostela. El segundo grupo comprende el hecho sobre la venida de San Pablo a España y la predicación de los Siete Varones Apostólicos, enviados a España por San Pedro y San Pablo.

I. Predicación de Santiago en España [34]

1. La tradición española.—Desde el siglo VIII al XIII domina en España la creencia de que Santiago el Mayor fue el primero que vino a España a predicar el Evangelio, si bien obtuvo poco fruto. Por esto, la figura de Santiago y su devoción quedaron vinculadas a la historia de España, de modo que en la alta Edad Media aparece el apóstol guiando a los caballeros cristianos españoles sobre su caballo

postelana (Sant. de Comp. 1938); Rodríguez Castellano, J., *Introducción a la Historia de España* (N.Y. 1956); Gams, P. B., *Die Kirchengesch. von Sp.* 5 vols. nueva ed. (Graz 1956); Etienne, R., *Le culte impérial dans la Peninsule ibérique d'Auguste à Dioclétien* (P. 1959); Vives, J., *Epigrafía cristiana* (en España): DiccHistEclEsp. 2, 796-800 (M. 1972); Valle, F. del, *Geografía eclesiástica* (en España) en la Ed. Ant.: Ib., 2, 938-1015, con mapas, etc. (M. 1972).

[34] Por lo que se refiere en particular a la predicación de Santiago en España, véase sobre todo la excelente síntesis de Villada, Z. G., *Hist. Ecles. de Esp.* I 1 pp. 27s. Además pueden consultarse: Tolrá, J. J. de, *Justificación histórico-crítica de la venida del apóstol Santiago el Mayor a España...* (M. 1797); Fita, F., *Santiago de Galicia. Nuevas impugnaciones y nueva defensa* en RazFe 1 (1901) 70s, 200s, 306s; 2 35s, 178s; 3 49s, 314s; Lozoya, Marqués de (Juan de Contreras), *Santiago Apóstol, Patrón de las Españas* (M. 1940). Véanse también: Benedicto XIV, *De canonizatione Sanctorum* 1.4 p.2.ª cc.10 y 31; Cuper, Guill., *Acta Sanctorum* julio, 6, apéndice al día 25; Flórez, E., *España Sagrada* III; Leclercq, H., *L'Espagne chrétienne* (P. 1906) pp.31s; Duchesne, L., *Saint Jacques en Galice* en Annales du Midi 12 (1890) 145s; Gams, P. B., *Die Kirchengeschichte von Spanien* t.II 2 pp.361s 2.ª ed. (Ratisbona 1874); Hefele, C., en Kirchenl 2.ª ed. t.III col.774s (Friburgo de Br. 1881); Wikenhaner, A., y Vincke, J., en LexThK t.V col.268 y t.IX col.175; Zeiler, J., en *Histoire de l'Eglise*, por Fliche-Martin, I pp.281s; Bartolini, Card., *Cenni biografici di S. Giacomo Apostolo, il Maggiore...* (R. 1885); López Ferreiro, A., *Historia de la Santa, Apostólica y Metropolitana Iglesia de Compostela* 11 vols. (Santiago 1898s); Id., *Monumentos antiguos de la Iglesia compostelana* (M. 1883); Id., *Santiago y la crítica moderna* en GalHist 1 (1901) 11s, 225s; Maiz Eleizegui, L., *La devoción al apóstol Santiago en España y el arte jacobeo* 2.ª ed. (M. 1953); *Liber Sancti Jacobi* Codex Calixtinus 3 vols. (Santiago 1944); Id., traducción por los prof. A. Moralejo, C. Torres y J. Feo (Santiago 1951); López, A., O. F. M., *Nuevos estudios crítico-históricos acerca de Galicia* 2 vols. (Santiago 1946): en él se encuentran interesantes trabajos sobre bibliografía del apóstol Santiago, los *Falsos Cronicones*, etc.; *Conferencias* organizadas por el Colegio Mayor de La Estila con motivo del Año Jubilar del apóstol Santiago (Santiago 1954); Portela Pazos, S., *Apuntes para la historia de la isla de Ons* en Cua. de Est. Gall. 27 (1954) 35. Sobre una controversia reciente, véanse: Pérez de Urbel, J., *Orígenes del culto de Santiago en España* en HispS 5 (1953) 1 y s; Id., en Arbor abril 1953 pp.515s; Portela Pazos, S., *Orígenes del culto al apóstol Santiago en España* (contestación y crítica del trabajo anterior) en Arbor julio agosto 1953, y en *Conferencias* organizadas por el Col. M. de La Estila; Merino Barragán, L., *Perfiles Jacobeos* (Pamplona 1954); *Santiago en la historia, la literatura y el arte* 2 vols. (M. 1954-1955); Hüffer, H. J., *Sankt'Jago. Entwicklung und Bedeutung des Jakobuskultes in Spanien und dem Römischdeutschen Reich* (Munich 1957); Iñíquez Almech, F., *Algunos problemas de las viejas iglesias españolas*: Cuadernos de Trab., escuela esp. de Roma 7 (1955) 7-180.

blanco, y su nombre fue tomado como santo y seña en las grandes batallas de la Reconquista. Desde Ramiro (842-50), con el voto de Santiago, y Ordoño I (850-66) y la batalla de Clavijo, la historia de la España cristiana se presenta entrelazada de leyendas y tradiciones, que indican claramente la íntima relación que Santiago ha tenido desde entonces con la península Ibérica.

Sin embargo, esta tradición tuvo contradictores. Los primeros se presentan en la Tarraconense en el siglo x; pero éstos apenas tuvieron resonancia. La primera discusión seria tuvo lugar en el siglo XIII con ocasión de las polémicas entre las iglesias de Toledo y Santiago en torno a la primacía toledana, y la impugnación de la tradición jacobea se atribuyó al célebre arzobispo de Toledo don Rodrigo Jiménez de Rada. Pero recientemente probó con toda suficiencia F. Fita, contra Luis Duchesne, que no fue don Rodrigo quien impugnó la tradición, sino otros defensores del primado de Toledo a mediados del siglo XIII.

Mucho más insistente fue la controversia en torno a Santiago a fines del siglo XVI y principios del XVII, en la que se opusieron a la tradición, sobre todo, el cardenal Baronio y San Roberto Belarmino. Su influjo fue tan considerable, que en la reforma del Breviario romano, ordenada por Clemente VIII (1592-1605), se trató seriamente de suprimir la tradición española. Sin embargo, la autoridad de los monarcas españoles obtuvo al fin que se la dejara consignada en el Breviario en la forma que consta aún en nuestros días.

Pero el efecto real de esta discusión fue que desde entonces la duda sobre el hecho de la predicación de Santiago ha penetrado de tal modo en los historiadores de la Iglesia, que son en realidad muchos los que la niegan, mientras otros la defienden. Entre ambos extremos se colocan otros insignes escritores de nuestros días, los cuales, movidos sinceramente por el único deseo de conocer la verdad, o bien manifiestan una posición neutral, como el P. García Villada, proponiendo sencillamente las razones que se presentan en pro y en contra de la tradición, o bien, teniendo presentes las razones favorables a la tradición, aunque reconocen que no son decisivas y apodícticas, como, por otra parte, las contrarias tampoco son convincentes y absolutas, establecen el principio de que en estas circunstancias debe conservarse la tradición [55].

2. **Planteamiento de la discusión crítica.**—Frente a este estado de las opiniones en una materia de tanto interés para el origen de la Iglesia española, nosotros mantenemos esta

[55] Véae principalmente AYUSO, T., *Standum est pro traditione*, Conferencias organizadas por el Colegio Mayor de Santiago «La Estila»... Usamos una *separata de la misma*.

posición media. Mas queremos hacer las siguientes observaciones. Por una parte creemos exagerada la actitud de aquellos, sean extranjeros, sean nacionales, que dan ya por concluido este asunto y consideran como definitivamente establecido, desde el punto de vista crítico, el hecho de que en realidad Santiago no vino a España, y, por consiguiente, la creencia sobre su venida se formó más tarde, tal vez en el siglo VII. En esta posición tan absoluta se ha llegado al extremo de considerar como poco científico al P. García Villada por el solo hecho de ponerse seriamente a discutir la tradición. Nosotros, por el contrario, juzgamos poco científica esa actitud; pues en una historia de la Iglesia escrita para los españoles consideramos muy natural que se exponga el verdadero estado de la cuestión en un punto tan importante como éste. Mas, por otra parte, juzgamos igualmente exagerada la actitud de aquellos defensores incondicionales de la tradición, quienes, considerándola como absolutamente cierta e inconcusa, tratan a las veces a los contrarios, incluso a los que toman una posición intermedia, como si constituyeran un peligro para la fe.

Dejando, pues, a un lado estos extremos, admitimos en buena crítica a los que, con espíritu comprensivo, defienden la tradición jacobea o, por el contrario, la impugnan [56]. Sin embargo, creemos que es más conforme con el estado actual de la crítica histórica la posición intermedia, que hemos esbozado [57]. Por esto nosotros expondremos sencillamente las razones en favor y en contra de la tradición, dejando a los lectores el fallo definitivo sobre lo que juzgaren más conforme con la verdad objetiva.

Pero, en todo caso, conste expresamente que para un verdadero español y católico sincero, esta discusión es en absoluto independiente de la devoción más intensa al apóstol Santiago como Patrono de España; pues, sea cual sea la opinión que tenga uno desde el punto de vista histórico, venerará con el mayor afecto al Apóstol, que desde tiempo inmemorial ha estado íntimamente vinculado con el desarrollo de la España cristiana.

3. **Motivos favorables a la tradición española.**—Ahora bien, ¿cuáles son los argumentos en que se basa la tradición española? El primero y fundamental que suele aducirse, es el hecho mismo de la tradición existente desde tiempo inmemorial. Es verdad que contra este argumento se objeta

[56] Entre los impugnadores modernos de la tradición jacobea son dignos de notar, sobre todo: LECLERCQ, H., en *L'Espagne chrétienne* pp.31s, y DUCHESNE, L., *St. Jacques en Galice* pp.145s. Entre los defensores ponemos en primer término: LÓPEZ FERREIRO, A., obras citadas; PORTELA PAZOS, S., obras citadas, en particular *Orígenes del culto*.

[57] Véase, sobre todo, la exposición de VILLADA, Z. G., *Hist. Ecl. de Esp.* I 1 pp.41s.

que esa tradición oral no ha dejado vestigio ninguno durante los seis o siete primeros siglos. Pero se responde que eso tiene alguna explicación aceptable y verosímil, y en todo caso, como sucede en otros asuntos, se trata de una tradición oral, que se transmitía verbalmente de padres a hijos; pues no siempre las tradiciones orales quedan consignadas en los libros o en monumentos semejantes. Por consiguiente, si en la investigación de la antigüedad se encontrara algún argumento que probara claramente la falsedad de esa tradición o se presentara hechos ciertos y reales que la contradijeran, entonces debería ser desechada. Mas, como las razones contrarias no son apodícticas o al menos suficientemente convincentes, debe conservarse la tradición, *standum est pro traditione*.

Pero, prosiguen los defensores de la tradición, ésta no está tan absolutamente desprovista de vestigios anteriores al siglo VIII o al siglo VII. De hecho pueden aducirse una serie de testimonios de los siglos IV y V que, sin decirlo expresamente, dan suficiente fundamento para deducir la predicación de Santiago en España. Así, Dídimo el Ciego, hombre de una portentosa erudición, amamantado en la escuela de Alejandría, escribe a mediados del siglo IV: «El Espíritu Santo infundió su innegable sabiduría a los apóstoles, ya al que predicó en la India, ya al que predicó en España». Como, por otro lado, habla de los apóstoles que habían escuchado de Cristo las palabras «daréis testimonio de mí en todas partes», esta alusión no parece referirse a San Pablo, y, por consiguiente, parece que habla de Santiago. Igualmente, San Jerónimo, en un comentario a Isaías, del año 412, habla de uno de los apóstoles que predicó en España, y por el contexto se deduce que debe referirse a Santiago. Asimismo, Teodoreto, contemporáneo de San Jerónimo, gran historiador eclesiástico y debelador de la herejía monofisita, se refiere a la misión de un apóstol en España, que parece no puede ser otro que Santiago.

Pero pasemos ya a los testimonios expresos. Desde mediados del siglo VIII, la tradición y creencia en la predicación de Santiago en España aparece ya claramente consignada. Para confirmarlo, basten estos testimonios. Ante todo citemos la *misa y oficio mozárabe*. Este rito, célebre en la historia eclesiástica española, que, según estudios recientes, representa la liturgia primitiva española, con los aditamentos recibidos posteriormente, fue consagrado de un modo definitivo en el concilio IV de Toledo y reconocido luego como el rito de los cristianos durante la dominación árabe hasta su eliminación definitiva en tiempos de Gregorio VII (1073-1085). En su primera redacción no se presenta el recuerdo de Santiago. En cambio, en un himno de 783-88 se hace mención expresa de su predicación en España.

Más claramente aparece consignada la tradición sobre la predicación de Santiago en *San Beato de Liébana*, el defensor de la ortodoxia española frente al error adopcianista de Elipando de Toledo y Félix de Urgel. En su excelente *Comentario al Apocalipsis*, conservado en preciosos códices y muy estudiado en nuestros días, habla clara y explícitamente hacia el año 780 de la tradición jacobea. Y entre los más insignes representantes de la erudición extranjera del siglo VIII, *Beda el Venerable*, en su célebre obra *Historia eclesiástica de los ingleses*, escrita antes del año 735, conmemora la tradición española. A partir de esta fecha, los testimonios abundan y se van confundiendo cada vez más con los que hablan de las reliquias de Santiago recién descubiertas en Compostela.

Pero ya en el siglo VII pueden señalarse algunos testimonios de gran interés histórico. El primero nos lo proporciona el llamado *Catálogo Apostólico*, que Duchesne, crítico bien conocido, pero adversario de la creencia española, lo hace remontar al siglo VII, si bien su redacción data del siglo VIII. En él, pues, se afirma que «Santiago, hijo del Zebedeo y hermano de San Juan, predicó en España».

Desde luego se ofrece la pregunta sobre cuándo se incluyó esta noticia en dicho *Catálogo*. Es imposible responder a ella, pues sabemos que esos catálogos generales se formaban con los particulares de las diversas iglesias, y era frecuente el incluir en ellos algunas festividades por muy diversos motivos. Pero, en todo caso, ya en el siglo VII se contenía en el *Catálogo Apostólico* la tradición jacobea española.

Más discutibles son dos testimonios de la primera mitad o mediados del siglo VII. Están sacados de dos opúsculos atribuidos, respectivamente, a San Isidoro y a San Braulio, y en ellos se da por supuesta la predicación de Santiago en España. Resuélvase como se quiera la cuestión de la autenticidad de estos trabajos, y aun admitiendo que no pertenecen a estos santos, pertenecen al menos al siglo VII y confirman el hecho de que en este tiempo existía la creencia en la predicación de Santiago.

Y para que no falten tampoco en el siglo VII los testimonios de escritores extranjeros, podemos traer el de San Aldelmo (639-709), insigne abad del monasterio de Malmesbury y autor del célebre *Elogio de la virginidad*, el cual hacia fines del siglo VII expresa claramente en una célebre inscripción la tradición de la predicación de Santiago en España.

De este modo, resumiendo, podemos decir que los documentos que hablan claramente de la tradición ascienden al siglo VII, mientras los que lo insinúan de una manera confusa, hasta el siglo IV. Ahora bien, como concluye muy bien el padre Villada, «no se comprende cómo se pudo estampar la noticia en el *Catálogo Apostólico* y pasar de él a toda la

literatura medieval, si no hubo algún fundamento anterior» [58], es decir, la tradición oral realmente existente y transmitida desde los primeros tiempos.

4. **Argumentos que se oponen a la predicación de Santiago en España.**—Veamos ahora cuáles son los argumentos en que se fundan los que se oponen a la tradición española sobre la predicación de Santiago en la Península.

En primer lugar se afirma que, teniendo presentes diversos datos históricamente bien comprobados, resulta imposible la predicación de Santiago en España. Es lo que se llama la *imposibilidad cronológica*. Porque, por un lado, es tradición antiquísima, atestiguada por Clemente Alejandrino y el historiador Eusebio, que los apóstoles, siguiendo una orden expresa de Cristo, no salieron de Palestina para predicar el Evangelio hasta pasados doce años después de la ascensión. Con esto llegaríamos al año 42. Ahora bien, según Josefo, Herodes Agripa se retiró y murió en Cesarea hacia el 43-44, cumplidos tres años de gobierno; y los Hechos añaden que esto sucedió poco después de la muerte de Santiago. De este modo, si Santiago permaneció en Palestina hasta el 42 y murió en Jerusalén el año 43-44, no parece tuvo tiempo para su viaje a España.

Este argumento fue urgido particularmente por San Roberto Belarmino y modernamente por Duchesne. Sin embargo, debe reconocerse, en buena crítica, que no tiene gran consistencia, y de hecho no insisten en él los impugnadores de la tradición de nuestros días. En primer lugar, no es tan sólida la tradición sobre la permanencia de los apóstoles en Palestina hasta el año 42, que necesariamente tengamos que admitirla. Además, aunque la admitamos, no es necesario tomarla con rigor matemático, pues el mismo Pedro hizo una salida a Antioquía hacia el año 37. Pudo, pues, también hacer otra semejante el apóstol Santiago a España el año 40 ó 41 y permanecer allí un par de años, que es lo que basta para cumplir lo que refiere la tradición.

La segunda dificultad está fundada en San Pablo, el cual, en la célebre epístola dirigida el año 58 desde Corinto a los romanos, les decía estas textuales palabras: «He tenido cuidado de no predicar el Evangelio en lugares donde era ya conocido el nombre de Cristo, para no edificar sobre el fundamento de otro» (Rom 15,20). Y más abajo (15,24) manifiesta su plan de ir a España, pasando por Roma. Parece, pues, deducirse de ahí que San Pablo daba como seguro el año 53 que todavía no se había predicado el Evangelio en España.

No queremos ocultar ni disminuir para nada la fuerza de esta dificultad. Pero sólo advertimos que no se puede

[58] O.c., 1 1 pp.66.

urgir demasiado este argumento; pues en realidad San Pablo predicó en diversas regiones, como Antioquía, Ilírico, Creta, Roma, donde ya habían predicado otros. Las palabras aducidas indican el propósito que él tenía y la norma ordinaria de su conducta. Además, tratándose de territorios grandes, como España, se explica que quisiera venir a esta nación aun suponiendo que hubiera ya venido Santiago, pues si éste había estado en Galicia y Zaragoza, Pablo podía predicar en Tarragona o en la Bética.

En tercer lugar suelen traerse ciertas palabras del papa *Inocencio I* (401-417), el cual, en una carta escrita el año 416, dice textualmente: «Nadie en Occidente debe dejar de seguirlos (a los apóstoles), principalmente siendo manifiesto que en toda Italia, las Galias, España, ninguno fundó iglesias, sino aquellos que el venerable apóstol Pedro o sus sucesores constituyeron obispos». Parece, pues, deducirse que, puesto que Santiago no fue enviado por San Pedro ni constituido obispo por él, no fue apóstol de España. Pero, en realidad, tampoco puede insistirse mucho en esta dificultad, pues se la puede resolver satisfactoriamente de diversas maneras dejando en pie la tradición.

Así, pues, no son estas tres dificultades las que mueven a los impugnadores modernos de la tradición, sino principalmente y casi exclusivamente la que se saca del *silencio persistente de los escritores más antiguos hasta el siglo VII*. En efecto, procediendo con esta tradición, como se procede con otros hechos semejantes, resulta una gran dificultad contra su autenticidad el hecho de que no se hallan noticias ciertas sobre ella hasta seis siglos después de los acontecimientos.

Como se ve, nos encontramos aquí frente a un argumento de los llamados *negativos* o *del silencio;* y, como es bien conocido, para que del silencio de los escritores sobre un acontecimiento se pueda concluir la falsedad de la noticia, es necesario que estos escritores debieran conocer el hecho en cuestión y necesariamente hubieran de narrarlo. Ahora bien, en nuestro caso se trata de un número notable de escritores desde Prudencio, a fines del siglo IV, hasta la pléyade de los escritores de la España visigótica del siglo VII, en los cuales no encontramos ninguna noticia sobre la predicación de Santiago. De ahí, pues, deducen los impugnadores de la tradición que esto fue una invención posterior y que de hecho no existía la tradición oral antigua, pues, caso de existir, la hubieran consignado aquellos escritores. En realidad se comprende que, si era un hecho real la predicación de Santiago en España, aquellos escritores lo conocían. Pero ¿puede decirse que en sus escritos debían necesariamente consignarla?

Los impugnadores modernos de la tradición insisten en que, dada la índole de algunos de sus escritos, debían consignarla. Así, *Prudencio* compuso aquellas verdaderas joyas

de la literatura cristiana, los poemas sobre los mártires, en los cuales entreteje magníficas guirnaldas en honor de los mártires y de las diversas ciudades españolas donde nacieron o sufrieron martirio. Pues bien, en ninguna de ellas hace alusión ninguna a Santiago, lo cual es tanto más de maravillar si se tiene presente el himno triunfal dedicado a los mártires de Zaragoza, que parecía ofrecerle ocasión propicia para hacer mención de un hecho tan fundamental como éste.

Del mismo modo es sorprendente el silencio de otros escritores antiguos. *Orosio*, presbítero de Braga, en su *Historia universal*, escrita el año 417, no dice nada sobre esta creencia, y eso que tiene especial complacencia en referir lo que se relaciona con el origen de las iglesias. *San Martín*, obispo de Dumio, no lejos de Braga, compuso en 561-573 diversas obras sobre asuntos morales, en las que podía fácilmente recalcar el origen apostólico de la fe española por Santiago, y tampoco dice nada.

Y con esto llegamos al siglo VII, que constituye el gran apogeo de la literatura cristiana visigótica. Forman verdadera legión los hombres insignes que ilustran la iglesia española. *San Ildefonso*, *San Eugenio II y III*, *San Julián de Toledo*, *San Braulio*, el gran obispo *Tajón*, de Zaragoza; *San Leandro* y, por encima de todos, aquel prodigio de erudición, *San Isidoro de Sevilla*. Todos ellos nos dejaron cartas, sermones, tratados ascéticos, crónicas eclesiásticas; pero en ninguna de las obras ciertamente suyas aluden al hecho de la predicación de Santiago en la península Ibérica.

Tal es la realidad del silencio de todos estos escritores españoles, a los que deben añadirse algunos extranjeros, sobre todo *San Gregorio de Tours*, quien ordinariamente se muestra bien informado de las cosas de España. De aquí deducen los que no admiten la tradición jacobea que no existía todavía esta tradición y, por consiguiente, se formó más tarde.

No queremos negar la fuerza real de este argumento; y añadamos que apenas queda desvirtuado si se insiste por parte de los defensores de la tradición en que de hecho son muchísimos los escritores cuyos escritos han desaparecido, pues en todo caso son muchísimos los que se han conservado, y éstos bastan para dar su fuerza al argumento negativo. Tampoco basta el insistir en posibles omisiones o lagunas, como pueden tener los escritores más competentes; pues si se trata de una omisión determinada sobre un asunto importante, que se encuentra en buen número de autores, y se cumplen las condiciones indicadas, lógicamente podemos deducir que no es una simple omisión, sino que, en realidad, aquel hecho no existió [59].

[59] En su erudita conferencia ya citada, monseñor T. Ayuso, con el objeto de desvirtuar la fuerza del argumento negativo, pondera la facilidad con que

Sin embargo, el punto difícil en todo argumento negativo es la prueba de que dichos autores debían necesariamente consignar el hecho discutido. Por consiguiente, en el caso de la tradición jacobea, ¿podemos afirmar que aquellos autores debían referir este acontecimiento, y de su omisión podemos deducir que no existía tal tradición? Los impugnadores de la tradición así lo afirman. Pero advirtamos que no es tan claro y evidente, como algunos de ellos dan a entender. El padre Villada, con la mayor objetividad posible, lo hace ver claramente recorriendo los principales escritores antiguos y probando cómo el objeto de las obras que tienen alguna relación con nuestro tema no parece obligarlos a tratar o aludir a la predicación de Santiago en España. Y luego termina: «Mientras esto no se pruebe con toda evidencia, será temeridad y ligereza notorias abandonar una creencia que ha sido el nervio de nuestra historia y ha influido de manera tan poderosa en la formación de nuestra devoción y de la piedad y devoción de Europa entera» [60].

Y para confirmar este punto añaden todavía los defensores de la tradición: no debe ser tan definitiva y convincente la fuerza de este argumento negativo para rechazar decididamente la tradición jacobea, pues los mismos autores observan un silencio semejante respecto de la estancia de San Pablo en España, y, sin embargo, por otros testimonios seguros, queda ésta históricamente bien probada.

II. Aparición de la Virgen del Pilar [61]

Relacionada con la predicación de Santiago en España está la tradición y creencia en la aparición de la Virgen del Pilar de Zaragoza. Según ella, habiendo Santiago predicado el Evangelio en Galicia, mas hallándose deprimido por el

autores eminentes incurren en estas omisiones. Y, como ejemplo, cita nuestro *Manual de Hist. Ecles.*, en cuya segunda edición, que él maneja en 1954 (la tercera salió a fines de 1950), encuentra, a manera de ejemplo, la siguiente omisión. Al enumerar nosotros en el siglo XIX las nuevas congregaciones religiosas, omitimos a los *Operarios Diocesanos*. Ciertamente nuestra obra tiene muchas lagunas y deficiencias, y el principio que establece el insigne autor es muy verdadero. Pero deseamos advertirle que en este caso el ejemplo escogido no prueba, ni ha habido aquí ninguna omisión. En efecto, en los capítulos citados de nuestro *Manual* se enumeran las nuevas congregaciones religiosas; pero los Operarios Diocesanos no constituían una congregación religiosa cuando salió la segunda edición del *Manual*. En cambio, posteriormente obtuvieron de la Santa Sede el nombramiento de instituto secular, y por esto en la tercera edición, como nota después el mismo señor Ayuso, ya se los incluyó en la lista. No significa esto corregir una omisión, sino incluir un nuevo instituto.

[60] O.c., I 1 pp.52-53.

[61] Remitimos en primer lugar a las obras generales citadas en la nota 53. Pueden verse además: Tolrá, *Justificación...* pp.149s; Amat, F., *Historia eclesiástica* II (M. 1808); Nougues Secall, M., *Historia crítica y apologética de la Virgen del Pilar* (M. 1862); Aina Naval, L., *El Pilar, la tradición y la historia* (Zaragoza 1939); Gutiérrez Lasanta, *La Virgen del Pilar, reina y patrona de la Hispanidad* (Zaragoza 1943); Véase en particular Villada, o.c., I 1 67s. Pueden verse, además: Pérez Nazario, *Apuntes históricos de la devoción a Nuestra Señora del Pilar* (Zaragoza 1930); Id., *La tradición del Pilar* en El Mens. del C. de J.

poco fruto alcanzado, se dirigió a Aragón, y, estando descansando a orillas del Ebro, la Santísima Virgen María, que aún vivía en carne mortal, se le apareció sobre un pilar, que luego dejó allí como recuerdo de su visita y como prueba de su protección perpetua sobre España.

1. **Estado de las opiniones.**—Frente a esta tradición o creencia española se ha planteado igualmente una discusión semejante a la de Santiago. Mientras unos la defienden con grande entusiasmo, otros la rechazan con toda decisión. Desde luego, como lo hicimos al tratar de la tradición jacobea, descartamos aquí tanto a los que por un lado la impugnan desconsideradamente, con palabras poco respetuosas y aun a veces injuriosas contra sus defensores, como también a los que por otro extremo se dejan llevar de un entusiasmo mal entendido, y de palabra y por escrito se expresan con palabras ofensivas y en una forma tan apasionada, que resulta contraproducente con la misma causa que defienden. Quedan, pues, frente por frente, las dos opiniones o puntos de vista de los que, con verdadera comprensión mutua y con el único deseo de conocer la verdad, defienden o no admiten la tradición sobre la aparición de la Virgen del Pilar. Pero notemos con particular insistencia que unos y otros deben mutuamente reconocerse la buena fe en la investigación histórica y deben dar muestras de ella en la objetividad y desapasionamiento de sus juicios y palabras.

Mas, por otra parte, conviene observar de nuevo que la discusión sincera y objetiva sobre el origen de la tradición española del Pilar no excluye una cordial veneración a esta advocación. Por esto se explica perfectamente que, por una parte, discuta uno históricamente y aun tal vez rechace sinceramente la tradición, y por otra, sienta una profunda veneración a la Virgen del Pilar. Son dos cuestiones completamente diversas, por lo cual la veneración de la Virgen del Pilar debe persistir con toda su firmeza por encima de las discusiones y opiniones históricas acerca del origen de la tradición.

En realidad, desde que en 1678 las Juntas Generales de Aragón, el arzobispado y el cabildo de Zaragoza, y más tarde en 1723, el mismo rey de España, suplicaron a Roma se estableciera el oficio y fiesta litúrgica del Pilar, se manifestaron cada vez más claramente las dos opiniones opuestas, y hoy día son muchos los historiadores que impugnan la tradición,

85 (1940) 17s; CUPPER en ActSS 25 de julio, apénd. pp.114s; ZURITA, J., *Anales de la Corona de Aragón* t.1 (Zaragoza 1669); JIMÉNEZ MUÑOZ, R., *El templo del Pilar a través de los siglos* (Zaragoza 1939); GALINDO ROMEH, P., *La Virgen del Pilar y España* (Zaragoza 1939); FITA, J., *El templo del Pilar y San Braulio de Zaragoza. Documentos anteriores al siglo XVI* en BolRAcHist 44 (1904) 437s; CRUZ DE LA CRUZ, *El Santo Pilar de España* (M. 1957); GUTIÉRREZ LASANTA, F., *Nueva apología hispánica de la V. del Pilar*... (Zaragoza 1957).

mientras otros muchos también la defienden. Nosotros, sin declararnos en favor de una opinión o de otra, expondremos lo más objetivamente que podamos las razones que se aducen en favor y en contra de la aparición de la Virgen del Pilar [62].

2. **Argumentos favorables a la realidad de la aparición.**— Ante todo nos encontramos con que en el siglo XIV existía y era plenamente admitida esta tradición. Más aún: poseemos de este tiempo testimonios abundantes y algunas relaciones detalladas de la aparición. Es verdad que hasta el siglo XVII no se hizo plenamente nacional y que, debido a algún milagro estupendo, particularmente el obrado con el cojo de Calanda, se intensificó cada día más la devoción a la Virgen del Pilar; pero de hecho ya a fines del siglo XIII y en el siglo XIV la tradición está plenamente atestiguada.

En efecto, en un documento del 27 de mayo de 1299, en favor de los peregrinos que acudían a Zaragoza para venerar la sagrada imagen, encontramos expresamente el título de *Santa María del Pilar*. Poco después, en 1317, en una ofrenda hecha por un tal Sancho López de Roméu Sanz, éste advierte expresamente que lo hace por el amor a Dios y a *Santa María del Pilar de Zaragoza*. Nótese que en ambos documentos se da este título a la imagen como bien conocido de todos.

Por el mismo tiempo nos encontramos con algunas relaciones amplias y detalladas de la misma aparición, las cuales, aunque se presenten como anteriores, y algunas como del siglo VIII, sin embargo, según todos los indicios, son de fines del siglo XIII o principios del XIV. Tal es, sobre todo, la que se conserva en un códice del Archivo del Pilar de Zaragoza [63]. Su estilo es ampuloso, abundante en pequeños detalles y muy propio de la literatura hagiográfica de los siglos XIII y XIV. Al mismo género pertenece una larga oración que se recitaba en la misa de la dedicación de la Cámara Angélica. En ella se repiten diversos detalles característicos de la relación precedente.

Así, pues, desde mediados del siglo XIV abundan los documentos y relaciones en que se hace alusión o se exponen con más o menos amplitud los acontecimientos de la aparición. Ahora bien, antes del año 1299, en que, según lo indicado, aparece por vez primera el título del Pilar, conocemos una

[62] Por de pronto, se muestran contrarios a la tradición los mismos que se oponen a las de Santiago, con las circunstancias de que algunos ni siquiera la tienen en cuenta en su exposición, como LECLERCQ y DUCHESNE. Como portavoces de la tradición modernamente y en nuestros días ponemos a *D. L. Aina* Naval y al P. Fidel Fita. El P. García Villada toma una posición intermedia, o neutral, semejante a la nuestra.

[63] Véase una descripción y copia de esta relación en VILLADA, o.c., I 1 pp.73s; GUERRA, J., *Notas críticas sobre el origen del culto sepulcral a Santiago en Compostela*: CiencTom 88 (1961) 417-474, etc.; VÁZCUEZ DE PARGA, L., etc., *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela* 3 vols. (M. 1948-1949).

serie de documentos, que ascienden hasta el siglo IX, en los que se habla de un *templo antiguo muy venerado, dedicado a la Santísima Virgen*. Tales son, entre otros: el monje Aimoino, de San Germán de París, quien en un relato sobre las reliquias de San Vicente Mártir habla hacia el año 855 de la *iglesia de Santa María*, madre de todas las iglesias de Zaragoza. Por otra parte, Moción, hijo de Fruya, otorga en 987 una manda a *Santa María de Zaragoza*. Todo esto sucedía mientras Zaragoza estaba todavía en poder de los mahometanos, y todavía en 1118, el mismo año de su reconquista por Alfonso I el Batallador, el papa Gelasio II concedía indulgencias para la restauración del *templo de Santa María*, derruido.

Entretanto tuvo lugar la reconquista de Zaragoza, y su obispo, Pedro Librana, dirigía una carta a toda la cristiandad, en la que afirma que las armas cristianas habían rescatado el *templo de Santa María*, que tantos años había estado en poder de los musulmanes, y añade que *goza de antiguo nombre de santidad y dignidad*. Posteriormente poseemos documentos de Inocencio II en 1141, Eugenio III en 1146 y Alejandro III en 1171, 1179; asimismo de Berenguer IV de Barcelona en 1132, de Alfonso II de Aragón en 1194 y 1196, de Jaime I en 1224 y Jaime II en 1295, en todos los cuales se habla ampliamente de dicha iglesia y advocación.

Por consiguiente, se prueba con toda evidencia que ya a mediados del siglo IX y durante los siglos siguientes existía en Zaragoza un templo muy venerado dedicado a la Santísima Virgen. De este templo y de las riquezas en él acumuladas en obsequio de Santa María hablan igualmente algunos documentos árabes [64]. Ahora bien, aunque no se diga expresamente que este templo y este título de María es el mismo del Pilar, puede fácilmente concluirse: pues, como afirman los defensores de la tradición, no se explicaría cómo, sin oposición de nadie, se dé más tarde a esta misma iglesia el título del Pilar. Más aún: cuando aparece en los documentos de 855 y 987 se usa este título como bien conocido de todos y, por consiguiente, se supone de gran antigüedad.

Por lo que se refiere a los siglos anteriores hasta el año 855, debe suponerse que existía en Zaragoza el mismo título. Si durante la dominación árabe y después de la reconquista de Zaragoza por Alfonso I el Batallador en 1118 tenía aquella iglesia el título de *Santa María* o *Santa María la Mayor*, o *Santa María del Pilar*, debemos creer que mantuvo los títulos anteriores a la invasión árabe. Así sucedió en Córdoba y en Sevilla y en las demás poblaciones dominadas por los árabes, donde los mozárabes mantuvieron los títulos de sus iglesias. Así, pues, este título existía ya a principio

[64] Véase el particular trabajo de F. FITA, l.c.

del siglo VIII y en el siglo VII, cuando los grandes padres visigodos San Braulio y Tajón regían aquella venerada iglesia.

Más aún: si atendemos a los documentos transcritos, veremos que en algunos se pondera la venerada ancianidad del templo de Santa María, y aun en el de Aimoino de 855 se dice expresamente, hablando de San Vicente Mártir, que este célebre diácono había sido arcediano de la iglesia de Santa María. Sin querer dar una fuerza apodíctica a este dato aislado, precisamente por ser tan inesperado, tiene en buena crítica histórica más fundamento de verdad. De este modo podríamos afirmar que en torno al año 300 existía en Zaragoza un templo de gran veneración dedicado a Santa María, que, conforme a lo indicado, tendría también el título del Pilar. Basándose en estos datos, adquiere mayor relieve la interpretación dada por algunos al célebre sarcófago de Santa Engracia, donde aparece la Virgen en actitud de flotar en el aire. Según esto, sería la Virgen en su aparición a Santiago, lo cual adquiere mayor verosimilitud si se advierte que en el mismo sarcófago aparecen esculpidos los nombres de San Pedro, San Pablo y Santiago.

3. **Argumentos contrarios a la tradición.**—La dificultad fundamental y más grave contra la creencia en la aparición de la Virgen del Pilar es el silencio persistente de la documentación antigua y medieval.

Efectivamente, la documentación antigua de la España romana, visigótica y mozarábiga cristiana calla por completo respecto de este acontecimiento. Es cierto que gran parte de los escritos cristianos perecieron durante las diversas persecuciones y otras catástrofes sufridas por la Iglesia, por lo cual son muchos los escritores de quienes no se ha conservado nada. Sin embargo, es muchísimo también lo que se conservó tanto de los siglos IV y V como, sobre todo, del siglo VII de la literatura visigoda, que se nos ha transmitido rica y abundante. Así, pues, aun teniendo presente esta limitación, tiene gran fuerza el argumento negativo.

Porque, en efecto, se trata de un número muy considerable de autores, muchos de ellos particularmente insignes, como Prudencio, San Isidoro, San Braulio y San Ildefenso de Toledo, los cuales, en primer lugar, no hay duda que conocieron la tradición zaragozana, si realmente existía. Así, pues, consta suficientemente de la primera de las condiciones del argumento negativo. En cuanto a la segunda, parece igualmente, insisten los impugnadores de la tradición, que debían necesariamente consignarla en algunos de los muchos escritos que se nos han conservado, y puesto que no lo hicieron y esta omisión es general, debemos deducir que no existía y, por consiguiente, se formó posteriormente.

En realidad parece que dichos autores debían necesaria-

mente haber consignado la tradición. Así, *Prudencio*, aunque no fuera originario de Zaragoza, estuvo ciertamente allí, y en esta ciudad redactó aquel himno verdaderamente inspirado en honor de los dieciocho mártires de Zaragoza. La ocasión parece le brindaba a conmemorar la gloria básica de la ciudad, cuya fe ensalza con los colores poéticos más subidos. Pero no hace ninguna alusión a la tradición del Pilar. No menos sorprendente es la omisión de San Braulio, obispo de Zaragoza entre 619-631. El reino visigótico se hallaba en su máximo apogeo. Braulio, al lado de San Isidoro de Sevilla, era el exponente más significativo de aquella cultura, tan claramente reflejada en los célebres concilios de Toledo. Ambos trabajaron lo indecible para afianzar la gloria cristiana de la Península. Pues en ninguna de sus cartas, en ninguno de sus tratados, sermones ni demás escritos se halla mención ninguna de este hecho, que debía ser uno de los más gloriosos de la historia nacional.

Algo semejante se puede afirmar de otros hombres eminentes del tiempo. Así San Ildefonso de Toledo, quien no mucho después compuso su excelente tratado sobre la virginidad de la Santísima Virgen, en donde parece debía hacer alguna indicación sobre la tradición española; pero no dice nada sobre ella. *Tampoco dicen* nada *los dos Eugenios, ni* San Julián de Toledo, ni San Leandro, ni San Isidoro de Sevilla, Beato de Liébana, Tajón de Zaragoza, el Biclarense y Eulogio de Córdoba.

Al silencio de los grandes escritores hispanos debe añadirse el de los extranjeros, sobre todo San Gregorio de Tours, que se ocupa frecuentemente de cuestiones españolas. Asimismo guarda silencio la liturgia *mozárabe*, en la que se consignan de un modo especial los santos y las fiestas típicamente españolas; pues ni en el oficio, ni en los calendarios, ni en ninguno de sus himnos se hace mención de esta festividad.

Tal es la argumentación contraria a la tradición española de la Virgen del Pilar, la cual pareció tan fuerte y de tanto peso en la Curia romana cuando en 1678 se pidió en Roma el oficio propio del Pilar, que se dio a la petición una negativa. La misma negativa se repitió en 1704 cuando se insistió de nuevo de parte de Zaragoza en la petición del oficio. Más aún, la relación detallada y ampulosa procedente del siglo XIII ó XIV, a que antes aludimos, y que se presentó en apoyo de la tradición, más bien aumentó la oposición. Peor fue todavía el recurso de apoyar la tradición en los falsos cronicones de Flavio Dextro y Marco Máximo; pues, descubierta su falsedad, aumentaron las dificultades. Sin embargo, al fin se concedió el oficio, tal como consta en la actualidad.

Por todo este conjunto de razones son muchos en nuestros días, fuera y dentro de España, quienes, movidos de la mejor

buena intención y del mejor deseo de encontrar la verdad, consideran poco fundada y, por consiguiente, rechazan la tradición del Pilar. Otros, en cambio, considerando las razones que se proponen en pro y en contra de la tradición y viendo que unas y otras tienen objetivamente un peso considerable, se abstienen de dar un fallo definitivo sobre la materia, mientras esperan que el estudio y la investigación puedan dar más luz para resolver definitivamente tan delicada cuestión. Los milagros obrados por Dios en torno al Pilar de Zaragoza, sobre todo el tan conocido del cojo de Calanda, y los hechos maravillosos de nuestra guerra en 1936, sólo indican que Dios aprueba este culto y se complace con la veneración tributada a su Santísima Madre. De hecho no pueden traerse como pruebas convincentes de la verdad de la tradición.

Por otra parte, diremos para terminar este punto de nuestra exposición: no obstante, la actitud contraria o neutral de gran parte de los críticos e historiadores modernos (nos referimos a los bien intencionados y comprensivos) frente a la tradición del Pilar, los argumentos favorables, en frase del P. Villada, «han sido suficientes para convencer a estos insignes historiadores (Cupper, Flórez y Risco), lo mismo que al insigne P. Fita».

III. Santiago de Compostela y las reliquias del Apóstol [65]

La tercera de las tradiciones acerca de Santiago y el origen de la Iglesia en España es sobre sus reliquias veneradas en Santiago de Compostela. ¿Podemos en verdad afirmar que los restos allí venerados pertenecen al Apóstol y a dos de sus discípulos? En torno a esta cuestión se dividen de nuevo los pareceres de los historiadores. Y aquí volvemos a repetir que excluimos a los fanáticos de un extremo y de otro y sólo queremos tener en cuenta a los que, con espíritu de verdadera comprensión, con objetividad crítica y deseo sincero de conocer la verdad, estudian concienzudamente el problema.

Así, pues, frente a los hechos que nos ofrece la historia y particularmente frente a las realidades que descubren las

[65] Sobre las reliquias del apóstol Santiago, conservadas, según la tradición, en Galicia, véanse, ante todo, la relación de VILLADA, o.c., I 1 79s; BARTOLINI, *Apuntes biográficos de Santiago apóstol* (R. 1885); LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela* (1 vols. (Santiago 1898); ID., *Santiago y la crítica moderna* en Galicia Hist. (1901) 133s. Asimismo pueden verse las demás obras citadas en la nota 54, en particular las de los impugnadores de la tradición: LECLERCQ, DUCHESNE, HEFELE, GAMS, ZEILER, y las de los defensores: FLÓREZ, RISCO, TOLRÁ, CUPPER, PORTELA PAZOS y, sobre todo, FITA; GUERRA, J., *El problema de la traslación de Santiago*, *Reliquias-recuerdo* en Compostela 2 (1957) 285s; CHAMOSO LLAMAS, M., *Excavaciones arqueológicas en la Catedral de Santiago* en Compostela 2 (1957) 575s.

excavaciones recientemente realizadas, con los documentos del cardenal arzobispo de Santiago Payá y Rico y del papa León XIII que éstos motivaron, unos consideran suficientemente probada la tradición, y así, defienden decididamente la realidad de las reliquias. Otros, en cambio, no juzgan suficientes estas pruebas de la identidad de las reliquias y, por consiguiente, rechazan la tradición [66]. Otros, finalmente, reconocen la gravedad de las pruebas favorables a la tradición; mas, por no parecerles suficientemente convincentes, toman una de estas dos posiciones: o bien de neutralidad, sin decidirse en favor de la autenticidad de las reliquias, mas presentando sinceramente las razones históricas favorables que se proponen; o bien de defensa de la tradición conforme al principio de que, mientras no se aduzca una razón suficiente y positiva contraria, *standum est pro traditione*, debe conservarse la tradición. Nosotros, pues, trataremos de exponer con toda objetividad los hechos, dejando a cada uno la decisión definitiva de tan delicado problema.

1. **La tradición y su primer desarrollo.**—El libro de los Hechos de los Apóstoles nos habla de la muerte de Santiago en Jerusalén, decapitado por Herodes el año 43-44 (Act 12,2); pero no dice nada sobre su sepulcro. Pues bien, la tradición española atestigua sustancialmente que, después del martirio de Santiago, sus discípulos tomaron su cuerpo y, habiéndose dado con él a la mar, aportaron finalmente en la parte occidental de España, en la población llamada Iria Flavia, actualmente Padrón, en Galicia. No les pareció prudente detenerse en Iria, ciudad romanizada, por lo cual se internaron en el territorio, y en cierto lugar entonces solitario sepultaron convenientemente los restos del Apóstol. Mientras los demás discípulos se dirigieron a otras regiones, dos quedaron como guardianes del sepulcro, donde fueron igualmente sepultados después de trabajar por la evangelización de aquellos territorios. El lugar de dicho sepulcro es la actual catedral de Santiago de Compostela, y más particularmente debajo del altar mayor de la actual catedral.

Tal es la base fundamental de la tradición jacobea que nos ocupa. Pero nos preguntamos: ¿es cierto al menos el hecho sustancial de que los restos humanos que en dicho sepulcro actualmente se conservan pertenecen al apóstol Santiago y a dos de sus discípulos? Desde luego esta creencia resulta moralmente robustecida si se admite la tradición de la predicación de Santiago en España. Pues no hay duda que, admitido el hecho de la predicación del Apóstol en la Penín-

[66] Es de notar que los trabajos escritos por Duchesne y por Leclercq lo fueron después de la publicación de la bula de León XIII y que expresamente toman posición frente a la misma, particularmente Duchesne. Este punto lo tiene en cuenta y comenta ampliamente FITA, F., en RazFe t.1 pp.306s, en intensa polémica contra el crítico francés Duchesne.

sula, resulta más verosímil que sus restos fueran traídos a España por algunos de sus discípulos españoles, que lo habían acompañado a Jerusalén, donde fue martirizado. Pero, hablando con todo rigor histórico, la creencia de las reliquias es independiente de la de la predicación, por lo cual se concibe en absoluto fueran traídas a España las reliquias de Santiago aun en el caso en que este Apóstol no hubiera venido a predicar el Evangelio en la Península. Sin embargo, los defensores de esta tradición defienden también la primera.

Veamos, pues, cómo se desarrollaron los hechos. Durante el siglo IX encontramos consignada en multitud de documentos la creencia de que en el sepulcro de Santiago se guardaban las reliquias del Apóstol. Así lo afirman expresamente: en primer lugar, los *Martirologios de Floro y de Adón*, compuestos entre los años 808 y 860; además, un célebre *diploma de Alfonso II el Casto* de septiembre del año 829 y algunas *Actas de los reyes asturianos*. Mas, si estos documentos ofrecieran alguna dificultad, quedan absolutamente libres de toda sospecha *otra serie más abundante de los siglos IX y X*. Tales son: los de *Alfonso III el Magno*, de 867, 885, 886, 893, 895 y 899; la carta atribuida a *León III* (795-816), contemporáneo de los hechos ocurridos en torno al descubrimiento del sepulcro, que tuvo lugar hacia el año 814; asimismo, una *relación del antiguo monasterio de Gemblours*, probablemente de fines del siglo IX o principios del X.

Teniendo presentes estos documentos, podemos deducir la conclusión cierta de que a fines del siglo IX y principios del X era general en Galicia la creencia de que los restos de Santiago se guardaban en el sepulcro del lugar, que por lo mismo se denominó *Santiago* y poco a poco fue adquiriendo más y más importancia. Mas, por otra parte, en estos mismos documentos y en otros que luego citaremos, se consignan, además de los hechos sustanciales indicados, multitud de circunstancias más o menos legendarias. Se habla, por ejemplo, del dragón al que dieron muerte en el monte Ilicino, que desde entonces se denominó Monte Sagrado; se hace mención de la matrona Luparia, la cual los remitió al rey de aquel territorio, quien los quiso matar, mas pereció al intentar perseguirlos, mientras la matrona se convirtió en vista de estos y otros prodigios, concediéndoles un lugar de sus propiedades para la sepultura del Apóstol. En algunas relaciones se especifican los siete discípulos de Santiago, que no son otros que los *Siete Varones Apostólicos*, que predicaron el Evangelio en España y de quienes luego hablaremos.

Todos estos antecedentes, que fueron repitiendo las relaciones medievales, no es de sorprender dejaran huellas topográficas en todo aquel territorio. Así, la actual población de Padrón señala el puerto de Iria, donde desembarcaron. No

lejos de la actual Santiago existe el *Pico Sacro*, lugar donde se dio muerte al dragón, y más cerca todavía el *Castro Lupario*, asiento señorial de Luparia o Lupa. Igualmente se pueden señalar otros recuerdos arqueológicos.

Dejando, pues, a un lado todas estas circunstancias más o menos verídicas, difíciles de compulsar, es un hecho históricamente bien comprobado que hacia el año 900 se creía unánimemente que en Santiago se guardaban los restos del apóstol de este nombre, apellidado el Mayor. Sigamos ahora el desarrollo ulterior de los acontecimientos, en que convienen unánimemente los defensores y los impugnadores de la tradición.

2. Ulterior desarrollo del sepulcro de Santiago de Compostela.—Sobre esta base se desarrollan los hechos a partir del siglo x. Sobre este sepulcro construyó una iglesia o capilla el rey Alfonso II el Casto (792-842), contemporáneo del descubrimiento del sepulcro. No mucho después, Alfonso III el Magno (866-910) la reedificó y agrandó. Estos datos constan *suficientemente* en los *documentos citados* y *otros* semejantes de la época y posteriores; pero además, han sido confirmados en las excavaciones verificadas actualmente, no terminadas todavía, en el subsuelo de la catedral de Santiago, y que nosotros mismos hemos podido comprobar. En ellas se ven claramente algunos vestigios de la iglesia de Alfonso II y el trazado casi completo, con gran parte del pavimento, de la de Alfonso III.

Sin embargo, no se mantuvo en pie mucho tiempo esta iglesia. El año 997 quedó completamente arrasada por Almanzor, si bien consta por testimonios suficientes y verídicos que el sepulcro quedó intacto. Ahora bien, una vez reorganizados los territorios gallegos, el año 1077, el insigne arzobispo de Santiago de Compostela, Diego Peláez, puso la primera piedra de la gran catedral sobre el sepulcro designado, y otro arzobispo no menos célebre, Diego Gelmírez, terminó sustancialmente su construcción en el siglo XII. Es la parte antigua románica de la catedral compostelana, cuya magnificencia podemos todavía admirar. La parte barroca de la gran fachada, de las imponentes torres y de casi todo su conjunto exterior es obra del siglo XVII.

Mas, como se ha podido ver, los documentos de los siglos IX y X y gran parte de los del XI sólo hablan del sepulcro que allí se venera o del descubrimiento reciente del mismo. Nada nos dicen, en cambio, de las particularidades del mismo ni menos todavía sobre la manera como se descubrió y cómo se pudo identificar con el de Santiago. Por vez primera se habla de estos pormenores en un documento del año 1077, que no nos merece mucha fe, y en la *Crónica Compostelana*, de poco después del año 1100. En estos documentos

se afirma que, estando el sepulcro completamente ignorado y cubierto de malezas, unos ángeles revelaron su existencia al anacoreta Pelayo, y no mucho después los fieles de la próxima iglesia de San Félix de Lobio pudieron contemplar multitud de estrellas sobre aquel campo. Avisado por el solitario el obispo de Iria, Teodomiro, encontró éste al fin el sepulcro y lo comunicó al monarca Alfonso II el Casto, el cual construyó la primera iglesia. Poco después se inicia la intensa veneración de aquel paraje.

Las maravillas del descubrimiento pudieron ser legendarias. Pero de hecho las repitieron después las narraciones medievales y se hicieron eminentemente populares. Por eso se llamó el lugar *Campus Stellae* y luego *Compostela*. Pero, sea de esta manera milagrosa, sea siguiendo algunos recuerdos populares, pudo ser encontrado e identificado el sepulcro.

En esta forma siguieron las cosas sin percance especial, y es bien conocida de todo el mundo la intensa devoción que Europa entera profesó desde entonces a Santiago de Compostela, hasta convertirlo en el tercer santuario de la cristiandad, después de Roma y los Santos Lugares. Allí acudían, en efecto, los príncipes y caballeros, santos y peregrinos de todas las clases de la sociedad y de todos los territorios de Europa, formándose a través del centro de Europa y a lo largo del norte de España hasta Santiago una red de asilos de protección que velaban por la seguridad de los peregrinos: era el *camino de Santiago*.

Por lo demás, sólo diremos que cuando, a principios del siglo XII, el arzobispo Diego Gelmírez hizo un reconocimiento del sepulcro antes de cerrarlo definitivamente al levantar el altar mayor, sacó una reliquia de un cráneo y la regaló al representante, allí presente, de la catedral de Pistoya. De este modo continuó hasta el siglo XIX; pero existía la tradición popular, no consignada en ningún escrito, que el arzobispo de Santiago Juan Sanclemente, el año 1589, al acercarse a las costas gallegas el pirata inglés Francisco Drake, había abierto el sepulcro y retirado detrás del altar mayor las reliquias. Ambos hechos se pudieron comprobar con evidencia en el siglo XIX.

De esta manera llegamos a la segunda mitad del siglo XIX. Entonces, pues, movido del espíritu moderno de sana crítica, ante la multitud de dudas y dificultades que se suscitaban sobre la verdad del sepulcro y de las reliquias conservadas debajo del altar mayor de la catedral compostelana, el eminentísimo cardenal de Santiago don Miguel Payá y Rico decidióse a indagar lo que había de verdad en tal delicado asunto. Así, pues, en 1878 nombró una comisión de canónigos, hiciéronse una serie de excavaciones debajo del altar mayor y al fin apareció un espacio bastante grande entera-

mente vacío, pero con restos característicos de haber servido como sepulcro. Una comisión de arqueólogos nombrada para el efecto, entre los cuales se hallaba el P. Fidel Fita, S. I., dictaminó que se trataba de un sepulcro de la época romana. Todas sus características coinciden con las de otros monumentos parecidos de las antiguas ciudades romanas.

Pero esto no bastaba. Como el sepulcro se hallaba vacío, se hicieron nuevas tentativas en el ábside, y bien pronto se descubrió depositada la urna que faltaba en el sepulcro. Más aún: por diversos restos de tierra y otros materiales que acompañaban a la urna se vio que correspondían con lo que podía verse en el sepulcro. Dentro de la urna se hallaba gran multitud de huesos humanos, y, habiendo sido examinados por una comisión especial de médicos, resolvieron éstos que se trataba de huesos que por su antigüedad podían ser muy bien del siglo I, y, por tanto, del Apóstol y de sus discípulos.

Entonces, pues, teniendo presentes todos los datos de la antigua tradición y la coincidencia de los resultados de aquellas excavaciones, el cardenal Payá y Rico, el 12 de marzo de 1883, dio un decreto declarando la autenticidad de las reliquias. Más aún: no contentos con esto, acudieron al papa León XIII con el objeto de que también él diera una decisión parecida. Hizo el Papa examinar de nuevo todo el asunto por una comisión por él nombrada, y, finalmente, el 1 de noviembre de 1884, por medio de la bula *Deus omnipotens*, confirmó León XIII la decisión del cardenal, declarando que se trataba de las verdaderas reliquias de Santiago y sus discípulos Teodoro y Atanasio [67].

3. **Discusión sobre la autenticidad de las reliquias. Defensores de su autenticidad.**—Tales son los acontecimientos que se han desarrollado en torno del sepulcro de Santiago. Pero ahora planteamos la cuestión que se trata de resolver: ¿Es efectivamente cierto que estas reliquias que hoy día se conservan en la basílica compostelana pertenecen al apóstol Santiago y a sus dos discípulos? Veamos cómo resuelven este problema los defensores y los impugnadores de la autenticidad de las reliquias.

Ante todo no puede dudarse de que las reliquias que hoy se conservan en la cripta de Santiago son las mismas que reconoció y encerró Diego Gelmírez a principios del siglo XII bajo el altar mayor de la nueva catedral. Más aún: debe admitirse que estas reliquias son las mismas que se encerraban bajo el altar mayor de las iglesias construidas por Alfonso III y Alfonso II. De este modo llegamos a los principios

[67] Véase el texto de la bula *Deus omnipotens* en ASS 17 (1884) 262-270. La traducción castellana puede verse en BolRAcadHist 6 (1885) pp.143-152, y mejor todavía en el opúsculo de GUERRA, J., *Roma y Santiago. Bula «Deus omnipotens» de León XIII* (Santiago 1953). Véase asimismo FITA, J., en RazFe 1 (1901) pp.306s.

del siglo IX. Así, pues, ¿cómo se prueba que estos restos humanos, venerados en aquella iglesia poco después del año 814, eran realmente los del apóstol Santiago?

Los defensores de la autenticidad aducen los siguientes argumentos: En primer lugar presentan el testimonio de algunos *catálogos bizantinos* con la interpretación más o menos ingeniosa de sus palabras, que confirma la opinión de que ya entonces era conocido el sepulcro de Santiago. En efecto, algunos de estos catálogos, al referir los lugares donde están sepultados los apóstoles, dan la noticia de que Santiago está sepultado en *Marmárica*. Ahora bien, un examen detenido de esta expresión nos lleva al resultado de que no puede referirse a la ciudad de Marmárica del norte de Africa, entre la Cirenaica y Egipto, y teniendo presentes las diversas expresiones variantes que ocurren (*en áke marmariké*, en *Acaya Marmárica*, en *Archimarmarica)*, se deduce que corresponde a la expresión, que se repite luego en otros muchos documentos, *in archis* y *archa marmorica*, es decir, en un arca o sepulcro de mármol. De este modo estos documentos del siglo VII confirmarían los posteriores del IX y X.

Pero los argumentos que más favorecen la autenticidad de las reliquias son los que proporcionan las excavaciones del siglo XIX y las que actualmente se están realizando. Por esto insisten en ellos los defensores de la tradición. En efecto, ante todo se observa que, según el testimonio de los arqueólogos más competentes, el sepulcro descubierto debajo del altar mayor de la basílica jacobea es ciertamente romano, aproximadamente del siglo I. Recientemente, durante el verano de 1954, ha sido examinado detenidamente de nuevo por un eminente arqueólogo venido expresamente de Roma, y éste ha confirmado la misma opinión. *Se trata, pues, de un sepulcro romano del siglo I.*

Por otra parte, el examen, las reacciones y los análisis técnicos realizados de nuevo en los restos conservados han confirmado plenamente el fallo ya conocido: que pertenecen a tres personas distintas y pueden ser perfectamente del siglo I.

De aquí se concluye, según argumentan los defensores de la autenticidad de las reliquias, en primer lugar, la plena posibilidad de que esos restos conservados sean los de Santiago y sus discípulos; pero, además, una coincidencia tan singular, tanto del sepulcro como de los restos que en él se guardan, en buena crítica histórica lleva a la conclusión de la identidad de esos restos con los de Santiago. Por otro lado, las actuales excavaciones han sacado a luz un buen número de sepulturas, que, según todas las probabilidades, son cristianas y pertenecen a los siglos VI y VII. Esto indica que los cristianos habían constituido este lugar en cementerio cristiano, lo cual también tiene su mejor explicación

admitiendo que los cristianos conservaban la tradición de que aquel lugar era particularmente sagrado.

Incluso el largo silencio de los escritores de los primeros siglos hasta principios del IX respecto del sepulcro del Apóstol tiene una explicación suficiente, conforme arguyen los defensores de la tradición. Ya la relación que nos ofrece a principios del siglo XII la *Crónica compostelana* da una explicación de este silencio cuando dice: «Ni antes de la invasión sarracena, en que, a causa de las persecuciones, se había amortiguado la religión, ni durante ella ni en mucho tiempo después de la restitución del culto católico en esta comarca, se sabe fuese frecuentada por los cristianos la tumba del Apóstol. Permaneció un larguísimo período oculta entre la espesura de la selva, y hasta los días del obispo de Iria, Teodomiro, a nadie le fue revelada ni conocida» [68]. Esta misma idea se repite en una forma semejante en algunos otros documentos.

En realidad, pues, como explican los mejores representantes de la tradición jacobea, lo que debió de ocurrir fue lo siguiente. A fines del siglo I y durante los dos siglos siguientes se cernieron frecuentemente sangrientas persecuciones romanas, las cuales prohibieron en particular las reuniones en torno a los cementerios o sepulturas cristianas y destruyeron actas y otras clases de documentos eclesiásticos. A este período siguieron los siglos IV y V, en los que los suevos aniquilaron casi por completo todo lo religioso, sin dejar apenas vestigio, como pondera el *Cronicón* de Idacio. Luego, hasta mediados del siglo VI, se observa un silencio o vacío general en la historia de Galicia, y la persecución de Leovigildo vuelve a deshacer los conatos de reorganización católica. Así, pues, solamente después de Recaredo, a fines del siglo VI y durante el siglo VII, se pudo reorganizar la Iglesia de Galicia. Sin embargo, de nuevo la invasión sarracena sembró a principios del siglo VIII el desorden en todo el Norte.

La consecuencia de todos estos acontecimientos fue que el sepulcro del Apóstol quedó abandonado; poco a poco se fue cubriendo de malezas y casi desapareció de la memoria de las nuevas generaciones. Sin embargo, como suele suceder en casos semejantes, de lo que se pueden traer ejemplos muy significativos, persiste entre el pueblo un recuerdo vago, que se va transmitiendo de generación en generación, y esto pudo ser el motivo que movió y orientó al obispo Teodomiro hacia el año 814 hasta llegar al descubrimiento del sepulcro, a no ser que se admita alguna intervención milagrosa, según lo atestigua la tradición o leyenda de la aparición de los ángeles.

[68] VILLADA, o.c., I 1 p.92.

Para terminar los argumentos de los defensores de la autenticidad de las reliquias de Santiago, se trae el documento de León XIII. la bula *Deus omnipotens*, en la que directamente se proclama la autenticidad de las reliquias. Ciertamente, se concede, no se trata de un documento doctrinal que obligue al asentimiento; pero al menos indica que el conjunto de razones favorables a la autenticidad de las reliquias fue suficiente para convencer al papa León XIII, por lo cual la proclamó clara y explícitamente ante el mundo entero.

4. **Dificultades contra la autenticidad.**—No obstante todo lo expuesto, son muchos los historiadores católicos, fuera y dentro de España, a quienes no convence esta argumentación y, por consiguiente, rechazan la autenticidad de las reliquias. Y repetimos que hablamos aquí de pensadores comprensivos, que no buscan más que la verdad y procuran la mayor objetividad en sus discursos. Excluimos, pues, expresamente a los que se sienten tan seguros de su posición crítica, que ni siquiera se quieren detener a considerar las razones de la parte contraria.

Pues bien, los impugnadores de la tradición a que aquí nos referimos, conceden que los restos que actualmente se conservan en Santiago son los mismos que reconoció Diego Gelmírez a principios del siglo XII y encerró definitivamente en el sepulcro. Por esto no es de sorprender que la reliquia regalada a la catedral de Pistoya coincida con la parte que falta del cráneo. Más aún: admiten que son los mismos sobre los cuales a principios del siglo IX, Alfonso II el Casto construyó la primera iglesia o capilla. No hay duda para ellos de que en estas fechas la creencia era general, y, por consiguiente, Alfonso II y Alfonso III dedicaron al Apóstol sus respectivas iglesias, a las que siguió la actual definitiva.

Pero lo que, según ellos, ofrece mayor dificultad es que hasta principios del siglo IX no se encuentren vestigios de esta tradición. Así es, en efecto, si se exceptúan los testimonios de los *Catálogos bizantinos*, cuya interpretación encuentran demasiado ingeniosa y sutil. La explicación de este largo silencio dada por los defensores de la autenticidad de las reliquias no les satisface.

En efecto, aun teniendo presentes los largos períodos de persecución y casi aniquilamiento del cristianismo en aquellos territorios, mantiene su fuerza el argumento negativo y del silencio de siete u ocho siglos. Porque, aun concediendo que durante esas persecuciones se quemaron muchas actas y escritos diversos y que de muchos escritores de aquellos siglos no se conserva nada, no hay duda que son también muy numerosos los escritos que se han conservado. Ahora bien, de todo este conjunto de escritores o documen-

tos conservados, afirman, en primer lugar, que debían conocer un hecho tan importante como era la existencia en Galicia de las reliquias de Santiago. Como debían conocer el hecho de su predicación, si realmente tuvo lugar, asimismo debían conocer el de su sepulcro.

Confirmando esta misma idea, a los impugnadores de la autenticidad no se les hace fácil creer que pudiera desaparecer tan fácilmente de la memoria el sepulcro del Apóstol y que por efecto de las persecuciones y opresión de los católicos se cubriera de malezas y quedara olvidado. También en otros territorios de España hubo persecución durante el período romano y después de la invasión de los visigodos, vándalos y alanos. Sin embargo, los cristianos volvían a rehacerse rápidamente. Por esto vemos que a mediados del siglo III y principios del IV y después del primer choque con los pueblos bárbaros invasores florecía el cristianismo en diversos territorios. No se ve por qué Galicia tenía que ser una excepción.

Pero en todo caso, siendo el sepulcro del Apóstol algo tan importante y trascendental, debía de ser conocido por los cristianos de aquellas generaciones, y sobre todo por los hombres más insignes entre ellos que nos legaron sus escritos. Más aún: parece también que debían necesariamente dar alguna noticia de un hecho de tanta trascendencia, si realmente lo conocían. Así, por ejemplo, Prudencio, quien tan bien enterado se muestra de los mártires y de los diversos territorios de España y tan poéticamente canta y enumera las glorias de la Iglesia española, no dice nada de estos restos de Santiago, que para él debían ser los más insignes de toda España y más dignos de ser cantados por él que los de los demás mártires.

De un modo semejante Orosio († 418), el historiador discípulo de San Agustín, en su célebre *Historia contra los paganos*, en que enumera muchas particularidades sobre las diversas iglesias españolas, tampoco dice nada del sepulcro de Santiago. Y *San Martín de Dumio* o *de Braga* († 580), quien tan próximo se hallaba a la región gallega y tan íntimas relaciones tuvo con los suevos y los territorios limítrofes, en los muchos escritos que nos dejó, no hace ninguna mención de un punto tan importante. Y algo parecido podríamos decir de los grandes santos y escritores de la España visigoda, San Leandro, San Isidoro, San Braulio, San Ildefondo, San Julián y tantos otros.

Responden los defensores de la tradición que, según lo expuesto anteriormente, se concibe perfectamente que la memoria del sepulcro del Apóstol hubiera casi desaparecido, y, por consiguiente, todos esos hombres insignes ni siquiera tuvieron noticia de él. Así, pues, no pudieron consignar en sus escritos nada relacionado con este asunto. Sola-

mente a fines del siglo VIII o principios del IX, al descubrirse el sepulcro, tomó rápidamente incremento la estima por el gran tesoro que allí se encerraba.

Tales son las posiciones últimas y definitivas de las dos tendencias. Esta explicación del silencio de ocho siglos no satisface a los impugnadores de la tradición, por lo cual continúan en su actitud negativa. Los resultados de las excavaciones realizadas en el sepulcro, con la conclusión de que se trata de un sepulcro y de unos restos humanos del siglo I, les hizo reflexionar no poco; pero bien pronto se aquietaron con el pensamiento de que tambien posteriormente se pudo aprovechar un sepulcro anterior del siglo I, pues, por otra parte, en las mismas excavaciones consta que existía allí una necrópolis. Finalmente, el hecho de que a León XIII le bastaron todos estos argumentos y estas coincidencias no deja de tener peso en su consideración; pero, esto no obstante, no cambian de modo de pensar.

Otros, en cambio, precisamente por ese cúmulo de argumentos y coincidencias y por el mismo peso de la autoridad de León XIII, conceden que se robustece notablemente la opinión favorable a la autenticidad de las reliquias. En particular notan la importancia que tiene este triple hecho, como resultado de las excavaciones: que el sepulcro es ciertamente romano del siglo I ó II; que los restos tienen suficiente antigüedad para clasificarlos en el siglo I, y finalmente, que pertenecen a tres personas. Asimismo les hace mucha fuerza otro hecho que se concluye de las excavaciones recientes: que en los siglos VI y VII aquello era una necrópolis cristiana, es decir, cuando se comenzó a reorganizar definitivamente la cristiandad en la España visigoda; sin que, por otra parte, haya ningún indicio de que existiera allí anteriormente ninguna necrópolis. Esto parece suponer que aquel lugar era particularmente sagrado para los cristianos.

Por todas estas razones ven estos historiadores que adquiere más consistencia la autenticidad de las reliquias. Mas, por otra parte, no acaban de comprender que se borrara tan completamente la memoria de aquel hecho tan memorable, y sobre todo que durante el extraordinario florecimiento de la España visigoda en el siglo VII, que se observó también en Galicia, no dejaran ningún vestigio. Por esto, o bien suspenden su juicio, sin dar fallo alguno definitivo, o bien se atienen al principio de que, no constando positivamente lo contrario, en estas circunstancias *standum est pro traditione*, debe conservarse la tradición.

IV. VENIDA DE SAN PABLO A ESPAÑA [69]

1. La tradición española.—Por lo que se refiere al viaje de San Pablo a la Península, podemos decir ya desde el principio, que descansa sobre argumentos sólidos que lo hacen históricamente cierto. Mas lo curioso es, que en España no nos hemos ocupado apenas de una cuestión tan trascendental. Todos los esfuerzos de nuestros historiadores y todo el entusiasmo del pueblo español se han empleado en defender la predicación de Santiago en España y demás tradiciones con él relacionadas. En cambio, apenas se han preocupado de la tradición sobre la venida de San Pablo. Y, sin embargo, ésta es tan sólidamente cierta, que apenas hay crítico ninguno en nuestros días que no la admita sin dificultad. Así, la inmensa mayoría de los que rechazan la predicación de Santiago en España, admiten como históricamente cierta la venida de San Pablo.

Alonso de Morales le dedicó un capítulo en su *Crónica general de España*, como también el padre Gaspar Sánchez en sus *Comentarios a los Hechos de los Apóstoles* lo trató con alguna detención, y posteriormente lo trató más a fondo el padre Flórez en la *España sagrada*. Sin embargo, ninguno de ellos conoció varios de los testimonios más decisivos que han sido encontrados recientemente. En nuestros días han sido sobre todo Menéndez Pelayo y el padre García Villada quienes lo han tratado con mayor competencia.

[69] Recomendamos ante todo la relación de VILLADA, l.c., I 1 105s. Además pueden verse: SÁNCHEZ GASPAR, *Commentarium in Actus Apost. Accrescit disputatio de Sancti Iacobi et Pauli Apostolorum in Hispaniam adventu* (Lugduni 1616) tract.4 pp.92-101; MORALES, AMBR. DE, *Crónica general de España* l.9 c.11 pp.248s (Alcalá de Henares 1574); FLÓREZ, *España Sagrada* III 2.ª ed. (1754) pp.5-39; FÉROTIN, DOM M., *«Liber Ordinum» en usage dans l'Eglise wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle...* (P. 1904) p.462; DUBOWY, *Klemens von Rom über die Reise Pauli nach Spanien* en BiblStud (1914) 19 3; ZAHN, *Geschichte des Neutest Kanons* I 2; ID., *Realenzykl. pr. Th.* vol.15 85s; SAVIO, *La realtà del viaggio di S. Paolo nella Spagna* (R. 1914); LECLERCQ, H., *L'Espagne chrétienne* (P. 1906); *Síntesis de los argumentos favorables:* SPICK, C., O. P., *Les épîtres pastorales* (P. 1947) p.394s; RICCIOTTI, G., *Pablo Apóstol* (M. 1950) p. 491s; HOLZNER, J., *San Pablo, heraldo de Cristo* 6.ª ed. (B. 1961) p.483s; CLAVIER, H., artic. *Paul:* Dictionn. enzycl. de la Bible II 352-353; BARNIKOL, E., *Spanienreise u. Römerbrief* (1934); *Diversas publicaciones y ciclos de conferencias durante el año 1963,* XIX centenario de la venida de San Pablo a España: PÁRAMO, S. DEL, *San Pablo en España:* Sal Terrae 51 (1963) 257-268; VIZCARRA, MONS. Z. DE, *Misión hispánica y vinculación apostólica de Santiago el Mayor y San Pablo:* Ecclesia 1963 I 145s, 176s, 211s; *San Pablo, sucesor de Santiago el Mayor, en su dignidad del Colegio apostólico y en su misión de apostolado hispano:* ib. p.363s; *Ciclo de Conferencias sobre «San Pablo y España»,* en el XIX centenario de su venida a España: Instituto Central de Cultura Religiosa Superior, Madrid: III *San Pablo, misionero hispano* (28 febrero al 7 de marzo 1963). *Otro ciclo de conferencias sobre San Pablo:* Asociación Católica Nacional de Propagandistas, Madrid, 18 de abril: *La Venida de San Pablo a España;* San Pablo en España. *Conmemoración del XIX centenario de su venida* (Tarragona 1963); SPICQ, C., *Saint Paul est venu en Espagne:* Helmant. 15 (1964) 45-70.

2. Propósito manifestado por San Pablo.—Ahora bien, lo primero que viene a la mente al buscar las pruebas, en que se apoya la venida de San Pablo a España, es el propósito claramente manifestado por él mismo. Hacia febrero del año 58, como ya lo hemos indicado antes, manifiesta expresamente su plan de venir a España: *Cuando me dirija a España, espero veros a vosotros de pasada* (Rom 15,20). Y más abajo repite el mismo propósito de pasar por Roma camino de España, que debía de ser el objetivo principal de este viaje (Rom 15,24).

Evidentemente, la manifestación de este propósito no bastaría por sí sola para probar que el viaje se realizó. Pero en la misma vida de Pablo vemos que las cosas se desarrollaron de tal manera, que pudo muy bien realizar el plan concebido. Recuérdese lo que ya dijimos en otro lugar. Conducido a Roma entre cadenas el año 61 y puesto en libertad el año 63, tuvo entonces la ocasión más oportuna para realizar su plan de venir a España para dar a conocer el Evangelio de Cristo. Así lo hizo indudablemente, como se confirma con otros testimonios.

3. Primeros testimonios del viaje de San Pablo a España.—Por otro lado, la estancia de San Pablo en España está atestiguada por diversos testimonios antiquísimos. El primero son las palabras de San Clemente, tercer sucesor de Pedro en la Cátedra de Roma, que había tratado personalmente con los príncipes de los apóstoles. Con ocasión de ciertas disensiones suscitadas en Corinto, escribió Clemente Romano hacia el año 94 una preciosa carta a los cristianos de esta ciudad, y, entre otras cosas, les pone delante de los ojos como modelos a los apóstoles, y refiriéndose a San Pablo dice: «Después de haber ido hasta los términos de Occidente... se fue al lugar santo». Pues bien, la interpretación más conforme con los documentos antiguos es, que esta frase, según el modo de hablar de los geógrafos y aun del pueblo sencillo, designaba a España. Algo parecido sucede hoy, en que llamamos *cabo de Finisterre* a un cabo determinado, aunque en sí pudiera aplicarse a otro que se halle en la parte extrema occidental. Por esto, en la boca y en la pluma de un romano, la expresión «límite o término de Occidente» equivalía a España (*finis terrae* = fin de la tierra).

Siguiendo adelante, a fines del siglo II nos encontramos con el *Canon Muratoriano*, que afirma expresamente la venida de San Pablo a España. Se trata de un catálogo de los libros del Nuevo Testamento, escrito entre 160-220, y que contiene brevísimas indicaciones para caracterizar a cada uno de los autores. Al hablar de San Lucas en el libro de los Hechos de los Apóstoles, se escribe: «Lucas... cuenta lo que sucedió en su presencia, como lo prueba evidente-

mente su silencio acerca del... viaje de San Pablo de Roma a España». Es evidente que quien redactó esa frase estaba plenamente convencido del viaje de San Pablo a España y que habla de ello como de un hecho vulgar y conocido de todos.

4. **Otros testimonios posteriores.**—También a la más remota antigüedad pertenecen diversos *libros apócrifos*, en los que se defienden ciertas tendencias heterodoxas, pero que en lo referente a hechos históricos, conmemorados de pasada, merecen tenerse en cuenta.

El primero es el titulado *Actos de Pedro con Simón*, conservado en diversas lenguas, cuyo original se escribió en griego, y, según el juicio de los mejores críticos, a mediados del siglo II. Habla de la soledad de Roma al partir Pablo para España, y termina: «Habiendo ayunado Pablo tres días..., tuvo una visión, en la que el Señor le dijo: «Levántate, Pablo, y preséntate a los que están en España, sé su médico». A continuación pinta con vivos colores la despedida, y luego añade: «Desde que marchó Pablo a España no se ha encontrado ninguno entre los hermanos que nos consolara». Sin empeñarnos en querer aceptar todas las circunstancias, más o menos maravillosas, que adornan la narración, no hay duda que la noticia del viaje de San Pablo a España tiene una fuerza especial, por reflejar el sentir común de los fieles de Roma.

En otra obra semejante, los *Hechos de los Santos Pedro y Pablo*, de principios del siglo III, se habla igualmente de la vuelta de Pablo desde España y del cariñoso recibimiento que en Roma se le hizo.

Algo más tarde son muchos los Santos Padres y otros escritores que aluden en formas diversas al viaje de Pablo a la península Ibérica. Así lo afirman expresamente San Atanasio, San Epifanio, San Juan Crisóstomo, San Jerónimo y Teodoreto, por no citar más que algunos. Se puede afirmar que entre los escritores cristianos romanos y orientales era esto una creencia universal.

5. **Actividad de San Pablo en España.**—Pero, si es cierta históricamente la venida de San Pablo a España, en cambio no podemos asegurar nada sobre su actividad apostólica en la Península, ni mucho menos sobre los lugares donde la ejerció. Todo lo que encontramos en los calendarios y crónicas o leyendas de oro del siglo X y en nuestros días sobre este particular, no pasa del rango de leyenda o, a lo sumo, de conjetura.

Existen reminiscencias con poco o ningún fundamento histórico en varias poblaciones. En Ecija, la antigua Astigi, que no posee otro argumento que ser una población impor-

tante de la colonia Bética romana. En Tortosa, donde se dice que Pablo dejó como obispo a su discípulo; pero desgraciadamente no hay pruebas. Igualmente sin consistencia es la inscripción de Viana de Navarra (probablemente del siglo x), donde se decía: «Saulus, praeco crucis, fuit nobis primordia lucis». Está demasiado bien arreglada para que no se vea la mano del piadoso arqueólogo, que quiso honrar con esta ficción a un pueblo de abolengo romano.

Pero de todos los recuerdos antiguos de San Pablo, el que más probabilidades ofrece es el de Tarragona, donde en realidad se muestran diversos supuestos vestigios de la predicación del apóstol Pablo. Pero advirtamos que su probabilidad no se basa en la fuerza de los testimonios que lo apoyan, ya que no aparecen hasta época muy posterior, sino en la verosimilitud de que Pablo desembarcara en Tarragona, que era el puerto más importante de la España romana y como el lazo natural de unión de ésta con Roma.

V. Los Siete Varones Apostólicos [70]

La última de las tradiciones referentes al origen de la Iglesia española es la de los llamados *Siete Varones Apostólicos*, enviados a España por el apóstol San Pedro para predicar el Evangelio. La misma tradición nos ha conservado sus nombres: Torcuato, Segundo, Indalecio, Tesifonte, Eufrasio, Cecilio y Hesiquio. Los historiadores españoles del último siglo apenas se han preocupado de investigar el fundamento histórico de esta tradición; pero los extranjeros PP. Férotin y Savio la califican de antigua y sólidamente probable.

1. Particularidades de la tradición.—Resumiendo, en primer lugar, los datos que nos comunican los documentos antiguos, la tradición nos refiere lo siguiente: Los príncipes de los apóstoles, Pedro y Pablo, escogieron a siete discípulos suyos varones bien probados; los consagraron obispos y los enviaron a España con la misión de evangelizar esta importante provincia romana. Dirigiéronse ellos a la Bética, y, habiendo llegado a la importante colonia romana de *Acci* (hoy Guadix), se detuvieron antes de entrar en la ciudad. Encontrábase ésta a la sazón en medio de grandes festejos, dedicados a Júpiter y Mercurio; por lo cual, al enterarse de las intenciones de los forasteros, salieron algunos gentiles en ademán amenazador.

[70] Ante todo, véase: VILLADA, l.c., I 1 147s. Se encontrará también razonada esta tradición en: SAVIO, *La realtà del viaggio di S. Paolo nella Spagna* pp.28s (R. 1914); FÉROTIN, *Le «Liber Ordinum»* p.462 (P. 1912); VIVES, J., *Santoral visigodo en calendarios e inscripciones* en AnSTarr 14 (1941) 31s. Véase también: ID., *Boletín de hagiogr. hisp.* en HispS 1 (1948) 236s; ID., *Las actas de los Varones Apostólicos* en MiscLitLLunMR (1948) I 33s.

Ante esta actitud de los naturales, los Varones Apostólicos retrocedieron y atravesaron el río; los perseguidores quisieron darles alcance, mas al intentar atravesar el puente, se hundió éste, y todos ellos perecieron. Los habitantes de Acci se llenaron de estupor al tener noticias de todos estos acontecimientos, por lo cual salió en nombre de todos la matrona Luparia, la cual se puso en contacto con los misioneros; construyóse una iglesia y la población se convirtió al cristianismo.

Iniciada de esta manera la actividad de los apóstoles, distribuyéronse éstos por diversas ciudades, y, según refieren los documentos más antiguos, quedaron repartidos en esta forma: Torcuato, que en todos los documentos aparece como jefe, quedó en Acci; Tesifonte fue a Vergi; Indalecio, a Urci; Segundo, a Abula; Eufrasio, a Illiturgis; Cecilio, a Ilíberis o Elvira, y Hesiquio, a Carcesi.

No es nuestra intención tratar de identificar estas poblaciones, ni siquiera dilucidar las cuestiones debatidas a propósito de San Segundo y de la Abula de los antiguos documentos, que unos identifican con Avila, donde San Segundo es venerado como primer obispo, y otros con la población de Abla, no lejos de Guadix. Sólo advertiremos que de todos los pormenores referidos es necesario podar una buena cantidad de fenómenos maravillosos, fruto siempre del frondoso árbol de la leyenda. La tradición deberá, pues, reducirse a los hechos sustanciales de la misión hecha por San Pedro y Pablo en la persona de siete de sus discípulos y al esfuerzo de éstos en la evangelización de diversas ciudades españolas, que al menos en su mayoría se hallaban en la Bética.

2. **Fundamento de la tradición.**—Veamos, pues, ahora brevemente los argumentos en que se funda la tradición citada. El primero y fundamental son los *calendarios mozárabes*, cuya reciente publicación por los beneméritos PP. Férotin y Savio proyecta luz abundante sobre la Iglesia primitiva española. Algunos críticos y arqueólogos eminentes han probado que ya en el siglo v existía esta clase de calendarios, compuestos con las noticias de las iglesias locales. Más aún: respecto de los siete calendarios mozárabes, los PP. Férotin y Savio han demostrado que su redacción es anterior al siglo VI.

Mas con esto no está resuelto el problema. Sabemos que no todas las noticias en ellos incluidas lo fueron desde el principio, sino que poco a poco se fueron introduciendo nuevas festividades. Así, pues, preguntamos: la noticia de los Siete Varones Apostólicos, que se repite en los siete calendarios mozárabes, ¿pertenece al núcleo primitivo? Y si fue incluida más tarde, ¿a qué tiempo pertenece? La unanimi-

dad de los siete calendarios, y particularmente el hecho de que el escurialense la incluya, nos permite concluir que la noticia data del siglo V ó VI. Del mismo parecer son los PP. Férotin y Savio.

En apoyo de la tradición sobre los Siete Varones Apostólicos puede presentarse también una lista antiquísima de los *obispos de Elvira*, a cuya cabeza se halla Cecilio. La coincidencia con los datos de la tradición es clara.

Especial importancia en este particular adquiere la *literatura hagiográfica* del tiempo. También en ella se habla de los Siete Varones Apostólicos. Los documentos a que nos referimos son: prescindiendo del martirologio histórico de Lyón (para cuya apreciación remitimos al trabajo citado del Dr. Vives), la vida compendiada por el Cerratense; otra vida algo más amplia, de un códice de Alcalá; la misa, oficio y un himno de la liturgia mozárabe; una narración que lleva el título *De Missa apostolica in Spaniam ducta.*

Tal es el estado de la tradición referente a los Siete Varones Apostólicos. Los documentos que de ella nos hablan se remontan al siglo V. El culto que tributó España a estos santos comienza al mismo tiempo que la tradición escrita. Sobre su suerte final apenas podemos decir nada con seguridad histórica. El padre Flórez supone que fueron mártires. Así lo dicen también dos de los calendarios, E y F. En cambio, la liturgia mozárabe los llama simplemente doctores de la fe, y la mayor parte de las fuentes dicen de ellos que descansaron en paz.

VI. Propagación del cristianismo en España [71]

Sobre la base de la predicación del Evangelio ya desde el tiempo apostólico, realizó el cristianismo sus primeros avances en la península Ibérica. Mas precisamente sobre esto conviene hacer algunas observaciones y puntualizar el alcance de algunos documentos.

1. ¿Dificultad en la propagación? Ante todo, conviene observar que existen algunos documentos antiguos en los que se pondera cierta dificultad y como resistencia del pueblo español a la doctrina del Evangelio. Más aún: algunos críticos modernos han vuelto a repetir esta especie, insistiendo en la lentitud con que fue implantándose en España el cristianismo. ¿Qué juicio, pues, nos merecen estas apreciaciones?

En primer lugar, lo único que expresan algunos documentos antiguos es la idea de que se tardó bastante en

[71] Véase la exposición de VILLADA, l.c., 169s.

introducir plenamente el cristianismo en España. El texto fundamental es el de San Valerio, monje del Bierzo y padre de monjes en el siglo VII, el cual en una exhortación a los fieles les llega a decir que solamente a fines del siglo IV comenzó a resplandecer el cristianismo en aquellos territorios occidentales. Una idea semejante se expresa en las actas de Santa Leocadia de Toledo, de San Vicente, Santa Sabina, Cristeta y otras.

Así es en realidad; pero conviene apreciar debidamente las cosas. Sucedió en España lo mismo que en Roma y en casi todos los países occidentales, donde tanto se ensañó la persecución. El cristianismo tuvo que mantener una lucha continua y encarnizada, y solamente al final de las persecuciones, en tiempo de Constantino, y durante el siglo IV, adquirió verdadera consistencia y robustez.

2. **Primeros avances del cristianismo.**—San Ireneo, lumbrera de la iglesia de Lyón, nos proporciona el primer testimonio históricamente bien comprobado sobre la situación del cristianismo en España. Hacia el año 180 compuso en Poitiers su célebre tratado *Contra los herejes*, y como argumento fundamental contra los gnósticos, pondera la gran extensión alcanzada ya entonces por la iglesia romana, y habla de las *iglesias de Iberia* [72]. Se ve, pues, claramente que San Ireneo propone las iglesias de España como modelo de prosperidad a fines del siglo II. Ahora bien, si hacia el 180 disfrutaba la iglesia española de esta relativa prosperidad, no hay duda que hacía ya tiempo que el cristianismo había penetrado profundamente en España.

Confirmando este testimonio de San Ireneo, Tertuliano, espíritu fogoso y ardiente como el sol de su patria africana, exclama en sus obras apologéticas contra los judíos en un arranque de oratoria: «Las diversas razas de los gétulos, grandes extensiones de la Mauritania, todos los confines de España», han abrazado ya la fe de Cristo [73]. Ciertamente se puede objetar que estas expresiones son exageradas y fruto del entusiasmo de Tertuliano. Puede concederse algo de esto. Pero adviértase que toda la fuerza de su argumentación vacilaría en sus cimientos si no respondiera de algún modo a la realidad. En el mismo contexto emplea Tertuliano palabras restrictivas al hablar de otras regiones. Sólo de España habla en términos de máxima amplitud. Aun quitándole lo que pudiera ser amplificación oratoria, queda todavía un buen fondo de prosperidad en la iglesia española, cuyo estado debía de ser muy bien conocido de Tertuliano, supuestas las íntimas relaciones entre España y Cartago.

[72] *Adversus Haer.*, I 10.
[73] *Adversus Iud.*, I.VII.

A mediados y a fines del siglo III, la iglesia española da claras muestras de vitalidad. Ya es el caso de los obispos Basílides y Marcial, de León-Astorga y de Mérida, respectivamente, en los que intervino San Cipriano, si bien recientemente se niega la autenticidad de su correspondencia con estas diócesis [74]. Pero de todos modos, en el debate se dan los nombres de muchas diócesis del norte de España y se manifiesta la plenitud de vida que aquí se respiraba. Ya es la persecución de Valeriano, en la que sucumben como víctimas propiciatorias el obispo de Tarragona, San Fructuoso, y los diáconos Augurio y Eulogio. Ya son las renovadas persecuciones en tiempos de Diocleciano y del gobernador de España, Daciano, que segó en flor un verdadero vergel de mártires, como San Félix de Gerona, Cucufate de Barcelona y Vicente de Huesca y Valencia, Santa Eulalia de Mérida y de Barcelona, Engracia y 18 mártires de Zaragoza, el centurión Marcelo de León y tantos otros que, procedentes de las más variadas regiones, dan el mejor testimonio de lo extendido y arraigado que se hallaba el cristianismo en España.

De su plena vitalidad y vida exuberante da la mejor prueba el concilio de Elvira, celebrado a principios del siglo IV, en el que estaba representada toda España con 19 obispos y 24 presbíteros. Precisamente este concilio ha hecho confesar al historiador protestante Harnack que es un argumento convincente en pro de la extensión del cristianismo y su gran vitalidad en España hacia el año 300 [75].

CAPITULO VIII

Estado de la Iglesia a fines del siglo I [76]

A través de lo que hemos expuesto sobre la actividad de los apóstoles y de sus más íntimos colaboradores, ha podido vislumbrarse el fecundo desarrollo que adquirió el cristianismo en este primer estadio de su existencia. Con

[74] Véase discutida esta cuestión en GARCÍA DE LA FUENTE, *El caso del obispo Marcial de Mérida, Rehabilitación de una figura española del siglo III* separ. de RevEstudExtrem (Badajoz 1933).

[75] Sobre cada uno de estos puntos, en particular sobre el concilio de Elvira, se tratará más adelante.

[76] Pueden consultarse, en primer lugar, las obras generales de la historia de la Iglesia o de los primeros siglos, citadas en las notas 1 y 2. En particular recomendamos: PRESSENCÉ, E. DE, *Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrét.* 6 vols. 2.ª ed. (1899s); ALLARD, P., *Le christian. et l'Empire romain...* (P. 1908); AMANN, E., *L'Eglise des premiers siècles* (P. 1928); DUCHESNE, L.; BATIFFOL, P., y otros ya citados. La obra fundamental para este capítulo es: HARNACK, A. VON, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* 2 vols. 4.ª ed. (1942). Véanse además: BATIFFOL, P., *L'extension géographique de l'Eglise* en RevBibl (1895) p.137; RIVIÈRE, *La propagation du christianisme dans les trois premiers siècles* (1907); GENOUILLAC, H. DE, *L'Eglise chrétienne au temps de S. Ignace d'Antioche* (P. 1907); VIVES, J., *L'Església en*

una rapidez sólo explicable por la fuerza misma de la verdad que en sí encerraba y el soplo divino, que lo conducía a todas partes y lo sostenía contra todos los embates de los adversarios, el cristianismo había penetrado profundamente en los centros más vitales del Imperio romano, si bien había mucha diferencia entre unas regiones y otras.

Para entender, pues, el avance realizado por el cristianismo en este primer período, vamos a echar una ojeada sobre el estado en que se hallaba la Iglesia a fines del siglo I.

I. Penetración del cristianismo en la sociedad romana

Ante todo, es conveniente considerar la penetración intensiva que había logrado el cristianismo en la sociedad romana. Y para comprender mejor la significación de este fenómeno extraordinario, ténganse presentes los pequeños principios y la absoluta falta de medios humanos, con que iniciaron los apóstoles su actividad misionera.

1. El hecho del crecimiento rápido.—Los mismos escritores paganos fueron los primeros en notar y ponderar el progreso relativamente rápido e intenso del cristianismo. Así el procónsul de Bitinia, *Plinio*, escribió a Trajano que eran innumerables las personas de toda edad y condición, tanto en las poblaciones pequeñas, como en las grandes, que habían abrazado la nueva secta. *Tácito* habla igualmente de una ingente multitud de cristianos durante el reinado de Nerón [77]. *San Justino*, el apologista filósofo por antonomasia, exclama ebrio de júbilo: «Ya no queda linaje ninguno de hombres en donde no resuenen las alabanzas de Dios» [78]. Y el gran polemista *San Ireneo* emplea, arguyendo contra los herejes, el mismo argumento [79]. En la obra antes citada, Harnack ha reunido otros testimonios.

començar el segle IV en AnSTarr 2 (1926); Bardy, G., *L'Eglise à la fin du premier siècle* (P. 1932); Gardner Smith, P.-Foakes-Jackson, F. J., *The expansion of the Christian Church* (Cambridge 1934) en The chr. religion, its orig. and progress II; Hertling, L. *Die Zahl der Christen zu Beginn des IV Jh.* en ZKathTh 58 (1934); Leclercq, H., artíc. *Expansion du christianisme* en DictArch; Boer, W. den, *Scriptorum paganorum I IV saec. de christianis testimonia. Test. minores* 2 (Leyde 1948); Goppelt, L., *Die apostol. und nachapost Zeit:* Die Kirche in Ihr. Gesch. por K. D. Schmidt, etc. (Göttingen 1962).

[77] *Annales* 15,44.

[78] *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 117,7-10. «Nullum omnino genus est sive barbarorum sive graecorum sive quolibet nomine appellentur, vel hamaxobiorum, qui in plaustris degunt, vel nomadum, qui domibus carent, vel scenitarum, qui pecora pascentes habitant in tentoriis, nullum inquam eiusmodi genus est in quo non per nomen crucifixi Iesu preces et gratiarum actiones Patri et Creatori universorum fiant» (Kirch, *Enchiridion fontium Hist. Eccle.* 59).

[79] He aquí sus palabras: «*Ecclesia per universum orbem usque ad fines terrae seminata*... Et neque hae quae in Germaniis sunt fundatae Ecclesiae aliter credunt; neque hae quae in Hiberniis sunt, neque hae quae in Celtis, neque hae quae in Oriente, neque hae quae in Aegypto, neque hae quae in Lybia, neque hae quae in medio mundi constitutae; sed sicut sol, creatura

Célebres, sobre todo, son las expresiones que empleaba Tertuliano hacia el año 200 contra los enemigos de la fe, pues aunque un tanto exageradas y retóricas, expresan el rápido crecimiento de la Iglesia católica en los primeros años [80].

2. **Penetración intensiva del cristianismo.**—Mas no bastan estas consideraciones generales para comprender el avance realizado por el cristianismo ya en el primer siglo de su existencia. Ante todo, es un hecho que la Iglesia católica se componía principalmente de *gente pobre* y sencilla y de las clases populares. Por esto los controversistas paganos echaban en cara a los cristianos que su religión era de *gente simple*. Era una aberración; pues el Evangelio estaba destinado para todo el mundo, y en realidad lo abrazaron todas las clases de la sociedad. Pero es un hecho palpable que, sobre todo en los principios, comenzando por los apóstoles, fue principalmente la gente humilde la que abrazaba la doctrina del Evangelio.

Pero no fueron ellos solos. Ya desde los primeros años el cristianismo penetró en todas las clases de la sociedad. Muy pronto encontramos entre los cristianos un buen número de *gente ilustrada* y *gente noble*. Así, el procónsul Sergio Pablo, convertido en Chipre por Pablo; Dionisio Areopagita, el filósofo convertido en Atenas; Pomponia Grecina, de la que habla Tácito [81]; los Flavios y los Acilios y el senador Apolonio, de quienes hablan Suetonio [82] y Dión Casio [83], y, para no acudir a otros, los apologistas cristianos,

Dei, in universo mundo unus et idem est, sic et lumen, praedicatio veritatis ubique lucet et illuminat omnes homines, qui volunt ad cognitionem veritatis venire» (*Adv. haereses* 1,10,1,2). Véase KIRCH, 102,104.

[80] Véase cómo se expresa Tertuliano en su *Apologético* (37,7-12). «Hesterni sumus et orbem iam et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum; sola vobis reliquimus templa...» (KIRCH, 178). Y en su obra *Adversus Iudaeos* se expresa de una manera semejante ponderando cómo el cristianismo se había introducido en todos los territorios: «Ut iam Getulorum varietates et Maurorum multi fines, Hispaniarum omnes termini, et Galliarum diversas nationes et Britannorum inaccesa Romanis loca, Christo vero subdita, et Sarmatorum, et Dacorum et Germanorum et Scytharum et abditarum multarum gentium et provinciarum et insularum multarum nobis ignotarum et quae enumerare minus possumus? In quibus omnibus locis Christi nomen qui iam venit regnat, utpote ante quem omnium civitatum portae sunt apertae et cui nullae sunt clausae, ante quem serae ferreae sunt comminutae et valvae aereae sunt apertae» (7,4-8). Véase KIRCH, 207.

Pueden verse testimonios semejantes en el PSEUDO-CLEMENTE ROMANO, *Epist. ad Diognetem* 6 (K. 153); POLÍCRATES, en su carta a los efesios; EUSEBIO, *Hist. Ecles.* 5,24,7; CLEMENTE DE ALEJ., en *Stromata* 6,18,167; ORÍGENES, en su obra *Contra Celsum* 1,17.

[81] *Annales* 13,32. Véase el texto en K. 32.

[82] En su *Vita Domitiani* 10,2, acerca de Acilio Glabrión; y de Flavio Clemente (15,1). Véanse los textos en K. 43,44.

[83] En la *historia romana* 67,14, acerca de Flavio Clemente y Flavia Domitila en el reinado de Domiciano. He aquí sus palabras: «Eodem anno Domitianus cum alios multos, tum vero Flavium Clementem Consulem, etsi is consobrinus eius erat ac Flaviam Domitillam, et ipsam Domitiani consanguineam, uxorem habebat, morte affecit, illato ambobus crimine impietatis in deos; quo crimine et plures alii, qui ad mores iudaeorum aberraverant, damnati sunt. Quorum

que tanto lustre dieron al cristianismo desde principios del siglo II, poseían todos ellos una vasta cultura.

Hasta en la *corte* se había introducido el Evangelio de Cristo. Esta circunstancia es muy digna de tenerse en cuenta, pues denota la fuerza interna que poseía el cristianismo. Porque no hay duda que los varones, por el mero hecho de declararse cristianos, tomaban sobre sí la mayor odiosidad y aun cargaban con un sinnúmero de dificultades prácticas en la corte y en los cargos públicos, donde se mezclaba continuamente el culto del emperador. Aun las matronas romanas, por ser cristianas, se cerraban el camino para los más anhelados enlaces matrimoniales. Sin embargo, la fuerza de la verdad infundía a unos y a otras aquel valor que se necesitaba para hacer frente a estas dificultades.

Por lo demás, aunque este punto ha sido campo fecundo para la leyenda, que ha tejido maravillosas relaciones sobre conversiones de cortesanos y matronas romanas, existen multitud de hechos ciertos, bien comprobados. Sabemos, por ejemplo, que San Pablo, en la Epístola a los Filipenses, manda saludos *principalmente a los de la casa del César*, y en la Epístola a los Romanos encontramos entre los saludados dos grupos: los cristianos de la casa de Narciso y los de la de Aristóbulo. Por otra parte, sabemos que el emperador Claudio, entonces reinante, tenía un íntimo amigo llamado Narciso, y que un Aristóbulo, nieto de Herodes el Grande, vivía a la sazón en Roma. A fines del siglo, en tiempos de Domiciano, Tito Flavio Clemente, cónsul, y su esposa Domitila abrazaron el cristianismo.

En el *ejército* fue más bien posterior la frecuencia de cristianos, de modo que ya desde fines del siglo II hallamos gran multitud de soldados ilustres, como los Marcelos, Nereos y Aquiles, Teodoros, Mauricios y Sebastián. Pero en este primer estadio prevalecía el principio de abstenerse de tomar parte en la milicia.

II. El cristianismo en los diversos territorios

Siendo tan rápida y profunda la penetración del cristianismo en las diversas clases de la sociedad, es muy natural que se introdujera muy pronto en los múltiples territorios del Imperio romano. Por esto será, sin duda, de interés notar aquí las diversas regiones adonde había penetrado el Evangelio en tiempo apostólico o en el inmediato siguiente. Al mismo tiempo servirá este recuento para valorar críticamente algunas tradiciones locales.

pars occisa est, pars spoliata facultatibus. Domitilla tantummodo in Pandatariam relegata est. Glabrionem quoque, qui cum Traiano magistratum gesserat, accusatum cum de aliis, tum de illis, ob quae plerique deferebantur, et quod cum bestiis pugnavisset, interfici iussit.»

1. El cristianismo en Italia [84].—En primer lugar no es menester decir nada sobre la introducción del cristianismo en Roma. Durante la persecución de Nerón y a la muerte del Príncipe de los Apóstoles, el cristianismo estaba profundamente arraigado en la capital del Imperio. De ello dan testimonio los Romanos Pontífices que siguieron, los recuerdos vivientes de las catacumbas y la historia de la actividad desarrollada por la Iglesia romana en estos primeros años.

Fuera de Roma, ya al llegar San Pablo a Italia, encontró una comunidad cristiana en Puzol, núcleo importante de cristianismo. Más importantes todavía son los descubrimientos hechos en las excavaciones de *Pompeya* [85]. Efectivamente, han salido a la luz algunos grafitos o inscripciones que demuestran se había introducido el cristianismo antes del año 77.

Ahora bien, si en estas poblaciones de importancia muy secundaria se había introducido la doctrina cristiana, no es aventurado suponer que también se organizarían muy pronto comunidades cristianas en los grandes centros de la Península, y sobre todo en los principales puertos del sur y de Sicilia, como Nápoles, Brindis, Siracusa. Sobre este supuesto tan razonable, cobran alguna consistencia las tradiciones o leyendas referentes al origen apostólico del cristianismo en Pisa, Milán, Aquilea, Lucca, Ravena, etc. En todo caso es cierto que ya en el siglo II existían numerosos obispados en toda Italia, que podían celebrar alguna especie de sínodos.

2. Introducción del Evangelio en las Galias [86].—Si de Italia pasamos a las Galias, nos encontramos con multitud de suposiciones y con una floración de leyendas como no existe en ningún país. Apenas hay personaje ninguno en los libros sagrados del Nuevo Testamento, fuera de los apóstoles, que no tenga un puesto, conforme a esas leyendas, en alguna diócesis de las Galias. De todas ellas puede decirse que son muy posteriores, y así, los mismos críticos franceses más autorizados las rechazan como faltas de suficiente fundamento histórico. He aquí algunas de las principales.

Las tradiciones provenzales suponen que *Lázaro*, con sus dos hermanas *Marta* y *María* y las dos Marías, Jacobe y Salomé, huyendo el año 42-43 de la persecución de Herodes

[84] Pueden verse: UGHELLI, *Italia sacra* 2.ª ed. por Coleti 10 vols. (Venecia 1717--22); LANZONI, F., *Le origini delle diocesi antiche d'Italia* 2.ª ed. en Studi T. n.35 (1927); ID., *Le diocesi d'Italia dalla origine al principio del secolo VII* 2 vols. (Faenza 1927).

[85] Cf. MALLARDO, D., *La questione dei cristiani a Pompei* (Nápoles 1936).

[86] Para orientarse en el conjunto de leyendas galas sobre el origen apostólico de sus iglesias: DUCHESNE, L., *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule* 3 vols. (P. 1894-1904)); ZEILLER, J., *Les origines chrétiennes en Gaulle* en Rev. d'Hist. de l'Eglise de Fr. (1926) 16s. Véanse, además, LAUNAY, L., *Histoire de l'Eglise gauloise* 2 vols. (P. 1906); CHAGNY, A., *Les martyrs de Lyon de 177* (Lyón 1936); LECLERCQ, H., arts. *France* y *Eglise Gallicane* en DictArch.

Agripa, embarcaron en una nave sin velas y arribaron milagrosamente a la desembocadura del Ródano. Desde allí evangelizaron el territorio: Lázaro se dirigió a Marsella y fue su primer obispo; Marta, a Tarascón y Aviñón; María se retiró a una residencia cerca del lugar de desembarco, llamado actualmente Saintes-Maries-de-la-Mer.

Es bien conocida también la leyenda sobre *San Dionisio Areopagita*, el filósofo de Atenas convertido por San Pablo, a quien se le hace también fundador y primer obispo de la cristiandad de París. Igualmente *San Maximino*, uno de los setenta y dos discípulos y compañero de Lázaro en su viaje por mar a las Galias, sería el primer obispo de Aix. *San Marcial*, según unos perteneciente a los setenta y dos discípulos, y, según otros, aquel niño que traía los panes y los peces de la multiplicación, fue obispo de Limoges. *San Julián*, obispo de Mans, no sería otro que Simón el leproso del Evangelio. *San Trófimo*, primer obispo de Arlés, es el discípulo de San Pablo de este nombre. *San Ursino* de Bourges es Natanael; *San Amador*, obispo de Cahors, Zaqueo, hospedador de Cristo; *Pablo de Narbona* habría sido nombrado obispo por San Pablo de paso para España.

Dejando, pues, estas leyendas, que hemos conmemorado aquí solamente a título de curiosidad, se presenta la cuestión sobre el origen apostólico de la iglesia de las Galias. A esta cuestión debemos responder que no puede decirse nada, no solamente con certeza histórica, mas ni siquiera con sólida probabilidad. Lo más que puede afirmarse es que resulta verosímil, supuesta la venida de San Pablo a España.

Efectivamente, las naves romanas que venían a España o que volvían del puerto de Tarragona a Roma, hacían escala en el importante puerto de Marsella. Así, pues, teniendo presente el celo del Apóstol de las Gentes y la importancia de Marsella, como entrada de la gran provincia de las Galias, parece lo más natural que Pablo se detuviera algún tiempo en la sinagoga judía allí existente y pusiera el fundamento de una nueva cristiandad.

Lo mismo se deduce de otras observaciones de carácter general. Los predicadores del Evangelio en estos primeros años tenían especial predilección por los grandes centros de población, los grandes puertos del Mediterráneo. Ahora bien, la importante provincia de las Galias poseía en el Mediterráneo y en el Ródano puertos tan célebres como Marsella, Narbona, Aviñón y Lyón. Parece, pues, muy natural que enviaran pronto mensajeros del Evangelio a estos territorios. Igualmente resulta probable que de los numerosos navíos que pasaban por estos puertos, bajaran algunos cristianos, que iniciaron allí nuevos centros de cristiandad.

Confirmando estas suposiciones, se puede dar el testimonio de San Pablo en la segunda Epístola a Timoteo, donde,

conforme a una versión autorizada, envia a su discípulo Crescente a la *Galia;* y aunque otros manuscritos transcriben *Galacia*, no deja de tener probabilidad la interpretación favorable a Francia.

Sea de todo esto lo que se quiera, a mediados del siglo II existían en las Galias cristiandades florecientes, que tenían como centro a Vienne, Poitiers y Lyón, y como su mejor exponente al gran obispo San Ireneo. Este hecho histórico e inconcuso refleja mucha luz sobre la historia precedente de la iglesia gala; pues, naturalmente, una iglesia tan floreciente como la que nos presenta San Ireneo y suponen los mártires de Lyón del año 177, exige una cristiandad ya de antiguo establecida y sólidamente fundada.

3. **Gran Bretaña y Alemania.**—Siguiendo esta mirada de conjunto sobre la primera fundación de las principales iglesias europeas, tanto la antigua *Germania* como la *Gran Bretaña* presentan títulos de grande antigüedad. Sin embargo, ni una ni otra pueden aspirar a un origen apostólico. El testimonio de San Ireneo significa que a mediados del siglo II existían ya comunidades cristianas en las dos Germanias [87], es decir, la superior y la inferior, sin que podamos señalar más particularmente el tiempo en que se introdujo allí el cristianismo. No queda, con todo, excluida la hipótesis de que ya en el siglo I existieran allí algunas iglesias. Las poblaciones de más antiguo abolengo cristiano son Tréveris, Colonia, Maguncia y, por otro lado, Metz y Estrasburgo.

El autor más antiguo que habla de la *iglesia británica* [88] es Tertuliano, quien por el año 200 afirma que el cristianismo había penetrado también en estas apartadas regiones. El *Liber Pontificalis* y Beda el Venerable, traen la noticia, probablemente legendaria, de la conversión al cristianismo hacia el año 175 de un rey llamado Lucio. Hasta el siglo IV no encontramos otras noticias ciertas sobre el cristianismo de Inglaterra.

4. **Norte de Africa** [89].—De gran importancia para el futuro próximo del cristianismo fue su propagación en el Nor-

[87] «Neque hae, quae in Germaniis sunt fundatae Ecclesiae» (*Adv. Haer.* 1,10,2; K. 105). Véanse HAUCK, A., *Kirchengeschichte Deutschlands* (1922); ZEILLER, J., *Les origines chrét. dans les provinces danubiennes de l'Empire romain* (P. 1918); ID., *Les origines chrét. dans la prov. romaine de Dalmatie* (P. 1906); NEUSS, W., *Die Anfänge des Christ. im Rheinlande* (1933).

[88] Véase el texto de Tertuliano en la nota 80. Además pueden consultarse: HUNT, W., *The English Church from its foundation to the Norman Conquest* (L. 1899); CARROL, F., *L'Angleterre chrét. avant les normands* (P. 1909); GOUGAUD, L., *Les chrétientés celtiques* (P. 1911); HORNSCHUH, M., *Die Anfänge des Christentums in Aegypten* (Bonn 1958); BRISSON, J. P., *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine, de Septime-Sévère à l'invasión vandale* (P. 1959); GARCÍA GOLDÁRAZ, C., *Los concilios de Cartago. De un códice soriense. Reconstrucción* (R. y M. 1960); GAVIGAN, I. I., *De vita monastica in Africa Septentrionali inde a temporibus S. Augustini...* (Turín 1962).

[89] Pueden consultarse: MONCEAUX, P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrét.* vols. (P. 1901-23); LECLERCQ, H., *L'Afrique chrét.* 2 vols. (P. 1904); MESNAGE, J.,

te de Africa. De todos modos conviene distinguir bien las dos regiones principales: por una parte, el Norte de Africa propiamente tal, es decir, Cartago y tierras limítrofes; y por otra, la región del Egipto. Por lo que a *Cartago* se refiere, seguramente recibió el Evangelio directamente de Roma en la segunda mitad del siglo I. Las estrechas relaciones entre Roma y las tres provincias africanas de Mauritania, Numidia y Cartago, nos convencen de que los cristianos de Roma no tardaron en asentarse sólidamente en Africa.

De ello da también testimonio el hecho de que ya en la segunda mitad del siglo II había avanzado tanto el cristianismo, que Tertuliano pudo afirmar que en las ciudades la mayoría de la población era cristiana. Sobre la solidez de su formación nos da una idea la activa participación que tuvieron ya desde entonces sus grandes hombres, como Tertuliano y San Cipriano, en el movimiento cultural del Occidente cristiano.

Mucho mejor informados estamos acerca de los primeros pasos de la *iglesia de Egipto.* Una tradición antigua atribuye la fundación de su iglesia madre, Alejandría, al evangelista San Marcos. Otros, en cambio, suponen que su origen se debe a los neocristianos alejandrinos, convertidos el día de Pentecostés en Jerusalén. De hecho aparece muy pronto esta iglesia en un estado floreciente, y como a la cabeza de las iglesias circunvecinas, a la par con Antioquía y rival eterna de ésta. Así sucedía ya a fines del siglo I y principios del II, pues un documento del emperador Adriano del año 131 habla de la cristiandad de Alejandría, que se supone ya bien conocida. Sin embargo, su especial significación y fama aparece principalmente desde fines del siglo II, con la fundación de la escuela catequética, a la que tanta fama dieron Clemente de Alejandría y Orígenes.

5. **Los cristianos de Palestina.**—En Palestina, punto de partida de todo el desarrollo del cristianismo, pasó éste lamentables tragedias. Desde el martirio de Santiago el Menor, obispo de Jerusalén, el año 62, los judío-cristianos atravesaban un período de ansiedades y violencias. El fanatismo de los fariseos iba en aumento. Los llamados Zelotas continuaron agitando al pueblo con el odio contra los romanos y contra todos los que no se mostraban partidarios incondicionales de la ley. Se esperaba a un Mesías liber-

Le christianisme en Afrique. Origine, développement, extension (Alger-P. 1914); FERRON, J., *Carthage chrét.* en DictHistGéogr (P. 1948); BRISSON, J. P., *Gloire et misère de l'Afrique chrét.* en Bibl. chr. d'Hist. (P. 1949); PICARD, G. CH., *Les religions de l'Afrique Antique* (P. 1954); LESCHI, L., *Etudes d'épigraphie, d'archéologie et d'hist. africaines* (P. 1957); SELIGMAN, C. G., *Races of Africa* 3.ª ed. (L. 1957); MARSCHALL, W., *Karthago und Rom.* Die Stellung der Nordafrikanischen Kirche zum Apostolischen Stuhl (Stuttgart 1971); MATER, J. L., *L'Episcopat de l'Afrique romaine, vandale et byzantine* (R. 1973).

tador del yugo extranjero, y por esto se odiaba igualmente a los romanos y a los cristianos.

Las cosas llegaron a un extremo que, entablada el año 66 aquella lucha desigual entre el Imperio romano, dueño del mundo, y un puñado de exaltados israelitas, hicieron éstos verdaderos excesos de heroísmo; pero al fin, cercados en Jerusalén, después de un asedio de siete meses, que pasa como uno de los más horribles de la Historia, deshechos por luchas intestinas, por el hambre y consunción, fueron sometidos el año 70 por Tito y llevados en buena parte como esclavos de guerra. El templo fue arrasado, y la ciudad completamente destruida. Cumplíase al pie de la letra la profecía de Cristo, cuando anunció que no quedaría piedra sobre piedra.

Entretanto, los cristianos, atentos al aviso del Señor: *Cuando veáis a Jerusalén cercada por un ejército, huid a las montañas* (Lc 21,20), apenas iniciadas las hostilidades, se retiraron en su mayor parte al otro lado del Jordán, a la región de Pella, en la Decápolis. De esta manera, mientras desde allí contemplaban la completa destrucción de su pueblo, se fueron fundiendo poco a poco con los cristianos procedentes del gentilismo, con lo que desapareció la rivalidad primitiva.

Todavía hicieron los judíos un esfuerzo desesperado con el levantamiento de 132-135, en tiempo de Adriano, bajo la dirección de un tal *Barkochba,* que se presentó como Mesías y libertador. Mas los insurrectos fueron sofocados en su sangre, y para prevenir cualquier intento de nueva insurrección, sobre la antigua Jerusalén se construyó una nueva ciudad, Aelia Capitolina, enteramente pagana, y sobre el lugar del Calvario se erigió unta estatua a la diosa Venus, mientras sobre el emplazamiento del templo se levantaba otra de Júpiter.

En esta nueva ciudad fueron introduciéndose poco a poco los cristianos, y no mucho después quedaban sólidamente organizados sobre las ruinas de la antigua capital del pueblo judío.

6. Antioquía y Asia Menor.—Al norte de Palestina estaba situada la importante capital de Siria y de todo el Oriente romano, Antioquía. Ciudad rica, populosa y llena de movimiento, había sido desde el principio una de las bases más sólidas del cristianismo. Eusebio en su *Historia* nos ha transmitido la lista de sus primeros obispos, entre los cuales sobresale San Ignacio, llamado por esto de Antioquía. Como centro vital de todo el Oriente, fue también para el cristianismo un centro de operaciones de primer orden. Hasta la fundación de Constantinopla en tiempo de Constantino, Antioquía fue como la capital cristiana de

Oriente. De allí partieron misioneros que establecieron el cristianismo en Edesa, en donde a fines del siglo II encontramos al príncipe Abgar Bar Manu. Es legendario lo que se refiere sobre la supuesta correspondencia de este príncipe con el mismo Jesús; pero todo esto supone que el cristianismo había penetrado en aquellos territorios.

En el *Asia Menor* seguramente no quedaba ninguna provincia donde no hubiera penetrado el cristianismo. Sólo San Pablo había predicado en muchas ciudades, sobre todo en Efeso; San Pedro dirigió su primera carta a diversas ciudades del Asia Menor. Efeso fue la base de operaciones de San Juan, quien cerró el ciclo apostólico. Desde aquí evangelizó este incansable apóstol diversas ciudades y regiones del Asia proconsular.

Respecto de *Bitinia* y *Ponto,* las dos provincias del norte, nos comunica Plinio el Joven el año 112 datos preciosos. Afirma claramente que la fe de Cristo tenía mucho arraigo entre las gentes sencillas, hasta el punto, que los templos de los dioses se veían abandonados y los sacrificios eran suprimidos. Nicomedia y Amatris, Capadocia, Galacia y Paflagonia y otras iglesias aparecen a mediados del siglo II plenamente constituidas. Por otro lado, observamos una intensa vida cristiana en las regiones occidentales del Asia Menor. Son significativas las cartas de San Ignacio a las iglesias de Efeso, Magnesia, Tralles, Filadelfia, Esmirna. En el siglo III se calculaba que, en toda el Asia Menor, al menos la mitad de la población era cristiana.

7. **Islas de Chipre y Creta.**—La proximidad de las islas de Chipre y Creta a los territorios misionados por San Pablo en el Asia Menor y península Helénica, atrajo, como era natural, a los misioneros apostólicos. Por esto, no sólo el mismo Pablo, sino poco después Bernabé y Marcos, trabajaron en la evangelización de Chipre, que desde entonces quedó constituida en un fuerte núcleo de cristianismo. Por lo que a Creta se refiere, se supone fundadamente que Pablo, después de su primera cautividad y de su viaje a España, trabajó en esta isla, importante foco de cultura helénica, donde dejó como obispo a su discípulo Tito. Más tarde, el obispo Dionisio de Corinto escribió algunas cartas a los prelados de Cortina y de Knossos, poblaciones cretenses, y en general se tienen bastantes noticias del desarrollo ulterior de esta cristiandad.

8. **En la península Helénica.**—En la península Helénica desarrolló el apóstol Pablo su actividad en diversas ocasiones y con particular intensidad. Los cuatro países que comprendia, Tracia, Macedonia, Acaya y Epiro, recibieron la visita de este gran Apóstol y vieron crecer luego el número

de sus cristiandades. Fueron especialmente célebres y experimentaron un desarrollo creciente las comunidades cristianas de Tesalónica, Atenas y, sobre todo, Corinto. A esta ciudad dirigió a fines del siglo I el papa Clemente una carta que indica el estado floreciente de esta iglesia. Poco después, su obispo Dionisio hace un viaje a Roma y nos deja multitud de cartas, que dan una idea de la actividad del cristianismo oriental. La dirección de la cristiandad de Macedonia la mantuvo Tesalónica. El emperador Antonino Pío dirigió a los magistrados de esta ciudad un escrito en favor de los cristianos, que supone un predominio notable del cristianismo.

9. Fuera del Imperio romano [90].—Con la vida exuberante que poseía el cristianismo, no es de maravillar que aun los inmensos límites del Imperio romano parecieran estrechos, y así la misma Providencia se encargara de abrirle caminos inesperados para saltar sus barreras y abrirse nuevos horizontes en los países bárbaros. Sin embargo, todo lo que a esto se refiere en el período apostólico está envuelto en las tinieblas del misterio, y solamente sabemos algo de las leyendas o tradiciones más o menos fundadas de la antigüedad.

Lo único que puede decirse con certeza es lo que refiere el libro de los Hechos (Act 2,9): que el día de Pentecostés se convirtieron con el sermón de Pedro *partos, medos, elamitas y habitantes de Mesopotamia*. Eran núcleos de los judíos que habían acudido a adorar a Dios en el templo de Jerusalén, y, habiendo recibido la luz que irradiaba el Mesías Jesucristo, volvieron ya cristianos a sus respectivas patrias. Por tanto, no es aventurado suponer que establecieron en ellas sendos núcleos de cristiandad, que se fueron luego desarrollando lentamente.

Fuera de esto, las tradiciones referentes a los apóstoles y a su predicación en Persia y otros territorios fuera del Imperio no tienen muy sólido fundamento histórico. Respecto de las tradiciones de la India, hemos indicado en otro lugar los argumentos en que se apoyan. Más tarde, Dionisio de Alejandría atestigua que a mediados del siglo III existían en Mesopotamia comunidades cristianas. Contra ellas se ensañó la persecución del rey Sapor.

De todo lo dicho se deduce que el cristianismo se había extendido en grandes proporciones. Poco después del año 100, al cumplirse un siglo escaso de su establecimiento, sus cristiandades abarcaban todos los territorios que rodean al Me-

[90] Aparte las historias generales, véanse las historias de las misiones de SCHMIDLIN y MONTALBÁN. En particular pueden verse: LE QUIEN, *Oriens christianus* 3 vols. (P. 1740); LABOURET, J., *Le christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie sassanide* (P. 1904).

diterráneo y se encontraban en todas partes donde se hallaban las fuerzas del Imperio. Más aún, atravesando decidido las fronteras del Imperio romano, se asomaba al mundo exterior e iniciaba su actividad entre los elementos bárbaros, donde tan fecundo debía ser en lo venidero su trabajo.

III. Causas de la rápida propagación del cristianismo [91]

Llegados a este punto, ocurre preguntar: ¿cuál fue la causa o qué motivos pueden explicar de algún modo este éxito extraordinario del cristianismo? Lo cual tiene mucha más fuerza si se considera, por un lado, la persecución y oposición sangrienta que se desencadenó contra los primeros cristianos y parecía conjurada en su aniquilamiento, y por otro, que el cristianismo no se presentaba, como posteriormente el Islam, con la fuerza de las armas ni el prestigio de grandes personalidades. Para explicar un fenómeno tan sorprendente, podemos indicar algunas causas que de hecho influyeron.

En primer lugar conviene tener presentes las causas generales que favorecían la propagación del cristianismo, y que, como se dijo en la introducción, eran como preparación para él. Sobre todo influían eficazmente: la unificación del Imperio, por las facilidades que daba para la comunicación la lengua llamada *koiné*, que ponía en manos de los misioneros cristianos un instrumento con el cual podían entenderse en todas partes; la tendencia monoteística que latía en germen en los ritos y religiones orientales y fue notablemente favorecida por la propaganda judía, y, finalmente, aquella expectación general que existía de un cambio de cosas, de que se hacen eco diversos documentos de la época.

Pero, además, existían multitud de causas especiales, intrínsecas al cristianismo. Ante todo, *la fuerza misma de la verdad* contenida en el cristianismo. Efectivamente, éste se presentaba como revelación divina, con fuerza avasalladora, frente a los mitos y fábulas absurdas del paganismo. La elevación y belleza de las soluciones que presentaba a las grandes cuestiones que agitaban a la humanidad, comunicaban al cristianismo un atractivo especial. De hecho nos consta que esto fue lo que atrajo a algunos hombres bien

[91] Pueden consultarse las obras indicadas en la introducción, al tratar de la preparación del mundo pagano, y en general todas las que tratan de los elementos que aprovechó el cristianismo en las religiones paganas. Véanse, además, de un modo particular: EHRHARD, E., *Die Kirche der Märtyrer* p.8s; POULET, J., *Histoire du christianisme* 1 62; BATIFFOL, P., *L'Eglise naissante* p.172s. Pueden consultarse también: LECLERCQ, H., *Comment le christianisme fut envisagé dans l'Empire romain* en RevBén (1901) 141-176; SDRALEK, M., *Über die Ursachen, welche den Sieg des Christentums im röm. Reich erklären* (1906); PIEPER, K., *Urkirche und Staat* (1935).

dispuestos, como San Justino, quien había buscado la verdad en la filosofía y religión pagana y no la había encontrado.

Como segunda causa podemos añadir *la elevada moralidad de los cristianos*, su excelente conducta privada y pública y, sobre todo, aquella cualidad, tan desusada entre los gentiles, del amor entrañable a los demás, que impulsaba a sacrificarse por ellos. Hasta Juliano el Apóstata opinaba que el cristianismo debía su crecimiento al ejemplo insigne de sus obras de caridad.

Además, ofrecían especial atractivo *una serie de principios morales* y doctrinales propios del cristianismo. Tales eran: el reconocimiento de la dignidad humana, particularmente el respeto y elevación del pobre y aun del esclavo, de la mujer y de todos los débiles y oprimidos por la moral pagana; su carácter superior a todos los particularismos; la doctrina moral sobre el perdón de los pecados y otras parecidas.

A esto se añadía, como auxiliar de primer orden, la intervención de la Providencia por medio de *carismas y milagros de diversas clases*, que tanta impresión hacen en el hombre.

En último término, no hay que omitir *la fuerza irresistible del ejemplo heroico de los mártires* y su valentía en la confesión de la fe. San Justino atestigua de sí mismo que este ejemplo fue lo que más le movió.

CAPITULO IX

Persecuciones por parte del Estado romano. Ideas generales [92]

El cristianismo alcanzó rápidamente, como se ha visto, una extensión y consistencia que lo acreditan de religión sobrenatural y divina. Mas por eso mismo chocó con un sinnúmero de enemigos, que se conjuraron contra él, y precisamente en la lucha y en la victoria sobre todos estos enemigos demostró la fuerza superior que le asistía.

[92] Como obras fundamentales, véanse: EHRHARD, o.c., 117s; ALLARD, P., *Dix leçons sur le martyre données à l'Institut catholique de Paris* 5.ª ed (P. 1913), ed. española con el título *El martirio* (B. 1944). Véase asimismo: RUIZ, S., *La era sangrienta de las persecuciones* en BiblPax 3 (M. 1935); MINGUIJÓN, S., *Los apologistas del siglo II* (M. 1936); SABA, A., *Martirio e trionfo del cristianesimo* (Milán 1942); DIEU, L., *La persécution au II s. Une loi fantôme* en RevEccl 38 (1942) 5s; ZAMEZA, J., *La Roma pagana y el cristianismo* (M. 1943); *Actas selectas de mártires* II (M. 1934); GALLINA, C., *Los mártires de los primeros siglos* trad. del italiano por I. NÚÑEZ (B. 1945); HERTLING, L., *Die Zahl der Märtyrer bis 313* en Greg 25 (1944) 103s; PÉREZ DE URBEL, J., *Los mártires de la Iglesia (La epopeya y sus héroes)* (B. 1956); MOREAU, J., *La persécution du christianisme dans l'Empire romain* (P. 1956); GRÉGOIRE, H., *Les persécutions dans l'empire romain* (Bruselas 1951); STAUFFER, E., *Christus und die Caesaren* 2.ª ed. (Hamburgo 1952); HAMMAN, A., *La geste du sang* (P. 1953); VOGT, J., *Christenverfolgnngen:* ReallexAntChr 2 1159-1208 (1954); MOREAU, J., *Die Christenverfolgung im Römischen Reich* (Berlín 1961).

Estos enemigos fueron tres: el Estado romano, que levantó una serie de sangrientas persecuciones, célebres en la Historia; los polemistas paganos, que con sus escritos fustigaban a la Iglesia, la cual tuvo que defenderse por medio de los apologetas: es la llamada lucha literaria; en tercer lugar, los herejes, que, procediendo del seno mismo de la Iglesia, le hicieron una guerra más intensa y peligrosa.

I. Causas de las persecuciones [93]

La primera cuestión que se presenta, es sobre las causas propiamente tales de las persecuciones romanas; en otras palabras, se trata de explicar cómo se llegó a las persecuciones. Esta cuestión aparece con toda su crudeza, si tenemos presente que antes del cristianismo reinó en el Imperio romano completa paz religiosa. Esto formaba parte esencial de la política del pueblo romano. A los pueblos vencidos e incorporados al Imperio se les dejaba en completa libertad para venerar a sus dioses respectivos. Así es como los judíos pudieron conservar el culto a Yahvé en todas las poblaciones donde residían. Nadie se metía con ellos por cuestiones religiosas. Después de la sumisión de Egipto, Siria y demás pueblos orientales, en el cielo del Imperio romano alternaban en alegre armonía las más opuestas divinidades. ¿Qué sucedió, pues, para que el Estado romano persiguiera a los cristianos?

1. **Naturaleza del cristianismo. Odio contra los cristianos.**—La naturaleza misma del cristianismo trajo consigo este cambio radical. Si los cristianos se hubieran contentado, como los demás pueblos, con vivir tranquilamente practicando su religión y dejando a los otros practicar la suya, seguramente no hubiera sucedido nada. Mas, por principio, rechazaban los dioses y todo el culto romano, abominaban de las demás divinidades, sostenían que su religión era la única verdadera, eran exclusivistas en extremo. Más aún: se dedicaban al más activo proselitismo, que ponía en efervescencia a los más fanáticos defensores de la antigua mitología.

Este modo de pensar y obrar fue llegando a conocimiento de muchos y penetrando poco a poco en las masas, con lo cual se formó bien pronto un ambiente particular contra

[93] Véanse, ante todo, Ehrhard y Allard, citados en la nota anterior. Además, pueden consultarse: Weiss, J. O., *Christenverfolgungen. Geschichte ihrer Ursachen im Römerreich* (1899) en VeroffKirchengeschSemMünchen n.2; Leclercq, H., artíc. *Accusations contre les chrétiens* en DictArch I 265-307; Bouché, A.-Leclercq, *L'intolérance religieuse et la politique* (P. 1911); Manaresi, A., *L'impero romano e il cristianesimo* (Turín 1914); Homo, L., *Les empéreurs romains et le christianisme* (P. 1931); Giet, S., *Le témoignage de Clément de Rome. La cause des persécutions* en RechScRelUnivStr 29 (1955) 333s.

los cristianos. Este estado de repudio y abierta antipatía fue en aumento constantemente, por lo cual se llegó a presentar a los cristianos como ateos, es decir, hombres que no adoraban a los dioses del Estado ni les reconocían derecho de existencia. De ahí se derivaban otras acusaciones y calumnias, como la de ser hombres sin conciencia, enemigos del género humano, capaces de todos los crímenes. Si no tenían el freno del culto de los dioses, eran capaces de los más terribles crímenes. Tal era la mentalidad romana.

Las pruebas de este ambiente anticristiano son abundantes. Tácito, escritor pagano, no sólo designa al cristianismo como una «superstición funesta que iba cundiendo en Roma, adonde confluye todo lo perverso y vergonzoso», sino que caracteriza a los cristianos como convencidos de odio contra el género humano, de ir contra el resto de los hombres. Los apologetas cristianos, por su parte, confirman estas ideas existentes, pues debieron constantemente defenderse contra las más atroces calumnias. Tertuliano, el más fogoso y erudito de todos, en un pasaje de su *Apología* se ve obligado a probar que los cristianos tienen la misma naturaleza que los demás hombres. Hasta este punto había llegado el prejuicio anticristiano.

De este ambiente contra los cristianos, que se traslucía en un odio creciente contra ellos, brotaron los primeros chispazos. Era leña bien preparada para que con el más fútil pretexto se produjera el incendio de la persecución.

2. **Actividad de los judíos. Razón de Estado.**—A esta primera causa, que fue siempre la básica y principal, juntóse en estos primeros tiempos el odio y agitación de los judíos contra el cristianismo. Los judíos fueron los elementos más activos en fomentar el ambiente de odio contra los cristianos, a quienes consideraban como suplantadores de la ley mosaica. Además, influía en ellos otra consideración. Al advertir el ambiente anticristiano que iba en aumento, y sabiendo que muchos los confundían a ellos con los cristianos, tuvieron especial interés por separar su causa de la suya. Por esto trataban de azuzar al pueblo romano contra los cristianos.

Esta actividad de los judíos debió de ejercer considerable influencia, pues nos consta que ya en tiempo de Nerón gozaban de gran ascendiente en Roma, y es bien sabido que, con ocasión del martirio de San Pedro y San Pablo, algunos insinuaron la idea de que habían muerto por celos de los judíos. Existiendo, pues, este ambiente, azuzado por el odio de los judíos, se concibe fácilmente la persecución de Nerón. Como capaces de toda clase de crímenes, fue fácil señalar a los cristianos como causantes del incendio de Roma. Al pueblo no le costó mucho creerlo.

A estas dos causas indicadas se añadió más tarde otra: la razón de Estado o el considerarlos como un verdadero peligro para el Imperio e incompatibles con él. Así sucedió claramente desde Decio en adelante. Aunque nunca dejó de influir la primera causa, sin embargo, en las últimas persecuciones se insistía sobre todo en el peligro contra el Estado por parte de los cristianos.

II. BASE JURÍDICA DE LAS PERSECUCIONES [94]

Hay una cuestión ulterior más importante todavía. ¿Por virtud de qué ley perseguía el Estado romano a los cristianos? En otras palabras: ¿cómo se basaba jurídicamente la persecución? Para entender este problema es necesario hacer algunas observaciones.

1. Problema sobre la base jurídica de las persecuciones.—Siendo el Estado romano eminentemente jurídico, es evidente que no podía tomar, y de hecho no tomó, aquella actitud de persecución directa contra el cristianismo sin una base jurídica, es decir, sin tener una ley a que atenerse, o bien creándola, si no la poseía. En absoluto, se podría concebir que un monstruo como Nerón, sin invocar ley ninguna, se lanzara a perseguir a los cristianos, movido únicamente del arrebato popular. Pero no puede decirse lo mismo de hombres tan ponderados como Trajano y Marco Aurelio. Por esto, como de hecho estos emperadores continuaron sustancialmente la persecución, conviene indagar la base jurídica en que se apoyaban.

Por otra parte, es un hecho también que las leyes existentes no daban armas suficientes, pues nunca el Estado

[94] Pueden verse en primer lugar: EHRHARD, o.c., 8s; ALLARD, *El martirio*. Además: LE BLANT, E., *Sur les bases juridiques des poursuites dirigées contre les martyres. Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.* (P. 1866) pp.358-77; ID., *Les sentences rendues contre les martyres* en Mélanges J. B. de Rossi (P. 1892) pp.29-40; MOMMSEN, T., *Der Religionsfrevel nach römischem Recht* en HistPolBl (1901) 237s, 317s; ID., *Die jurid. Basis der Christenverfolg. im röm. Reiche* en ThPrQschr (1902) 585s; GUÉRIN, L., *Etude sur le fondament juridique des persécutions... contre les chrétiens...* en Rev. Hist. de Droit Franc. et Etr. (1895) 601s, 713s; ALLARD, P., *La situation légale des chrétiens pendant les deux siècles* en Rev QHist 59 (1896) 5-43 106 117; LINSENMEYER, *Le délit du christianisme dans les deux premiers siècles* en RevQHist 74 (1903) 28-54; SILD, O., *Das Christliche Martyrium in Berücksichtigung der rechtlichen Grundlage der Christenverfolgung* (1920); LECLERCQ, H., artic. *Droit persécuteur* en DictArch; CALLEWAERT, C., *Les premiers chrétiens furent ils persecutés par édits généraux ou par mesures de police?* en RevHistEccl 2 (1901) 775s; 3 (1902) 5s 324s; ID., *Le délit du Christianisme...* en RevQHist 74 (1903) 28s; ID., *Les premiers chrétiens et l'accusation de lèse-majesté*: ib. 76 (1904) 5s; ID., *La méthode dans la recherche de la base juridique des perséc.* en RevHistEccl 12 (1911) 5s, 633s; SHERWIN-WHITE, A. N., *The early persecutions and Roman law* en ThStud (1952) N. S. III 199s; MONACHINO, V., *Il fondamento giuridico delle persecuzioni nei primi due secoli* en ScuolaCat 81 (1953) 3s; KOESTERMANN, E., *Die Mateslätsprozesse unter Tiberius* en Historia 4 (1955) 72s; CÉZARD, L., *Histoire juridique des persécutions contre les chrétiens, de Néron... (64 202)*: Stud. Jurid., 15 (R. 1967).

romano se había hallado frente a una religión tan exclusivista como el cristianismo. Es decir, no existía ninguna ley que condenara ninguna religión determinada. Así, pues, debían los emperadores romanos crear un estado de derecho, que permitiera proceder jurídicamente contra los cristianos. A partir de la persecución de Decio, el año 250, ya no existe problema, pues él y sus sucesores en la persecución publicaron numerosos edictos-leyes, que formaban desde entonces la base jurídica de la persecución. Mas de los siglos I y II no poseemos edicto ninguno semejante; por lo cual nos vemos obligados a buscar otros documentos equivalentes.

Por lo demás, esta cuestión es enteramente moderna. Hasta el último tercio del siglo XIX nadie había planteado el problema sobre estas bases. Se habían estudiado las persecuciones en su desarrollo y en sus causas, y no se había dado ningún paso ulterior. Solamente desde hace unos setenta años se comenzó a discutir, y se sigue discutiendo, sobre la base jurídica de las persecuciones romanas. Las soluciones que se han presentado son muy diversas. Sin embargo, todas parten de la misma base: dada la naturaleza jurídica del Estado romano, no se concibe siguiera sistemáticamente una persecución sin poseer una ley o leyes que le sirvieran de fundamento jurídico.

2. **Primera solución: se aplicaban leyes antiguas.**—Una opinión, que defendió sobre todo el eminente investigador Le Blant, y a la que se inclinan algunos en nuestros días, consiste sencillamente en sostener que se aplicaban contra los cristianos algunas leyes penales ya existentes.

Estas leyes eran: *contra la magia,* pues teniendo presentes los prejuicios populares contra los cristianos, se suponía que cometían toda clase de sortilegios. La ley ordenaba que los reos de este crimen fueran arrojados a las bestias, clavados en una cruz, quemados vivos. Otras veces dicen que se aplicaba la *ley contra el sacrilegio,* en el cual incurrían los que se desligaban de todo culto religioso negándose a ofrecer víctimas a los dioses. El castigo marcado por la ley era arrojarlos a las bestias, quemarlos vivos o suspenderlos en la horca.

La tercera ley penal que, según los defensores de esta opinión, se invocaba para proceder contra los cristianos, era la de alta traición, la célebre *ley de lesa majestad* contra la patria. Bajo ella caían los sorprendidos en conventículos nocturnos, las faltas personales contra el emperador, en particular la negación del culto al emperador, considerado como símbolo del Estado.

El castigo correspondiente era proporcionado a la suma gravedad del crimen: la gente plebeya debía ser arrojada a las bestias o quemada viva; los nobles debían ser decapi-

tados. Por las dificultades procedentes de los documentos que se nos han conservado, Naumann y Schürer, los más decididos defensores de esta solución, la han circunscrito a la ley de lesa majestad, y así suponen que, al negarse los cristianos a participar en el culto al emperador, eran castigados como reos de lesa majestad, como traidores a la patria.

No hay duda que esta explicación tiene buena apariencia y algún fundamento en la realidad. Pero toda la dificultad estriba en que no se ve que en los procesos contra los cristianos durante los dos primeros siglos se les acusara explícitamente de este crimen. Sólo en el siglo III los magistrados inician generalmente el proceso ordenando sacrificar al numen imperial. En los dos primeros siglos, ningún texto puede presentarse en que se reconozca esto como el motivo jurídico de la persecución. Y si esto sucede respecto de la ley de lesa majestad, mucho más por lo que se refiere a las de magia y sacrilegio. Es cierto que a los cristianos se los inculpaba de estas cosas y que el odio popular les echaba en cara innumerables calumnias que encerraban excesos de esta clase. Pero no aparecen nunca estas inculpaciones como base jurídica en los procesos.

3. **Segunda solución: el poder de represión.**—Mommsen, el celebrado historiador del derecho romano, presentó una segunda solución al problema sobre la base jurídica de las primeras persecuciones. Supone en primer lugar, según el testimonio de Tertuliano, que algunas veces se echaba en cara a los cristianos el crimen de lesa majestad. En estos casos no tiene dificultad en admitir que se aplicara esta ley penal.

Pero en la mayor parte de los casos la base jurídica era otra muy diferente. Es el llamado *ius coërcitionis*, derecho de represión, o poderes extraordinarios de policía que poseían los magistrados romanos. En efecto, éstos disponían de un poder absoluto de vida y muerte en los casos en que se juzgara que existía un verdadero peligro para el orden público. Pues bien, dado el ambiente formado contra el cristianismo, supone Mommsen que los gobernadores romanos llegaban a las veces a calificar a los cristianos como peligrosos por sus crímenes y libertades antinacionales, y así hacían uso de estos poderes extraordinarios de policía. Por tanto, la base jurídica no serían las leyes penales existentes, sino los poderes extraordinarios de represión reservados para los casos de especial peligro: el *ius o potestas coërcitionis*.

Pero la mayor dificultad contra esta teoría estriba en que no se explica con ella por qué a las veces los gobernadores, como Plinio el Joven, acudían a consultar sobre las normas que debían seguir frente a los cristianos. Porque, si tenían poderes absolutos y en su virtud procedían contra los cris-

tianos, ¿por qué acudían al emperador? Hay más. Plinio en su consulta a Roma habla expresamente de procesos contra los cristianos en virtud de un veradero procedimiento criminal, que no castiga sino después de comprobar la infracción de una ley. Pero lo que mejor prueba la poca consistencia de esta opinión es que, generalmente, los magistrados romanos ponían a los cristianos en la alternativa de apostatar, y entonces eran absueltos, o de perseverar en la confesión de su fe, y entonces eran castigados. Si en realidad se procedía contra ellos por creerlos criminales y peligrosos para el orden público, no se concibe que con sola su apostasía fueran absueltos.

4. **Tercera solución: una ley especial contra los cristianos.**—Así, pues, por eliminación de las dos primeras soluciones y por una serie de argumentos positivos, parece más conforme con los datos históricos que poseemos el admitir que se formó una ley especial contra el cristianismo. De esta ley fue autor el mismo Nerón. Es lo que Tertuliano denominó *Institutum Neronianum*. Según esta opinión, defendida por autores de tanta nota como Callewaert, Ehrhard y Kirsch, y muy comúnmente en nuestros días, los cristianos eran perseguidos porque, movidos los emperadores por aquel ambiente hostil a los cristianos y por otros motivos, habían llegado a formular contra ellos una prohibición absoluta. El tenor de esta prohibición no nos consta, pero debía de reducirse a esto: *el cristianismo queda prohibido*. Por tanto, el solo hecho de ser cristiano, el nombre de cristiano era castigado por esta ley.

La prueba más convincente de la verdad de esta explicación la proporciona el rescripto de Trajano de principios del siglo II. El gobernador Plinio se encontraba frente a un gran número de cristianos en Bitinia[95]. Como se le presentaran acusaciones y denuncias contra ellos, pregunta al emperador lo que debe hacer. La respuesta de Trajano supone claramente una ley contra los cristianos y deja bien marcada la norma que debe seguirse contra ellos. No se los debe ir a buscar. Si al ser acusados reniegan de sus ideas, se los debe absolver. Mas los que persisten en su confesión serán castigados, se entiende con la pena capital. Aparece, pues, con toda evidencia que el ser cristiano era cosa prohibida, pues sólo el hecho de perseverar en la confesión era castigado.

[95] Véase: GUILLERMIN, A. M., *Pline le Jeune. Lettres* 2 vols. (P. 1928). El texto de Plinio puede verse en KIRSCH, *Enchir.* n.28s (Epit. liber. 10,96). He aquí la respuesta de Trajano: «Actum quem debuisti, mi Secunde, in excutiendis causis eorum, qui christiani ad te delati fuerant, secutus es. Neque enim in universum aliquid, *quod quasi certam formam habeat, constitui potest. Conquirendi non sunt;* si deferantur et arguantur, puniendi sunt, ita tamen, ut, qui negaverit se Christianum esse idque re ipsa manifestum fecerit, id est, supplicando dis nostris, quamvis suspectus in praeteritum, veniam ex paenitentia impetret. Sine auctore vero propositi libelli in nullo crimine locum habere debent.»

En este sentido argumenta Tertuliano en su *Apología*, precisamente contra el rescripto de Trajano: «Somos atormentados al confesar nuestra fe, somos castigados si perseveramos. Porque se combate por el nombre de cristiano». Por esto acomete al rescripto de Trajano con aquellas ardientes invectivas: «¡Oh sentencia necesariamente confusa! Niega que se haga indagación, por juzgarlos inocentes, y manda que se los castigue como culpables... Si condenas, ¿por qué no los buscas? Si no quieres buscarlos, ¿por qué no los absuelves?» [96]

Otra prueba clarísima en favor de esta tercera opinión son los mismos procesos o actas de mártires. Tal como aparece en las actas más genuinas, se acusa a los cristianos únicamente de serlo, y la sentencia que se da contra ellos es únicamente por ser cristianos. Esto no quiere decir que algunas veces no aparezca la acusación de lesa patria y otras calumnias lanzadas contra los cristianos. Pero, al tratar de fundamentar la sentencia sobre una base jurídica, no se trae ninguna ley penal ya existente, sino simplemente la razón de ser cristianos.

CAPITULO X

Primeras persecuciones contra los cristianos [97]

Para comprender la significación verdadera de la lucha entablada entre el cristianismo incipiente y el inmenso poder del Imperio romano, es necesario descender a la arena con los mártires, acompañarlos en su heroísmo y seguirlos al fin en el triunfo que aureola su frente después de la batalla.

Notemos, ante todo, la costumbre tradicional de señalar diez persecuciones en este primer período de la Iglesia. El primero en señalar este número fue San Agustín, siguiendo en ello el simbolismo de las diez plagas de Egipto. Mas debe-

[96] *Apologet.* c.2 28-29. Véase el texto en K. 173. Las expresiones más significativas son las siguientes: «Quid de tabella recitatis illud *Christianum*? Cur non et homicidam, si homicida christianus? Cur non et incestum vel quodcumque aliud nos esse creditis...? Ideo torquemur confitentes et punimur perseverantes..., quia nominis praelium est.» Por eso la emprende contra el rescripto de Trajano con aquellas conocidas frases: «Oh sententiam necessitate confusam! Negat *inquirendos ut innocentes*, et mandat puniendos ut nocentes... Quid temetipsum censura circumvenis? Si damnas, cur non et inquiris? Si non inquiris, cur non et absolvis?»

[97] Entre las obras generales, véase en particular: EHRHARD, o.c., 16s. Pueden verse además: AUBÉ, *Histoire des persécutions de l'Eglise jusqu'à la fin des Antonins* 2 vols. (P. 1875-78); KNELLER, K., *Charakter der drei ersten Christenverfolgungen* en St. aus Mar. La. (1887) I 35s, 306s, 407s; ALLARD, P., *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles* 3.ª ed. 2 vols. (P. 1903-5); ID., *La situation légale des chrétiens pendant les deux premiers siècles* en RevQHist 59 (1896) 5-45; MANARESI, *L'Impero romano e il cristianesimo nei primi tre secoli*: 1 Da Nerone a Commodo (R. 1909); CAUFIELD, L. H., *The early persecutions of the christians* 138 (N.Y. 1913); HOMO, L., *Les empereurs romains et*

mos añadir, desde el punto de vista histórico, que algunos de los emperadores incluidos entre los perseguidores (como Trajano y Marco Aurelio) no merecen este padrón de ignominia, y, en cambio, otros que lo merecen mucho más no son considerados como perseguidores. Es, pues, muy arbitrario el número de diez persecuciones y la designación de los diez perseguidores.

Pueden distinguirse como tres períodos de persecución, en que ésta toma caracteres diferentes. El primero es simplemente el principio y primera sistematización de las persecuciones, que es lo que trataremos en este capítulo. El segundo comprende las persecuciones individuales y esporádicas. El tercero, las grandes persecuciones de carácter universal, que tenían por objeto exterminar el cristianismo.

I. Primera persecución: Nerón (54-68) [98]

Prescindiendo de los primeros conatos de persecución local en Palestina y de la expulsión de los judíos de Roma entre los años 48-49, de que hacen mención Suetonio y Dión Casio, y en la que tuvieron que sufrir algunos cristianos, el principio de la persecución violenta del cristianismo tuvo lugar durante el reinado de Nerón. Por esto, Nerón es designado por Eusebio como primer perseguidor, y Tertuliano le atribuye el primer decreto de proscripción contra el cristianismo.

1. Incendio de Roma.—La ocasión de esta persecución la describe el historiador pagano Tácito. Fue el incendio de Roma, iniciado el 18 de julio del 64, que duró seis días enteros, y de los catorce distritos de la ciudad redujo tres a pavesas, dejando siete medio destruidos por el fuego. La miseria y la desesperación que se apoderó del pueblo fue inmensa. Inmediatamente circularon voces de que el causante de todo era el mismo emperador. Conforme a estas voces populares,

le christianisme (P. 1931); Ruiz, S., *La era sangrienta de las persecuciones* (M. 1935); Gallina, C., *Los mártires de los primeros siglos*, trad. del italiano por J. Núñez (B. 1945); Homo, L., *Vespasien, l'empereur du bon sens* 69-79 (P. 1949); Griffe, E., *Les persécutions contre les chrétiens aux I et II siècles* (P. 1967); Frend, W. H. C., *Martyrdom and persecution in the early Church*: Anchorbooks A, 547 (Garden City 1967); Freudenberger, R., *Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christien im 2. Jahrhundert*: Beitr. zur Papyrusforsch, 52 (Munich 1967); Wermington, B. H., *Nero: Reality and legend* (L. 1969); Pichon, J. Ch., *Néron et le Mystère des origines chrét.*: Les ombres del'histoire (P. 1971).

[98] Además de las obras generales ya citadas, véanse en particular acerca de la persecución de Nerón y sus causas: Boissier, G., *L'incendie de Rome et la première persécution chrét.* en JournSav (1902) p.558s; Profumo, Att., *Le fonti ed i tempi dello incendio neroniano* (R. 1905); Callewaert, en RevHistEccl 4 (1903) 476s; 8 (1907) 749s; Borleffs, J. W. Ph., *Institutum Neronianum* en VigChrist 6 (1952) 129s; Walter, G., *Néron* (P. 1955); Francero, C. M., *The life and times of Nero* (N.Y. 1956); Roux, G., *Néron*: Les grands ètudes historiques (P. 1962); G. Charles-Picard, *Auguste et Néron. Le secret de l'Empire* (P. 1962).

lo pudo hacer Nerón, ya con el objeto de destruir la ciudad antigua, haciendo surgir una nueva en la que sobresaliera su *domus aurea;* ya con el deleite insano de contemplar el espectáculo grandioso de la gran urbe en llamas. Llegó a correr la voz de que se había visto a Nerón vestido de rapsoda y contemplando desde un punto prominente el gran espectáculo de la ciudad presa del incendio.

Mas como la furia popular fuera en aumento y la misma vida del emperador estuviera en peligro, se acudió al recurso de señalar a los cristianos como autores de la catástrofe. Es el sistema clásico de apartar la atención del verdadero culpable, señalando una víctima inocente. Pero en todo caso debe rechazarse como falta de todo fundamento histórico la suposición de algunos historiadores de nuestros días, que han pretendido defender a Nerón, culpando a los cristianos como causantes del incendio de Roma. De hecho, como eran ya tantas las calumnias que corrían entre el pueblo contra los cristianos, a quienes se suponía capaces de las mayores trocidades, fue relativamente fácil hacer creer al pueblo este crimen.

2. **Heroísmo cristiano.**—Así, pues, inmediatamente se comenzó a prender a los cristianos y a castigarlos con rigor, como supuestos autores del incendio, o, como dice Tácito, como reos de odio del género humano. El odio contra ellos aumentó sobremanera. Teniendo presente el carácter cruel y egoísta de Nerón y el interés por acallar a las turbas, se comprenden los extremos de crueldad empleados en esta persecución, tal como los describe Tácito. Muchos cristianos fueron cosidos dentro de la piel de fieras salvajes y luego descuartizados por perros rabiosos; otros, embadurnados de pez y pegándoles fuego sobre altos postes, sirvieron de luminarias en los jardines neronianos; otros, finalmente, fueron arrojados al Tíber y martirizados con crueldad hasta verlos desaparecer [99].

Con todo, dice Tácito una cosa que podría desorientar. Afirma que los primeros que fueron apresados confesaron sus crímenes y luego con su testimonio fueron convictos los otros. Tal vez se trataba aquí de anzuelos o echadizos que se prestaron a hacer este juego, declarándose cristianos y reos del incendio, con lo cual tenían un arma para atacar

[99] Véase el texto de la narración de Tácito (*Annales* 15,44): «Ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis affecit, quos per flagitia invisos vulgus christianos appellabat. Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat; repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursum erumpebat, non modo per Iudaeam, originem eius mali, sed per urbem etiam, quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque. Igitur primum correpti qui fatebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt. Et pereuntibus addita ludibria, ut ferarum tergis contecti laniatu canum interirent, multi crucibus affixi aut flamma usti, aliique, ubi defecisset dies, in usum nocturni luminis urerentur.»

a los verdaderos cristianos; o simplemente de cristianos débiles que cedieron a la tortura e hicieron alguna indicación; mas las personas sensatas quedaron con la persuasión de que el verdadero culpable era Nerón. Por esto, los mismos adversarios del cristianismo que luego lo atacaron con toda clase de escritos, nunca le atribuyeron el incendio de Roma. El mismo Tácito termina su relato diciendo que finalmente se comenzó a castigar a los cristianos «no tanto por el crimen de incendio como por el odio al género humano». Con esto queda bien clara la verdadera causa de la persecución. Lo del incendio fue un mero pretexto. Con esto se avivó el odio latente contra los cristianos, y el resultado fue la persecución. Así, pues, a los cristianos se les persiguió precisamente por serlo; porque profesaban aquella doctrina que se consideraba como abominación.

El modo como Nerón dio la ley contra el cristianismo se puede concebir de dos maneras: o bien, ya desde un principio, apoyándose en el pretexto del incendio, publicó un edicto contra ellos, o bien se inició la persecución en una forma desordenada y como a impulso de la ira popular; pero luego, al exacerbarse más y más el odio contra los cristianos, se fue formando en todas partes la opinión jurídica de que estaba prohibido el ser cristiano, a lo que pudo juntarse la prohibición expresa de Nerón.

3. **Víctimas y extensión de la persecución.**—Con esta primera persecución tiñóse de rojo la túnica inmaculada de la naciente Iglesia. Las víctimas fueron en realidad numerosas. Así se deduce del modo de hablar de Tácito, y lo afirma expresamente Clemente Romano en su carta a los corintios, pues ambos hablan de «multitudo ingens», gran muchedumbre.

Las víctimas más insignes fueron: los príncipes de los apóstoles, *San Pedro* y *San Pablo*, el primero, crucificado cabeza abajo junto al circo de Nerón, y el segundo, decapitado en la Vía Ostiense [100].

La extensión que llegó a alcanzar la persecución no puede determinarse. Existen algunas actas de mártires que hablan de varios grupos en diversas ciudades de Italia; pero éstas son poco seguras. Sin embargo, tanto por este indicio como por la carta primera de San Pedro al Oriente, que supone pruebas parecidas, se puede suponer con fundamento que no se circunscribió a Roma.

[100] El Martirologio jeronimiano nos comunica que fueron 979 los mártires de esta persecución. Es imposible controlar este número.

II. SEGUNDA PERSECUCIÓN: DOMICIANO (81-96) [101]

A la muerte de Nerón el año 68, la Iglesia gozó algún tiempo de paz y tranquilidad. La dinastía Flaviana, representada por Vespasiano y Tito, la trató con la mayor tolerancia, olvidándose prácticamente de la ley de Nerón. La persecución del cristianismo volvió a estallar al subir al trono el emperador Domiciano.

1. **Ocasión y principio de la persecución.**—Ni sobre su ocasión próxima, ni sobre su extensión, ni sobre el número de víctimas estamos bien informados. Que se derramó bastante sangre, lo da a entender el Apocalipsis. Eusebio, tomándolo de un escritor pagano, Bruttius, afirma que bajo Domiciano muchos cristianos sufrieron el martirio. Finalmente, Tertuliano caracteriza a este emperador como «parte de Nerón en su crueldad».

Fuera de estas noticias generales de carácter cierto, podemos añadir algunos indicios que nos dan más pormenores. Ante todo, por lo que toca a la génesis de esta persecución, algunos quieren ver el principio u ocasión de la misma en la negativa de los cristianos a pagar el didracma. Se trata del didracma (moneda especial romana, dos dracmas) que los judíos solían pagar antes para su templo, pero a la sazón el Estado romano exigía que se lo pagaran a él. Comenzóse, pues, a urgirlo a todos los judíos de Roma, y como los cristianos eran mirados como judíos, se les quiso exigir también a ellos. Mas, como se resistieran decididamente, fue creciendo la tirantez, hasta que se llegó a la persecución.

A esto se pudo juntar otra razón que tiene más fundamento histórico. El emperador andaba con pretensiones de ser adorado personalmente como un dios y urgía el cumplimiento de este precepto, identificándolo con la obligación del culto del emperador. Ahora bien, como los cristianos no se sometían, se llegó a resucitar la tirantez entre el Estado y el cristianismo. En todo caso, por una razón o por otra, o simplemente en una racha de crueldad, muy conforme con su carácter, aplicando la ley neroniana ya existente, Domiciano lanzó la prohibición más rigurosa del cristianismo.

Esta persecución tiene de común con la de Nerón la circunstancia de que se tomó la iniciativa de buscar y castigar a los cristianos, en lo cual se diferencia de Trajano y Marco Aurelio. Tal vez esto es precisamente lo que quiso expresar Tertuliano al escribir que solamente Nerón y Domiciano ha-

[101] Véanse, además de las obras generales: GSELL, S., *Essai sur le règne de l'empereur Domitien* (P. 1893); COSTA, G., *Religione e politica nell'Impero romano* (Turín 1923).

bían sido enemigos del cristianismo. A esto debe referirse lo que indica el escritor Dión Casio: que los cristianos fueron entonces acusados y castigados por ateísmo. Era el prejuicio existente contra ellos por abominar de los dioses nacionales.

2. **Las víctimas más notables.**—De este modo hubo de derramarse entonces bastante sangre cristiana [102]. Son dignas de mención, en primer lugar, las víctimas que cita Dión Casio, es decir, *Acilio Glabrión,* de familia consular, pues había sido cónsul el año 91; *Flavio Clemente,* primo hermano de Tito y de Domiciano y cónsul el año 95; *Flavia Domitila,* esposa de Flavio Clemente, que fue relegada a la isla Pandataria; otra *Flavia Domitila,* la joven, sobrina de Flavio Clemente, desterrada a la isla Poncia. Es dudosa, sin embargo, la existencia de dos Domitilas. De la más joven y de su influencia en la cristiandad da una idea la catacumba de Roma que pertenecía a la familia de los Flavios.

Por lo que toca a la *extensión de la persecución,* fue probablemente mayor que la primera. Fuera de Roma existen indicios de que se extendió a otras provincias. Tales son: *Bitinia,* pues Plinio el Joven, veinte años más tarde, habla de apostasías que las amenazas habían obtenido veinte años antes (hacia el 95), es decir, durante esta persecución. *Asia Menor:* según una tradición, atestiguada por Tertuliano, *San Juan Evangelista* sufrió en esta persecución, como se vio en otra parte. *Palestina:* afirma Hegesino que hubo allí persecución. El emperador dio orden de hacer desaparecer a todos los representantes de la casa de David, «parientes del Señor».

[102] Sobre la significación de esta persecución, véase el testimonio de Dión Casio (*Hist. Rom.* 67,14) y de Suetonio (*Domit.* 15).

PERÍODO B

DESARROLLO DEL CRISTIANISMO Y PRIMER FLORECIMIENTO DE LA IGLESIA DOCENTE (100-250) [1]

CAPITULO I

La persecución en tiempos de Trajano, Adriano y Marco Aurelio [2]

No obstante las persecuciones de que acabamos de hablar, y gracias a la fuerza interna de la verdad y a la protección superior que lo asistía, el cristianismo seguía robusteciéndose más y más.

1. SEGUNDO PERÍODO DE LAS PERSECUCIONES

1. Estado próspero del cristianismo.—El siglo II de la era cristiana comenzaba lleno de esperanza; pero al mismo tiempo existía de antiguo y continuaba latente un fondo amenazador. En los territorios de Oriente, en Egipto y Cartago, en multitud de naciones de Europa, sobre todo Grecia, Italia, España, el cristianismo estaba sólidamente establecido. Es verdad que habían surgido ya en diversas partes los primeros brotes de la herejía; pero, gracias a la intervención enérgica de San Pablo y de San Juan, que acababa de fallecer hacia el año 100, eliminada la mala hierba, el trigo de la doctrina cristiana se alzaba vigoroso y maduraba frutos de santidad. La unidad de la Iglesia con su cabeza, el obispo de Roma, en medio de la diversidad de iglesias particulares, era

[1] Para la bibliografía de esta parte en general, véanse las obras citadas al principio de la parte I, así como también las historias generales de la Iglesia. En particular pueden consultarse: KIRSCH-HERGENRÖTHER, FLICHE-MARTIN, POULET, BOULENGER, DUCHESNE, ALLARD, BATIFFOL.

[2] Sobre las persecuciones de los primeros siglos, y en particular sobre las del siglo II, véanse: LE BLANT, *Les persécuteurs et les martyrs aux premiers siècles de notre ère* (P. 1893); WORKMANN, *Persecution in the early Church* (L. 1906); ALLARD, P., *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles* 2 vols. (P. 1903-1905); ID., *Le christianisme et l'empire romain* 7.ª ed. (P. 1908); ZAMEZA, J., *La Roma pagana y el cristianismo. Los mártires del siglo II* (B. y M. 1941); ID., *Actas selectas de mártires* (M. 1944); BENEYTO, J., *Trajano, el mejor príncipe* (M. 1949); *Actas de los mártires* ed. bilingüe, por D. RUIZ BUENO en BAC n.75 (M. 1951); SINTES Y OBRADOR, F., *Trajano o el militar* (Valencia 1954); MONTENEGRO DUQUE, A., *Trajano, oriundo de España* en BiblArchBibl 60 (1955) 155s; ZEILLER, J., *Nouvelles observations sur l'origine des persécutions contre les chrét. aux deux premiers s.*: RevHistEccl 46 (1951) 521-533.

una realidad. La jerarquía católica se desarrollaba y funcionaba a la manera de estos primeros tiempos; prueba de ello es el caso de Corinto y la intervención oportuna del papa Clemente I. El culto católico, basado en la celebración de la llamada *liturgia* o *fracción del pan*, es decir, la *santa misa*, y en la administración del bautismo y demás sacramentos, formaba el punto céntrico de las reuniones cristianas y servía de fuerza propulsora para el apostolado y la constancia de la fe.

Sin embargo, el cielo no estaba sereno. Los ocho pontificados siguientes, desde San Evaristo hasta San Eleuterio (99-189), se desenvolvieron en una atmósfera de persecución más o menos latente o activa. Es el período que podríamos denominar de *persecución esporádica*, explicable por el poco deseo de los emperadores de urgirla, pero que brotaba a las veces por el celo o fanatismo de algún gobernador.

2. **Tercera persecución: Trajano (98-117).**—Español de origen, el emperador Trajano, con sus cualidades de gran soldado y de genial estadista, elevó al Imperio romano a su máxima prosperidad y bienestar. La posición que tomó frente a los cristianos la manifestó claramente en el rescripto de Plinio el Joven [3].

Trajano sabía muy bien que existía una ley contra los cristianos. Mas, por una parte, se trataba de una cosa nueva, que había tenido poca aplicación hasta entonces; y por otra, tal como sonaba la ley, parecía demasiado general y poco justificada. Trajano comprendió muy bien estas dificultades; pero, siendo como era el representante de la ley romana, se afirmó en su cumplimiento. La ley persistía y se confirmaba, pero recibía notable mitigación. No había necesidad de buscar a los cristianos. He aquí la gran mitigación. Pero si eran acusados y perseveraban en su fe, debían ser castigados. La ley debía ser observada. Ambos extremos se explican bien en el carácter de Trajano. Por esto no es muy acertado llamar a su reinado *tercera persecución*. De todos modos, como persistía la ley, hubo gobernadores que urgieron su cumplimiento, y por esto hubo también mártires ilustres.

3. **Mártires más insignes.**—Uno de los primeros y más ilustres mártires de este período de relativa calma fue *San Clemente Romano*. Según actas posteriores y de poco valor histórico, fue desterrado al Quersoneso, al fondo del mar Negro, la Crimea de nuestros días. Allí siguió ejercitando su apostolado, por lo cual fue arrojado al mar con un áncora al cuello. Ni San Ireneo ni San Jerónimo, que hablan de este ilustre papa, dicen nada de su martirio. Lo único que parece cierto es el mismo hecho.

[3] Véase arriba p.182.

Insigne también fue el martirio de *San Simeón*, obispo de Jerusalén, uno del grupo de los *hermanos del Señor*. Eusebio, en su *Historia eclesiástica*, señala su muerte en 107, y dice que al morir contaba ciento veinte años. Muy digna de tenerse encuenta es la ocasión de su muerte. Pues, según las fuentes más antiguas, fueron los judío-cristianos heretizantes los que denunciaron al venerable anciano ante las autoridades romanas como miembro de la casa de David. Hegesipo añade que los acusadores fueron convencidos igualmente de pertenecer a la casa davídica, y así fueron ellos también condenados. Simeón, después de sufrir horrible tortura, fue crucificado.

No menos ilustre fue otro mártir del tiempo de Trajano, *San Ignacio de Antioquía*, cuyo martirio está avalorado por testimonios particularmente interesantes. Tales son las cartas que escribió mientras era conducido a Roma, en las que nos consta de su prisión y de las torturas de que era objeto, así como también de los tormentos que le amenazaban. Las actas de su martirio merecen poca fe.

Preso, tal vez por efecto de un movimiento popular, o por alguna denuncia, o por fanatismo del gobernador romano, fue conducido a Roma y sacrificado por las fieras el año 107. En el camino escribió las siete célebres epístolas a las iglesias de Efeso, Magnesia, Tralles, Roma, Filadelfia, Esmirna y al obispo de esta ciudad, Policarpo. Son interesantes para conocer el estado de estas iglesias y, sobre todo, los sentimientos de San Ignacio. Sobre todo la dirigida a los romanos descubre su corazón abrasado en el amor del martirio por Cristo, pues llega a suplicarles no den paso ninguno para librarlo de la muerte. La relación del martirio se presenta como escrita por testigos oculares. Ruinart la puso entre las actas sinceras o auténticas; pero modernamente se ha descubierto que pertenece al siglo IV o V.

4. **Reinado de Adriano (117-138).**—El Imperio romano siguió durante este segundo emperador, español o al menos educado en España, en su estado de apogeo y prosperidad. Para el cristianismo no variaron las circunstancias. Mientras el número de cristianos aumentaba, continuaba el cielo cubierto sobre sus frentes, pues persistía la ley de prohibición y pesaba sobre ellos la amenaza de exterminio; pero no parece se desencadenara ninguna tempestad.

Adriano, fiel continuador de la política de Trajano y hombre de grandes dotes personales como él, continuó la misma política frente a los cristianos. La norma fue el rescripto de Trajano a Plinio. Los martirios ocurridos durante este reinado son casos aislados, que dependían de algún arrebato popular o del celo exagerado de algún magistrado.

Esta posición legal (no buscar a los cristianos, pero casti-

garlos si eran acusados y convencidos y no renegaban) explica el llamado *rescripto de Adriano*[4]. Precisamente por este tiempo se habían ido multiplicando las calumnias contra los cristianos, a quienes se presentaba como sacrílegos y homicidas. El efecto fueron algunos levantamientos populares, y aun algunos gobernadores de provincias procedían con arbitrariedad y rigorismo exagerado. Esta conducta era contraria al espíritu del rescripto de Trajano, por lo cual, según refiere Eusebio en su *Historia eclesiástica*, el gobernador Minucio Fundano acudió el año 124 al emperador en demanda de instrucciones. A esta pregunta respondió Adriano con su rescripto, transmitido por San Justino en su *Apología*. En él se disponía: «Si alguno acusa y prueba que dichos hombres cometen algún delito contra las leyes, aplicarás el castigo que merezcan sus crímenes. Mas, por Hércules, tendrás especial solicitud en castigar con suplicios aún mayores a los que se presenten con calumnia contra alguno de estos hombres».

Es muy digno de notarse el hecho de que este rescripto parece ignorar la existencia de una ley especial contra los cristianos. Sólo permite se les castigue si se les prueba haber faltado contra alguna de las leyes penales. Por esto muchos han considerado al rescripto como favorable a los cristianos. En cambio, otros, por eso mismo, han dudado de su autenticidad. Pero ésta no puede ponerse en duda. De hecho, Eusebio no dijo nada sobre persecuciones de este tiempo, y Tertuliano coloca a Adriano entre los emperadores que no urgieron las leyes anticristianas.

El efecto que tuvo el rescripto parece fue favorable al cristianismo. En el Asia no hubo martirios. De otras provincias existen actas de mártires correspondientes a este tiempo, en muchas de las cuales aparece el mismo Adriano en persona. Ehrhard hace el recuento de siete grupos de mártires, ya de Roma, ya de fuera de la capital. Los hechos referidos parecen ciertos, pero resulta improbable que sucedieran en tiempo de Adriano.

[4] El texto de este rescripto de Adriano al procónsul del Asia, Minucio Fundano, se halla en Eusebio (*Hist. Eccl.* 4,9), y es como sigue: «Exemplum epistulae imperatoris Hadriani ad Minucium Fundanum proconsulem Asiae. Accepi litteras ad me scriptas a decessore tuo Serenno Graniano clarissimo viro, et non placet mihi relationem silentio praeterire, ne et innoxii turbentur et calumniatoribus latrocinandi tribuatur occasio. Itaque si evidenter provinciales huic petitioni suae adesse valent adversum christianos, ut pro tribunali eos in aliquo arguant, hoc eis exequi non prohibeo. Precibus autem in hoc solis et acclamationibus uti eis non permitto. Et enim multo aequius est, si quis volet accusare, te cognoscere de obiectis. Si quis igitur accusat et probat adversum leges quidquam agere memoratos homines, pro merito peccatorum etiam supplicia statues. Illud mehercule magnopere curabis, ut si quis calumniae gratia quemquam horum postulaverit reum, in hunc pro sui nequitia suppliciis severioribus vindices.» Véase también SAN JUSTINO, I *Apol.* 69. Además pueden consultarse: FUNK, F. J., *Kirchengesch. Abhdl.* I 330s; CALLEWAERT, en RevdHistLitt 8 (1903) 152s; CAPELLE, DOM, *Le rescript d'Hadrien et saint Justin* en RevBén (1927) 365s; RUINART trad. castellana: *Las verdaderas actas de los mártires*... 3 vols. (M. 1776); CARCOPINO, J., *La obra y el genio de Adriano* en BolRAcadHist 133 (1953) 249 y s.

5. Antonino Pío (138-161).—En este mismo estado de tranquilidad relativa, interrumpida solamente por algún conato de tormenta, siguieron los cristianos durante el reinado de Antonino Pío. Este emperador, cuya conducta le mereció el apelativo consagrado por la Historia, junto con la prudencia y dotes de gobierno necesarias para mantener en su prestigio el gran Imperio, llevó todavía más adelante que su predecesor la benevolencia con los cristianos. Ciertamente no levantó las disposiciones fundamentales existentes, reguladas por Trajano; pero manifestó más aún que Adriano el deseo de que no se derramara sangre cristiana. Así se manifiesta en los escritos que dirigió a las ciudades de Larisa, Tesalónica, Atenas y toda Grecia, instándoles a que no se toleraran los tumultos contra los cristianos.

Es célebre en este sentido un edicto de Antonino Pío dirigido a toda Asia, directamente favorable a los cristianos [5]. Esto ha sido la ocasión de que se haya discutido mucho. Harnack, el historiador protestante más autorizado, admite un fondo auténtico con interpolaciones posteriores [6].

Pero, a pesar de la bonanza que caracteriza este reinado, hubo algunos chispazos de persecución y martirios aislados. Uno de los más notables es el de *San Policarpo*, obispo de Esmirna. Su martirio fue referido por la misma iglesia de Esmirna en una carta a la comunidad de Filomela [7]. Esta relación es la más auténtica. En ella aparece claro el factor más típico de este período de persecuciones individuales y aisladas: la excitación de la plebe como primer móvil para la persecución de los cristianos. De paso se alude a otros once mártires que habían sido antes sacrificados.

Hay multitud de actas de mártires que ponen a sus héroes en este tiempo. Pero no tienen consistencia histórica. Entre estas actas debe contarse la llamada *pasión* de Santa Felicitas de Roma, a la que se hace madre de siete mártires, como sucede con Santa Sinforosa, y es motivo bastante repetido.

6. Cuarta persecución: Marco Aurelio (161-180).—Tanto en éste, como en los reinados anteriores, tuvieron lugar en torno al cristianismo hechos insignes, sobre todo el impulso dado a la apologética y polémica frente a la campaña insi-

[5] El texto del edicto de Antonino Pío, dirigido a toda el Asia, puede verse en *Corpus apologetarum* I 2.ª ed. p.244s.

[6] Así lo expresa Harnack en TextUnt 13,4 (1895). En cambio, Ehrhard lo rechaza como falsificación posterior (*Die K. der Märt.* p.35).

[7] Puede verse el texto en FUNK, *Patrum Apolog. Opera* I 2.ª ed. 315s. Véase también RÉVILLE, J., *La date du martyre de saint Polycarpe* en Rev. d'Hist. des Rel. 3 (1881) 369s; MÜLLER, *Das Martyrium Polycarpi* en RömQuart (1908) Arch. I 16. Mucho tiempo se ha discutido sobre la fecha del martirio de San Policarpo. Muchos, como todavía RÉVILLE en el trabajo aquí citado, lo colocaban en el reinado de Marco Aurelio; pero esto no puede ya defenderse, no obstante la indicación de Eusebio. Así lo prueba suficientemente WADINGTON, *Fastes des provinces asiatiques* I (P. 1872) 219s; ID., *Mémoire de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 16 (1867) 219. Véase ZEILLER, J. en FLICHE-MARTIN I 311 nota 1.

diosa de los escritores y filósofos paganos. La base jurídica de las persecuciones no tuvo cambio sustancial, y más bien podríamos decir que Marco Aurelio superó a sus predecesores en benignidad para con los cristianos. Esto no obstante, su reinado se caracteriza por un número más crecido de mártires, debido al fanatismo de las autoridades locales, y es designado como cuarta persecución.

El hecho de la persecución y de los martirios se explica no sólo por la efervescencia de las pasiones populares, sino también por el modo de ser de Marco Aurelio. Por una parte era amigo de las leyes y enemigo de todo desorden, por lo cual deseaba que se observaran las disposiciones establecidas por Trajano. Por otra, siendo filósofo estoico y uno de sus más brillantes y convencidos maestros, no es extraño sintiera alguna antipatía natural contra los cristianos. Por esto, donde veía desorden, y la voz popular presentaba como causantes a los cristianos, él era el primero en instar a que se aplicara la ley.

Mucho más discutible es la opinión de algunos de que fue benévolo con los cristianos. Hasta se le atribuye un *edicto favorable* al cristianismo, fundado en la célebre *legio fulminata*. Pero este hecho no puede sostenerse como auténtico. Se trata del prodigio contado por Tertuliano en el *Apologético* [8] y por Eusebio en su *Historia* [9]. En la guerra contra los cuados del año 174, estando el ejército entero a punto de perecer de sed, por las oraciones de los cristianos cayó una *lluvia milagrosa*.

Después de esto, se dice, el emperador dirigió al senado un escrito dando cuenta del prodigio, anunciando la tolerancia de los cristianos y aun amenazando con castigar a los acusadores.

Dos hechos deshacen esta tradición. En ella se dice que la legión recibió el nombre de *fulminata* por efecto del prodigio, cuando consta que ya antes se denominaba así. Además, entre los paganos existía otra tradición por la cual se atribuía a Júpiter aquel prodigio, y el mismo Marco Aurelio en sus escritos auténticos atribuye este hecho a su propia oración [10].

7. **Martirios más importantes.**—Como en los reinados anteriores, hubo también algunos martirios o persecuciones locales de cierta importancia. Eran las ráfagas fugaces de la tempestad que latía en el fondo del paganismo. Digno de mención, ante todo, es *San Justino* [11], el filósofo, hombre

[8] *Apologet.* 5.
[9] *Hist. Eccl.* 5,5,2-6.
[10] Véase cómo narra el hecho Dión Casio: *In excerptis Xiphilini* 71 8 (K. 227).
[11] Véase: *Acta Sancti Justini*, en OTTO, *Corpus apologetarum christianorum saeculi II* vol.3 (1879) p.266s. Cf. FRANCHI DE CAVALIERI, P., *Note agiografiche* en StudTest 8 (R. 1902).

eminente entre los apologetas, de quienes se hablará luego, cuyo martirio se debió a una acusación formal hecha en Roma por su mayor adversario, el filósofo cínico Crescente. Lo único que se le preguntó a él y a sus compañeros fue si eran cristianos. La contestación afirmativa fue su propia sentencia de muerte.

Especial importancia tiene en este reinado el grupo de los *mártires de Lyón* y Viena de Francia, de 177-178 [12]. Sobre su martirio nos informa ampliamente la carta dirigida por las comunidades de Lyón y Vienne a las del Asia Menor y Frigia. Fue una de aquellas sacudidas típicas de la fiera pagana, que se sentía acosada por el poder del cristianismo.

La persecución tuvo principio con un levantamiento popular en agosto de 177. El gobernador dirigióse a Marco Aurelio en demanda de instrucciones, y éste le contestó: «Los que persistan en sus creencias, sean castigados; los que renieguen de ellas, puestos en libertad». Era la renovación expresa del rescripto de Trajano, y a él se atuvo el gobernador. Por esto, como los cristianos se mantuvieron firmes en su confesión, la fiera se ensañó y causó numerosas víctimas. A su cabeza iba el obispo Potino. Seguíanle los diáconos Sanctus y Attalus, la esclava Blandina, que, haciendo escarnio a su nombre, fue un ejemplo sublime de fortaleza; el niño Póntico, de quice años, y otros cuarenta y cinco cristianos.

Existen, además, otras relaciones de martirios de menos importancia, y Eusebio habla de tres obispos mártires en el Oriente. Por otro lado consta que en algunas provincias se introdujo por entonces un nuevo género de castigo contra los cristianos: el de los trabajos forzados. A esta pena fue condenado, según parece, el que fue luego papa Calixto [13].

8. Quinta persecución: Cómodo (180-192).—Con el reinado de Cómodo termina este largo período de relativa paz y de tempestad latente, de amenaza constante y persecuciones aisladas, de máxima prosperidad del Imperio romano y marcha ascendente en el desarrollo del cristianismo. En sustancia, permaneció la misma legislación. Con todo, no se urgió como en tiempo de Marco Aurelio. Esto se debió al carácter del emperador, ajeno a toda seriedad en los negocios del

[12] Ante todo puede verse EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 5 1s. Véanse también las síntesis de EHRHARD, o.c., 39s, y ZEILLER en FLICHE-MARTIN 1 313s. Pueden consultarse: PROLANGE, M., *Les martyrs de Lyon de l'an 177* en AnBoll (1895) 284s; KLETTE en TestUnters 15,2 (1897).

[13] Se tienen noticias de otros mártires de alguna importancia. Hacia el año 162, en Roma, *Santa Felicitas* con otros siete, que la tradición presenta como sus hijos. Véase acerca del valor de la pasión de Santa Felicitas lo que dice ALLARD, o.c., vol.2 378 n.2. EUSEBIO, en su *Hist. Eccl.* (5,24), habla de algunos obispos mártires en el Asia Menor y otros cristianos condenados a trabajos forzados en Grecia e Italia. Finalmente, hacia fines del reinado de Marco Aurelio (a. 180), coloca el martirologio de Adón varios martirios en Roma, en particular de Santa Cecilia, de la noble familia de los Cecilios. Sobre el valor de sus actas, véase DUFOURCQ, A., *Etudes sur les «Gesta Martyrum» romains* I (P. 1900).

Estado y únicamente preocupado por el juego de gladiadores. Esto no obstante, se designa este reinado como la quinta persecución.

El *mejor trato de los cristianos* y hasta cierta positiva tolerancia y favor lo confirma San Ireneo [14], quien llega a afirmar que los cristianos podían andar por las calles sin miedo ninguno y viajar por mar a donde quisieran. Un polemista anónimo del Asia Menor pondera que en los últimos trece años no había habido guerra ninguna, y aun los cristianos gozaban de una paz duradera. Eusebio se expresaba en términos parecidos.

De hecho, Cómodo no manifestó en ningún documento público su posición para con los cristianos; mas, por otra parte, nos consta que por este tiempo se habían introducido en la misma corte, lo cual sugiere la sospecha de que el emperador los favorecía o consentía. En ello pudo influir su concubina *Marcia*, que algunos suponen simpatizante con el cristianismo [15]. Dión Casio atestigua que hizo a los cristianos muchos beneficios.

Esto no obstante, como las leyes persistían, hubo martirios esporádicos. *Apolonio*, miembro del senado romano y de familia nobilísima, fue probablemente víctima de la denuncia de un esclavo suyo [16]. Las actas auténticas se han conservado en una traducción armena. Es preciosa, sobre todo, la defensa ante el tribunal, que puede considerarse como una de las buenas apologías del tiempo.

En Africa se desencadenó una borrasca de persecución al principio del gobierno de Cómodo [17]. Son célebres los seis *mártires escilitanos*, tres varones y tres mujeres. El nombre les viene de la pequeña Scili, no lejos de Cartago. Las actas de estos mártires son de gran valor. Llevan la fecha 17 de julio de 180. El interrogatorio está calcado sobre el protocolo oficial. El procedimiento oficial descansa en el rescripto de Trajano.

En el Asia Menor despertó igualmente la fiera pagana e hizo algunos estragos pocos años después. El procónsul

[14] *Adversus haer.* 4,30,1, donde insiste también en la idea de que los cristianos tenían mucha entrada en el palacio imperial.

[15] Marcia, habiendo entrado como esclava en el palacio imperial, llegó a ser preferida por el emperador, quien la tomó al fin como esposa, pero sin darle el título de *augusta*.

[16] El senador Apolonio es una confirmación de cómo el cristianismo había penetrado entre la alta nobleza romana. Su martirio está atestiguado por EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 5,21, y una pasión de la que tenemos varias redacciones. Sobre las dificultades que ofrece esta pasión y los problemas que suscita, véanse: DUCHESNE, L., *Hist. anc. de l'Egl.* I 251 n.3; MAX HERZOG VON SAXEN, *Der hl. Märtyrer Apollonius von Rom* (1903).

[17] Quien nos ha comunicado más datos sobre esto es Tertuliano en su célebre tratado *Ad Scapulam* 3s, donde nos habla del gobernador Vigelius Saturnius que inauguró las medidas sanguinarias. Acerca de los mártires escilitanos, véase su «pasión» en RUINART, *Acta sincera* trad. cast. (1776) I p.124. Véase K. 71. Véase también ROBINSON en Text. a. Studies I 2; AUBÉ, *Etudes sur un nouveau texte des actes des martyrs Scilitains* (P. 1881); DE SMEET, en AnalBoll 8 (1889) 6s. Sobre los mártires de Madaura, véase BAXTER, J., *The martyrs of Madaura a D. 180* en JThStud 24 (1924) 21-37.

Arrius Antoninus fue, según Tertuliano, el perseguidor. En cierta ocasión se presentaron los habitantes de toda una ciudad. El procónsul condenó solamente a algunos, mientras dirigía estas insípidas palabras a los demás que esperaban con ansia la misma muerte: «Miserables, si queréis morir, ¿no tenéis despeñaderos o cuerdas?» [18]

II. LAS ACTAS DE LOS MÁRTIRES [19]

En los párrafos precedentes, hablando de persecuciones y de martirios, se ha hecho frecuentemente mención de actas de mártires, notando diversas características de las mismas. Tratándose, pues, de una cuestión fundamental, creemos oportuno hacer aquí una interrupción para dar una idea de conjunto sobre las *pasiones* o *actas de los mártires.*

1. Veneración de los mártires.—El punto de partida para entender la redacción de las actas de los mártires es la gran veneración que los primitivos cristianos sentían por los que morían por Cristo. Esta veneración que por ellos sentían y practicaban aparece en los cultos que daban a sus reliquias, en la reverencia que manifestaban a sus sepulturas y en el modo como celebraban los aniversarios de los mártires y su martirio.

Precisamente para realizar mejor esto último se compusieron listas más o menos completas de los aniversarios de los mártires más venerados, de los que más tarde se compusieron los martirologios, menologios o sinaxarios. Mas con esto no estaba satisfecha la piedad de los cristianos primitivos. Redactaron también las relaciones de los martirios, las llamadas *passiones*, con el objeto de leerlas en el aniversario de cada mártir durante los oficios divinos.

Ante todo se comprende muy bien el interés sumo que tenían los cristianos por estas actas. De ello son claras pruebas hechos como el siguiente. La comunidad de Filomela, en Frigia, pide a la de Esmirna les mande la hermosa relación del martirio de San Policarpo, y añaden: «Una vez hayáis

[18] Todas estas noticias nos las da en su escrito *Ad Scapulam* 5s.

[19] Véanse la buenas síntesis de: BARDENHEWER, *Gesch. der altkirch. Lit.* II 664s; EHRHARD, o.c., 116s. Además, pueden consultarse: RUINART, TH., *Acta primorum martyrum sincera* (ed. Ratisbona 1859); LE BLANT, *Les actes des martyres* (P. 1883) en Mémoires de l'Institut France. Acad. des Inscriptions 30,2; ID., *Les «acta martyrum» et leurs sources* p.9 en Les persécuteurs et les martyrs (P. 1893); DELEHAYE, H., *Les passions des martyrs et les genres littéraires* (Bruxelles 1921); ID., *Les légendes hagiographiques* 2.ª ed. (Bruxelles 1906) p.125s; DUFOURCQ, artíc. *Actes des M.* en DictGéogrHist I col.381s; LECLERCQ, H., artíc. en DictArch I col.373s; ZAMEZA, J., *Actas selectas de los mártires* (M. 1944); RUIZ BUENO, D., *Actas de los mártires* texto bilingüe, introducciones, notas y versión españ. por... en BAC n.75 (M. 1951); HAGEMEYER, O., *Ich bin Christ. Frühchristliche Märtyrerakten* (Düsseldorf 1961).

tomado noticia, enviad la carta a los demás hermanos que viven más lejos, para que también ellos alaben al Señor» [20].

2. **Primer grupo de actas de mártires.**—Mas ¿en qué consisten estas actas de los mártires, o, mejor dicho, qué ha quedado de ellas? De las noticias que poseemos y de las numerosas muestras que se han conservado, podemos distinguir tres clases. De ellas, la única que merece el título pleno de actas es la primera. Esta primera clase o grupo la constituyen sustancialmente los interrogatorios y respuestas hasta la sentencia final y muerte del mártir. El notario que lo redactaba era oficial; por tanto, el relato era completamente fidedigno. Lo único que se añadía a estos protocolos oficiales era algún sencillo exordio y alguna fórmula final. Por lo demás, el cuerpo de la relación eran las actas oficiales.

Ahora bien, es evidente que este género de actas es el que tiene más autoridad. Pero modernamente se ha dudado sobre la posibilidad de su existencia. Porque es cierto que afirmamos que son los mismos protocolos oficiales. Pero a esto se objeta: ¿cómo pudieron venir a manos de los cristianos? Se dice que los cristianos obtenían a grandes precios copias de estas actas oficiales. Pero ¿qué pruebas existen de esto? He aquí lo que podemos aclarar con los documentos que poseemos [21].

En primer lugar nos consta la existencia de notarios públicos que copiaban los interrogatorios. Así se desprende de algunas pinturas antiquísimas y de las palabras expresas de diversos escritores. Además, sabemos que existían archivos judiciales, donde se guardaban estos documentos. Así, por ejemplo, Apuleyo habla del Instrumento de la Provincia, al que se le juntaba la sentencia: «La cual, una vez leída, ya no puede aumentarse ni disminuirse ni en una letra siquiera, sino que, tal como se ha pronunciado, se deposita en el archivo de la provincia» [22]. Del mismo modo, Apolonio, según refiere Eusebio, tratando de cierto ajusticiado público de quien algunos decían que era mártir, lo niega rotundamente, y añade: «Si alguien quiere informarse de todo este asunto, ahí está el archivo público de toda Asia» [23].

[20] *Mart. de San Policarpo* 20,1. Véase sobre esto BARDENH. II 665, donde se refiere un caso semejante. Por el año 259 atestigua el diácono de Cartago Poncio: «Nuestros antepasados aun a gentes sencillas y a catecúmenos que habían sufrido el martirio han tributado tanto honor por reverencia del mismo martirio, que anotaron muchas cosas, por no decir todo lo que se refería a los sufrimientos de los dichos mártires.» Además: MARRON, H. J., *La date du martyre de S. Polycarpe* en AnBoll 71 (1953) 5s.

[21] Lo que sigue es un resumen de LE BLANT, o.c., 1s.

[22] «Quae semel lecta neque augeri littera una neque autem minui potest· sed utcumque recitata est, provinciae instrumento refertur» (en LE BLANT, l.c.).

[23] Véase EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 5,18,185: «Quod ad Alexandrum pertinet, ut veritas omnibus nosse cupientibus innotescat, iudicatus est Ephesi ab Aemilio Frontino... non ob nomen Chti. sed ob... latrocinia... Si quis vero totum illius negotium scire desiderat, praesto est publicum Asiae tabularium.» Lo mismo atestigua San Agustín *(Contra Cresconium* III c.70): «Si tota gesta vis legere,

Pero el punto más delicado es el modo como estas relaciones oficiales podían venir a manos de los cristianos. Durante los largos períodos de paz pudo serles fácil. Después de Constantino no hay ninguna dificultad. Pero durante los períodos de persecución, ¿era posible apoderarse de los protocolos oficiales?

Véase cómo se expresan las actas de los Santos Taracho, Andrónico y Probo. Después de manifestar cómo los cristianos de Iconio habían buscado todo lo ocurrido en Panfilia con estos mártires, termina: «Y como era necesario reunir todos los documentos referentes a su confesión, hemos obtenido transcribir estos documentos al precio de doscientos denarios, pagados a Sebaste, uno de los carceleros» [24]. Y en las actas auténticas de San Saturnino comienza de este modo el autor anónimo: «Comienzo a escribir, tomándolo de las actas públicas, las luchas celestiales y las nuevas batallas llevadas a cabo por los esforzados atletas e invictos soldados de Cristo» [25].

De todo esto se deduce claramente que pudieron muy bien componerse esta clase de actas, que, por ser los protocolos oficiales, tienen un valor inmenso y nos transmiten la realidad más pura de aquellos procesos y aquellos martirios, en que tan magníficamente se mostraba el heroísmo sublime de los mártires.

3. **Segundo grupo de actas.**—Fuera de esta primera clase de actas, las únicas verdaderamente oficiales, existen otras que conservan igualmente gran valor histórico. Forman este segundo grupo las relaciones compuestas por testigos oculares o los que oyeron directamente a éstos. Como se ve, poseen un fundamento de autoridad muy seguro y, en consecuencia, un valor histórico innegable.

A este grupo pertenecen, por ejemplo: el escrito de la comunidad de Esmirna sobre el martirio de San Policarpo; la carta de las cristiandades de Vienne y Lyón sobre la persecución del 177.

4. **Tercer grupo de actas.**—Todavía puede señalarse un tercer grupo de actas de mártires, que son las relaciones posteriores, hechas, parte sobre fragmentos de actas y otras relaciones más antiguas, parte con ampliaciones y ornatos de nueva invención. Naturalmente, cuanto más parte toma esta invención, más peligro existe de falsear la verdad. Por su misma naturaleza, estas actas poseen generalmente poca seguridad histórica; mas, por desgracia, ocurre muy fre-

ex archivo proconsulis accipe»; se refiere al proceso relativo a Félix, obispo de Aptonga.

[24] En LE BLANT, l.c.

[25] Ibíd.

cuentemente entre las actas antiguas. La mayor parte de las que se conservan son muy posteriores a los hechos y fácilmente se reconocen en ellas los vuelos de la fantasía.

Es curiosa en esta clase de actas una serie de tópicos característicos [26]. Se multiplican y acumulan tormentos de un tipo desconocido, con la circunstancia de que los mártires resultan insensibles a todos. Además, son típicos los coloquios vivísimos que mantiene el mártir con los jueces, tanto más sorprendentes si se trata de doncellas pudorosas y vírgenes consagradas al Señor. Esto se agrava más todavía, haciendo inverosímil toda la narración, cuando los protagonistas, sobre todo doncellas, usan un lenguaje duro e injurioso y aun emplean ciertas groserías contra los tiranos. No menos típico de esta clase de actas posteriores no auténticas es el prurito de los héroes de citar muchos textos de la Sagrada Escritura, cosa las más de las veces sumamente inverosímil.

Todas estas relaciones de los martirios de los santos formaron la base y al mismo tiempo fueron el mejor fruto y fomento de aquella veneración que sentían los cristianos primitivos por el martirio. Actualmente, sobre todo las del primero y del segundo grupo, son instrumentos aptísimos para fijar innumerables hechos relacionados con los mártires respectivos.

CAPITULO II

Reacción cristiana. Los apologetas [27]

Frente al robustecimiento evidente del cristianismo después del primer siglo de lucha y a través de los largos reinados de los emperadores del siglo II, el paganismo y sus mejores representantes redoblaron sus esfuerzos por impedir su propagación. Las persecuciones significan el esfuerzo violento del Estado romano contra el cristianismo. Mas no fue ésta la única manera como el mundo pagano atacó a los cristianos. Como su aspiración era el destruirlo, acudió también a las armas literarias, extendiendo por todas partes, por medio de diversas clases de escritos, las más horrendas calumnias. Con esto atizaba el ambiente anticristiano con más eficacia y contribuía a avivar la persecución.

[26] Pueden verse en VILLADA, *Hist. ecles. de España* I 1 p.276s, algunas muestras de estos tópicos.

[27] Véanse, ante todo, los textos de los apol. en las colecciones generales, sobre todo la más completa: *Corpus apologetarum christianorum saec. secundi* ed. I. C. T. OTTO 9 vols. (1851s); ed PG 6. Además, consúltense las obras generales de patrología o historia de la literatura cristiana, en los capítulos correspondientes: BARDENHEWER, O., *Geschichte der altchristl. Literatur* 2.ª ed. 5 vols. (1902-1932); CAYRÉ, F., *Précis de patrologie et d'histoire de la théologie* 3 vols. 2.ª ed. (P. 1931s); TIXERONT, J., *Patrologie* 9.ª ed. (P. 1927); PUECH, A.,

I. ESCRITOS PAGANOS CONTRA EL CRISTIANISMO [28]

En realidad, no conocemos restos de los escritos antiguos anteriores al reinado de Adriano, si bien sabemos que existieron y desempeñaron un papel importante.

1. Primeros escritores anticristianos [29].—Los primeros escritores de que tenemos alguna noticia son algunos rasgos despectivos del cristianismo de los filósofos estoicos, como Epicteto y Marco Aurelio, Galiano y Aelio Arístides.

Los ataques ya sistematizados comienzan en pleno reinado de Marco Aurelio, respondiendo, sin duda, al gran crecimiento alcanzado ya por el cristianismo.

Frontón, preceptor de Marco Aurelio, se dio a conocer particularmente por sus burlas del desprecio de la muerte en los cristianos, e insistió de modo especial en la corrupción y crímenes que se les atribuían. Minucio Félix, en su *Apología*, trae algunos fragmentos de esta clase de escritos copiados de Frontón. En ellos se dan como ciertos los asesinatos de niños en las reuniones de cristianos para beber su sangre, y otros hechos por el estilo, como el adorar como dios la cabeza de un asno.

2. Luciano y Celso.—Hasta aquí no fueron más que ensayos de poca importancia. El año 167 apareció el libelo *Sobre la muerte del Peregrino*, de Luciano [30]. No hay duda

Histoire de la littérature gréco-chrétienne 3 vols. (P. 1928s); HARNACK, A., *Gesch. der altchristl. Lit. bis. Eusebius* 3 vols.; LABRIOLLE, P. DE, *Histoire de la littérature latine-chrétienne* (P. 1920); MORICCA, U., *Storia délla letteratura latina cristiana* 3 vols. (5 t. Turín 1925s); ALTANER, *Patrología* trad. castellana (M. 1944). Pueden verse también algunas obras generales sobre los apologetas o polemistas cristianos: SCHMITT, G., *Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte in historisch-systematischer Darstellung* (1890); LAGUIER, L., *La méthode apologétique des Pères dans les trois premiers siècles* (P. 1905); LEBRETON, J., *Les origines de l'apolog. chrét.* en RevApol 7 (1909) 801s; ID., *Histoire du dogme de la Trinité* II 395-516 (P. 1928); PUECH, A., *Les apologistes grecs du second siècle (P. 1912)*; BAREILLE, G., *Apologistes en DictThCath. De carácter más teológico* son: TIXERONT, J., *La théologie anténicéenne* c.5 221s (P. 1905).

[28] En las historias generales de la literatura cristiana citadas en la nota precedente se hallará una síntesis de la literatura pagana anticristiana. Véanse, además: LABRIOLLE, P. DE, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I au VI siècle* (P. 1934); IVÁNKA, E., *Hellenistiches und christliches im frühbizantinischen Geistesleben* (Viena 1948); GEFFCKEN, J., *Der Ausgang des griechisch-röm. Heidentums* 2.ª ed. (Heidelberg 1929).

[29] Podrían citarse aquí los escritos de algunos filósofos paganos de los siglos I y II en los que más o menos directamente se atacaba al cristianismo. En particular conviene tener en cuenta los de la escuela estoica, sobre todo Séneca. Pueden verse a este propósito: BAUMGARTEN, M., *L. A. Seneca und das Christentum* (1895); CREYHER, I., *L. A. Seneca und seine Beziehungen zum Christentum* (1887); TALAMO, S., *Le origini del cristianesimo e il pensiero stoico* (It. 1887); WALT, *Vie de Sénèque* (P. 1909); CHOLLET, A., *La morale stoïcienne en face de la morale chrétienne* (P. 1899).

[30] LUCIANO, *Opera* ed. LEHMANN (1822); PLANCK, *Lucian und das Christ* en StKrit 4 (1851) 826s; VIÉLA, *Lucien et le chrétien* (Montauban 1902); LUCIANO, *De morte peregrini* ed. C. JACOBITZ, *Luciani opera* III 271-287 (Leipzig 1904); ed. K. MRAS, *Obras de Luciano* (Munich 1954); CASTER, M., *Lucien et la pensée relig. de son temps* (P. 1936); BETZ, H. D., *Lukian von Samosata und das Neue Test.* (Berlín 1961).

que Luciano era espíritu cultivado y selecto, pero al mismo tiempo libelista terrible, el rey de la ironía y de la sátira. Tipo del racionalista y positivista de su tiempo, se burla en esta obra del desprecio de la muerte en los cristianos y de su caridad hacia el prójimo, que califica de estupidez En el *Peregrino*, tipo de un cristiano converso del paganismo, presenta a un estafador y palabrero. El cristianismo no era para él sino una de tantas artes de fanatismo y haraganería. No era de sorprender esto en Luciano, quien igualmente en sus *Diálogos de los muertos* aplica la ironía más cáustica a los dioses del Olimpo y personajes más célebres.

Mucho más temible y peligroso fue otro polemista pagano llamado *Celso* [31], con su libro ἀληθής λόγος, discurso verdadero, aparecido el año 18. En su original se ha perdido; mas con los fragmentos reproducidos por Orígenes en su refutación, casi se puede reconstruir. Su tesis es que la religión romana es indispensable para el Imperio, y así, el no profesarla es declararse contrario a él. Lo malo de los cristianos, afirma Celso, no es tener una religión distinta propia, sino el exclusivismo, el rechazar la religión del Imperio romano. Celso conoce perfectamente la doctrina cristiana en sus puntos esenciales y trata de refutarla y ridiculizarla desde el punto de vista pagano. Para él, la doctrina es una mezcla de la locura judaica, de errores nuevos y de algunas prescripciones éticas fundamentales, tomadas de los filósofos griegos. Con esto ya se ve la tendencia a cierto indiferentismo religioso, unido con el reconocimiento de la religión oficial, pero sobre todo el empeño en dar la preferencia a las doctrinas filosóficas griegas.

II. Defensa literaria del cristianismo: apologías [32]

Contra estos enemigos tuvo que defenderse desde un principio el cristianismo. Contra la fuerza de los emperadores empleó la constancia y heroísmo de sus mártires, que con razón debe considerarse como el primer estadio de la apologética cristiana. Pero, además, los mismos mártires no

[31] Véanse fragmentos de Celso en ORIGENES, *Contra Celsum* en Origenes Werke I y II ed. por Koetschau (1899). Además, pueden consultarse: FUNK, F. J., *Die Zeit des «Wahren Wortes» von Celsus* en KgAbhl 2 (1899) 152s; VOLKER, W., *Bas Bild vom nichtgnostischen Christ. bei Celsus* (1928); *Origenes, contra Celsum* ed. H. CHADWICK (Cambridge 1953); MERLAN, PH., *Celsus:* ReallexAntChr 2 954-965 (1953); WIFSTRAND, A., *Die wahre Lehre des Kelsos* (Lund 1952); ANDRESEN, C., *Logos und Nomos. Polemik des Kelsos wider das Christentum* (Berlín 1955).

[32] Véase, sobre todo, el *Corpus apologetarum* ed. OTTO, y demás bibliografía indicada en la nota 27. Véase de un modo especial la síntesis de LEBRETON, J., en FLICHE-MARTIN I 422s, y POULET, o.c., I 75s; MINGUIJÓN, S., *Los apologistas del siglo II* (M. 1936); RUIZ BUENO, D., *Padres apologistas griegos* (siglo II) ed. bilingüe en BAC n.116 (M. 1954); HAUCK, A., *Apologetik in der alten kirche* (Leipzig 1918); GIORDANI, *La prima polemica cristiana, gli apologetici del II° secolo* 3.ª ed. (Brescia 1943); PELLEGRINO, M., *Gli apologetici greci* (R. 1947), *Studi*

se callaban ante los jueces[33]. Con toda decisión defendían la doctrina cristiana contra las más groseras calumnias que se propagaban por doquier. También esto era una verdadera apologética.

1. Primeras apologías.—Pero, además de esta apología del ejemplo y de la defensa hablada, era necesario echar mano asimismo de la pluma para deshacer tantas calumnias. Claro está que estos escritos no iban dirigidos a los escritores paganos más fanáticos, de quienes poco provecho se podía esperar, sino a los hombres de buena fe, los cuales podían convencerse por este medio de la inconsistencia de tantas acusaciones contra el cristianismo. De este modo se compusieron durante el siglo II multitud de apologías, que imprimen un carácter especial a este siglo.

Estas apologías son de extraordinario interés para la historia de la Iglesia. Porque, en primer lugar, representan el primer estadio de la ciencia y literatura cristiana, pues significan el primer conato de exposición más ordenada de las doctrinas católicas. Además, al rebatir las calumnias de los adversarios, presentan magníficas descripciones de la vida ordinaria de los fieles y del culto cristiano; nos dan a conocer los usos del tiempo y la vida íntima de la Iglesia primitiva. Aparte de esto, las apologías del siglo II son una fuente importantísima para el conocimiento de las calumnias paganas, ya que los apologetas, al refutarlas, debían tenerlas presentes y las proponen en sus escritos.

Por lo demás, muchas de estas apologías van dirigidas a los mismos emperadores, en lo cual no debemos ver una fórmula, como han querido algunos críticos modernos, ni, por el contrario, pretensión o ilusión de convertirlos. Más bien debemos tomarlo en una forma de máxima amplitud. Como se trataba de emperadores de talento, de máxima comprensión y buena voluntad, trataban de este modo los apologetas de hacerles ver cómo el cristianismo era muy distinto de lo que se pretendía. La dedicatoria, pues, era sincera, y se aspiraba a que los emperadores leyeran las apologías, al menos a título de información o curiosidad.

Con todo, el público al que generalmente se dirigían era

sull'antica apologetica (ib. 1947); MONACHINO, V., *Intento prattico e propagandistico nell'apologetica greca del secondo sec.:* Gregor 32 (1951) 5-49 187-222; NAUTIN, P., *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles* (P. 1961); LITTLE, V. A. S., *The Christology of the Apologetics* (L. 1934); PELLEGRINO, M., *Il cristianesimo di fronte alla cultura classica* (Turín 1954); LAURIU, J.-M., *Orientations-maîtresses des apologistes chrét. 270-361* (R. 1954); WEY, H., *Die Funktionen der bösen Geister bei den griech. Apologeten des 2 Jh.* (Winterthur 1957); DANIÉLOU, J., *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe s.* (Tournai 1961).

[33] En algunas actas de los mártires encontramos breves y tajantes apologias, como en San Faustino y los Escilitanos. Apolonio defiende con toda libertad su fe ante sus jueces; mas no se olvide que era un senador, con quien se tenían ciertas consideraciones. Lo ordinario era que el juez cortara por lo sano a los cristianos que empezaban alguna apologia.

el mundo romano, más o menos bien intencionado; aquellos que leían los escritos paganos anticristianos y habían concebido por medio de ellos graves prejuicios. Los apologetas, como gente culta y educada en el ambiente de las escuelas filosóficas del tiempo, conocían muy bien todo lo que en ellas se propagaba respecto del cristianismo.

2. Características generales de las apologías.—Ahora bien, como sería largo y monótono el seguir metódicamente el estudio detallado de cada una de las apologías, será indudablemente más útil indicar brevemente las características generales que presentan todas ellas.

Ante todo van dirigidas a probar la injusticia del trato que se da a los cristianos, para lo cual deshacen una por una las acusaciones y calumnias propagadas contra ellos. Tales son: de antropofagia, por suponer que en sus reuniones litúrgicas sacrificaban niños y bebían su sangre; incestos, malas costumbres y lo que ellos incluían bajo la inculpación de ateísmo; oposición sistemática al bien público, de donde se seguía la acusación de ser enemigos del género humano; la magia y sacrilegio, unido a la celebración de conciliábulos secretos. Todas éstas y otras parecidas calumnias procuran deshacerlas los apologetas, haciendo ver juntamente la violación de las leyes jurídicas en los procesos contra los cristianos.

Mas no se contentan los apologetas con mantenerse a la defensiva. Pasando adelante, ponen especial interés en presentar el valor positivo del cristianismo, la vida virtuosa e ideal de los principios éticos y sublimes de la doctrina católica. Por esto entretejen en sus apologías las más bellas descripciones sobre la vida cristiana. Pero el máximo interés de esta apología positiva lo consiguen con los cantos que dedican a la persona misma de Cristo y a los efectos benéficos y sociales que obtiene su doctrina en todas partes.

De ahí pasan con frecuencia al ataque contra el paganismo. Como antítesis de la personalidad sublime de Cristo y de la elevación de todas sus enseñanzas, descubren la vaciedad y locura del culto de los dioses, la inmoralidad de los cultos paganos, la divinización de los vicios más repugnantes, la crueldad y barbarie de los sacrificios humanos, usados por el paganismo.

III. Apologías más insignes

He aquí ahora algunas indicaciones indispensables sobre algunos de los más ilustres apologetas y sus respectivas obras apologéticas.

1. **Principales apologetas.**—*Cuadrado*[34] es el apologeta más antiguo que conocemos. El año 124 presentó al emperador Adriano una apología, escrita, según parece, con ocasión de una persecución local. De este escrito no se ha conservado más que un fragmento transcrito por Eusebio.

Arístides[35], al igual que Cuadrado, compuso una apología, que dirigió también a Adriano. Suponíase perdida, y hasta fines del siglo XIX sólo conocíamos de ella lo que nos comunicó Eusebio; pero en 1889 fue encontrada en una traducción siríaca por el americano R. Harris, y poco después en el original griego refundido.

Arístides divide a los hombres en cuatro clases: griegos, bárbaros, judíos y cristianos. Habla del reconocimiento y culto de Dios. El que le tributan los griegos y bárbaros en sus dioses es incompatible con el verdadero Dios y opuesto a la moralidad. El de los judíos es meramente exterior. La verdad y moralidad, el culto verdadero de la divinidad, se halla sólo en el nuevo linaje de los cristianos. Una de las notas típicas de esta apología son las descripciones de la vida ejemplar de los cristianos, su armonía y su caridad mutua, tan distinta del egoísmo y crueldad de los paganos[36].

San Justino[37] es llamado comúnmente *el Filósofo* por haberse dedicado especialmente a la filosofía antes y después de su conversión y haber encontrado la verdad del cristianismo precisamente en el estudio de la misma. Es, indudablemente, el rey de los apologetas del siglo II, y representa un sistema enteramente propio y original, en contraposición al que empleaban otros, sobre todo Tertuliano. Frente al ataque vehemente y a las reivindicaciones ardorosas de otros, San Justino representa el sistema de atracción y armonía, de echar puentes y allanar dificultades para facilitar la común inteligencia. Por otra parte, sus escritos revelan perfectamente todo su sistema y modo de ser. No

[34] Véase en EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 4,3,2.

[35] EUSEBIO, 4,3; ARÍSTIDES ed. por ROBINSON y HARRIS en TextsSt 1,1 2.ª ed. (1892); ed. por HENNECKE en TexteUnt 4,3 (1893). Véase además: MILNE, H. J. M., en JThStud 25 (1923) 73s; BONA, CONSTANTINO, *L'apologia di Aristide* introd., versione e commento (R. 1950).

[36] Es de sumo interés el fragmento descubierto y publicado por MILNE en JThStud, con la preciosa descripción de la vida de los cristianos, digna de la *Epist. a Diognetes*. Puede verse en LEBRETON, o.c., p.424.

[37] SAN JUSTINO, ediciones por DOM PR. MARAN en PG 6; por OTTO en Corpus apol.; YABEN, H., *San Justino. Apologías* (M. 1943). Véanse, además: PUECH, *Les apolog. grecs* pp.46-147; ID., *Hist. de la lit. gr. chrét.* II pp.131-170; LEBRETON, *Hist. du D. de la Tr.* II pp.405-484; FEDER, L., *Iustins Lehre von Jesus Christus* (1906); GOODENOUGH, E. R., *The theologie of Justine martyr* (1923); BARDY, G., en RechScRel (1923); ID., en DictThCath; OTILIO DEL N. JESÚS, J., *Doctrina eucarística de San Justino, filósofo y mártir* en RevEspTeol 4 (1944) 3s; HAMMAN, A., *La philosophie passe au Christ. L'oeuvre de Justin*... en Littér. chrét. 3 (P. 1958); LAGRANGE, M.-J., *S. Justin* 3.ª ed. (P. 1914); BARDY, G., artic. *Justin:* DictThCath 8 2228-2277; SHOTWELL, H., *The Exegesis of Justin* (Chicago 1955); BERNARD, L. W., *Athenagoras.* A study in second century christian apologetic: Theologie historique, 18 (P. 1972); OSBORN, E. F., *Justin martyr:* Beitr. z. histor. Théologie (Tubinga 1973); JOLY, R., *Christianisme et philosophie.* Etude sur Justin et les Apologètes (Bruselas 1975).

solamente se dirige a los paganos, sino también a los judíos; a todos quiere persuadir de la verdad cristiana.

El ejemplo de su vida era ya un argumento para su apología. Instruido en los diversos sistemas de filosofía, su ansia de conocer a Dios lo llevó a los estoicos y luego a los pitagóricos y neoplatónicos; pero en ninguna de estas ideologías encontró satisfacción para su espíritu. Finalmente, por medio de un misterioso anciano entendió que el alma humana no podía llegar a la contemplación de Dios por sus propias fuerzas. Era necesaria la revelación que Dios había comunicado a los hombres por medio de los profetas. Con su estudio llegó al conocimiento de la verdad del cristianismo, a lo cual contribuyó eficazmente el ejemplo de los cristianos.

Así, pues, con la convicción más profunda, se dedicó por entero al estudio y enseñanza de la doctrina cristiana. Pasó algún tiempo en Efeso y luego se dirigió a Roma, donde estableció escuela y defendió con el mayor tesón el cristianismo. Este amor a la verdad lo selló con su sangre en tiempo de Marco Aurelio.

Entre las varias obras que compuso, tres únicamente se han conservado, y son precisamente las apologéticas. Estas son: las dos *Apologías*, que, según la crítica más reciente, fueron dirigidas ambas al emperador Antonino Pío, y el *Diálogo con el judío Trifón*, también de carácter apologético. La primera *Apología*, escrita en 153, deshace primero las acusaciones y calumnias contra el cristianismo, y luego expone ampliamente lo sustancial de la doctrina de Cristo. Extiéndese de un modo general en la prueba de la divinidad de Cristo. Interesante para la Historia es el rescripto del emperador Adriano al procónsul del Asia Minucio Fundano, que se inserta como apéndice. La segunda *Apología*, que algunos tuvieron como complemento de la primera, es independiente y fue escrita el 156 como respuesta a los ataques de Frontón. El *Diálogo con el judío Trifón*, posterior en su composición a las *Apologías*, no se conserva entero. En él se describe el desarrollo de la ideología del autor y luego trata de convencer a los judíos de que la ley de Moisés era preparación de la ley de Cristo, que es verdaderamente universalista y se extiende a los gentiles.

Uno de los rasgos típicos de San Justino es hacer ver las semejanzas entre la filosofía clásica y la cristiana. Es original su teoría para explicar los muchos gérmenes de verdad contenidos en la filosofía. Dos razones lo explican, según San Justino: primera, que los filósofos han recibido del Antiguo Testamento las verdades fundamentales. Esta era la tesis de los judíos alejandrinos, que revive más tarde en la escuela de Orígenes. Tales son: la inmortalidad del alma y el castigo de la otra vida. A esto se añade la teoría sobre

el *Verbo seminal*, es decir, que toda la verdad que conocen los hombres ha sido comunicada por el Verbo divino, el Logos. Así, todo lo bueno que tienen los griegos en su filosofía les viene del Logos, como las verdades enseñadas por Sócrates, Platón y Aristóteles [38].

Taciano, discípulo de San Justino, se parecía muy poco a su maestro [39]. En oposición a la suavidad de carácter de aquél, Taciano era vehemente, duro y altanero. San Ireneo nos hace de él una pintura nada halagüeña. Toda su actuación, y aun su mismo estilo y el sistema de su apologética, se resiente de estas condiciones de su carácter.

Hacia el año 170 compuso el *Discurso contra los gentiles*, que es la apología que ha dado a Taciano el título de apologeta. Toda ella, sin embargo, aunque todavía no se resiente de la herejía posterior, característica suya, deja ya la impresión de su sistema exagerado o estridente. Las tres cuartas partes del libro están dedicadas a la polémica más acre contra los filósofos y la sabiduría pagana. Este sistema marca otra tendencia en el campo de la apologética, diversa de la de San Justino, y es llevada a su máximo desarrollo por Tertuliano, que no admite acomodos ni compromisos y rechaza en absoluto todo lo pagano sólo por serlo. Poco después de escribir su apología, hacia el año 173, Taciano abandonó la obediencia de la Iglesia, fundando la secta de los *encratitas*.

2. **Otros apologetas** [40].—Dignos de mención todavía son otros apologetas que alcanzaron gran renombre: *Atenágoras*, filósofo ateniense, representante de la tendencia de San Justino, autor de la apología titulada πρεσβεία, o legación, que apareció entre 177 y 180. Va dirigida a Marco Aurelio y a su hijo Cómodo y comprende preciosas descripciones sobre la vida cristiana. *San Teófilo*, autor de un escrito apologético en tres libros, el único entre los apologistas que ostenta el carácter episcopal. *Minucio Félix*, que escribió el *Octavius*, que debe considerarse como la primera apología compuesta en latín, pieza notable, escrita en estilo atrayente al modo de los *Diálogos* de Platón. Es un diálogo, en el que un tal Cecilio presenta las dificultades del paganismo, y Octavio

[38] Dignas de tenerse en cuenta son las obras que no hacen justicia a San Justino, a quien presentan como medio pagano: RUBÉ, *Saint Justin philosophe et martyr* (P. 1861); PFATTISCH, P., *Der Einfluss Platos auf die Theologie Justins* (1910). A este propósito véase sobre todo LEBRETON en FLICHE-M. 1 429s.

[39] *Taciano y Atenágoras*, ed. ED. SCHWARTZ en TexteUnt 4,1,2; SCHWARTZ, *Apologie Tatians und Schriften des Athenagoras* en TexteUnt 4 (1888s); EIZE, M., *Tatian und seine Theologie* (Göttingen 1960).

[40] Véase el *Corpus apologetarum* ed. OTTO, y las obras generales citadas en la nota 27 y siguientes; MINUCIO FÉLIX, *El Octavio* (M. 1945); UBALDI, P.-PELLEGRINO, M., *Atenagoras* (Turín 1947); LUCKS, H. A., *The Philosophy of Athenagoras* (Washington 1936); TEÓFILO DE ANTIOQUÍA: ed. S. FRASCA (Turín 1938); ed. BARDY, G.-SENDE, J., en SourcChr 20 (P. 1948); MELITÓN DE SARDES: ed. de la homilía; C. BONNUER (L. 1940); ed. M. TESTUZ (Colonia-Ginebra 1960); GRILLMEIER, A., *Sobre Melitón de S.*: ZKathTh 71 (1948) 5-14; Schol 20-24 (1949) 481-502.

las va resolviendo con especial acierto y gracia incomparable. Todavía volveremos más tarde sobre el tema apologético y polémico, pues insistiendo el paganismo en sus ataques, surgieron en el campo católico nuevos adalides, defensores de la ortodoxia.

CAPITULO III

Tercer período de persecución (193-249)

PERSECUCIÓN GENERAL NO SISTEMATIZADA [41]

Desaparecidos los grandes emperadores Trajano y Adriano, Antonino Pío y Marco Aurelio, el Imperio vivió todavía días de gloria durante el reinado de Septimio Severo (193-211); pero bien pronto cayó en gran postración y descrédito, siendo durante casi todo el siglo III juguete de las pasiones, de la ambición y de la audacia.

El cristianismo, entretanto, durante la primera mitad del siglo III siguió en un progreso ascendente, cada vez más manifiesto. En el Occidente sobresalían escritores notabilísimos, sobre todo en el norte de Africa, con Tertuliano y más tarde San Cipriano, y en el Oriente surgía la gran escuela catequística de Alejandría, llevada a su primer esplendor por Clemente de Alejandría y Orígenes. En el Pontificado sobresalían igualmente hombres insignes, como San Víctor (189-199), San Ceferino (199-217) y San Calixto (217-222), que intervinieron acertadamente en importantes cuestiones doctrinales y disciplinares.

Cuando los emperadores romanos comenzaron a percatarse de que los cristianos formaban una fuerza compacta y poderosa extendida por todo el Imperio, decidieron tomar medidas radicales de carácter general. Su objeto era destruir todo aquel cuerpo, que suponían peligroso para el Estado. Se abandona, pues, el principio de que «no hay que buscarlos» y se sustituye por edictos generales, que tienden a destruir de raíz el cristianismo.

[41] Ante todo pueden verse la obras generales en la nota 27 y siguientes. Véase de un modo particular el resumen de ZEILLER en FLICHE-M. I 113s. Además, pueden consultarse: TERTULIANO, *Apologético; Ad nationes; Ad Scapulam; De corona militis;* ORÍGENES, *De martyrio* ed. de Berlín I; EUSEBIO, *Hist. eccl.* 6,28. Además, véanse: ALLARD, P., *Hist. des pers.* II 16s; ID., *Vicissitudes de la condition juridique de l'Eglise au III siècle* en RevQHist 60 (1896) 39-400; AUBÉ, *Les chrétiens dans l'Empire romain* 18-249 (P. 1881); BIHLMEYER, K., *Die «syrischen» Kaiser zu Rom (211-235) u. das Christ.* (1916); PLATNER, M., *The life and reign of the emperor L. Sept. Severus* (O. 1918); HESEBHOCK, J., *Untersuchungen zur Gesch. des K. Sept. Sev.* (1921); FLUSS, *Severus* en PAULY-WISS. 2.ª serie II (1922); COSTA, I. G., *Religione e politica nell'Impero romano* (R. 1923); CICCOTI, E., *Il problema religioso nel mondo antico* (Milán, R. 1933); PINCHERLE, A., *Cristianesimo e Impero romano* en RivStorItal serie 4.ª 4 (1933) 454s; CALDERINI, A., *I Severi* (Bolonia 1949); PLATNAUER, M., *Life and Reign of Septimius Severus* (O. 1918).

1. Sexta persecución: Septimio Severo (193-211).—Septimio Severo, durante los siete primeros años de su reinado, siguió la política precedente. El cielo del cristianismo continuaba sereno. Mas por el año 200, hallándose el emperador en el Oriente en guerra contra los partos, se produjo un cambio. Mucho se ha discutido sobre los motivos de este cambio de conducta de Septimio Severo, hombre, por otro lado, sereno y de amplias concepciones [42]. Según parece, se asustó al darse allí cuenta perfecta del número y fuerza creciente del cristianismo, hasta tal punto, que creyó ahogaría pronto a las instituciones romanas. Otros, empero, suponen que el cambio se debió al influjo de la emperatriz Julia Domna.

El hecho es que el año 200 publicó el *primer edicto general* de que tenemos noticia, en el que se prohibía hacerse judíos y cristianos [43]. Iba, pues, directamente encaminado contra el proselitismo. Trataba de ahogar al cristianismo y destruirlo por consunción. Este edicto se aplicó con todo rigor en Oriente y uno de sus efectos más tangibles fue la desorganización de la escuela catequística de Alejandría. Clemente tuvo que escapar, y Orígenes, cuyo padre, Leónidas, acababa de ser martirizado, fue perseguido [44].

También en el Africa se embraveció la persecución. Víctimas ilustres de ella fueron las *Santas Perpetua* y *Felicitas* [45], cuyo martirio está bien atestiguado con sus actas auténticas. El fanatismo del procónsul contribuyó allí particularmente a dar pábulo a la fiera [46]. Otro foco especial de persecución fueron las Galias, donde murieron mártires los Santos Félix, Fortunato y Aquiles, apóstoles de Valence. Pero el mártir más ilustre de esta persecución fue el anciano obispo de Lyón, *San Ireneo*, muerto probablemente el año 203 [47].

[42] Se supone más bien en los documentos contemporáneos que durante estos primeros años era favorable al cristianismo. Cf. TERTULIANO, *Ad Scapulam* 4.

[43] De este edicto se habla en la *Historia Aug.*, *Vita Severi* 17, 1: «Iudaeos fieri sub gravi poena vetuit; idem etiam de christianis sanxit». Respecto a la fecha de este edicto, la *Vita Severi* la coloca en 202, con ocasión de la estancia del emperador en Palestina. Sin embargo, parece debe colocarse algo antes, a fines del año 200 o durante el 201. Cf. GOYAU, *Chronologie de l'Empire Romain* (P. 1891) p.249s, 10, en ZEILLER, o.c., 1 115.

[44] Sobre la persecución en el Africa, véase EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 6,5, y los escritos de Tertuliano ya citados.

[45] Este martirio fue particularmente célebre. El texto de las actas auténticas puede verse: Edic. crítica: ARMITAGE ROBINSON en Texts St. 1 2 (Cambridge 1891). Véase también: FRANCHI DE CAVALIERI, en RömQschr suplem., 5 (R. 1896); LECLERCQ, H., *Les martyrs* I 120-139. Véase además RUINART, *Acta sincera* trad. cast. I 128s; D'ALÈS, A., *L'auteur de la passio Perpetuae* en RevHistEccl (1907) 5s; MONCEAUX, *Hist. littér. de l'Afrique chrét.* I 70s (P. 1901).

[46] Según refiere Tertuliano, hubo una especie de tregua durante el gobierno del procónsul Julius Aper; pero se encendió de nuevo la persecución con el de Scapula. El mismo Tertuliano trató de contenerlo con su escrito *Ad Scapulam*. Extendióse igualmente a otras provincias orientales, sobre todo en Capadocia y Frigia y en toda el Asia Menor. Cf. EUSEBIO y TERTULIANO, o.c.

[47] El argumento principal sobre el martirio de San Ireneo es el Martirologio jeronimiano. También lo atestigua San Jerónimo en su comentario de Isaías; pero, en cambio, no dice nada en *De viris illustribus*. Tampoco dicen nada del martirio de San Ireneo ni Eusebio ni Tertuliano.

Un *segundo edicto*, contra las reuniones ilícitas, que atentaba directamente contra la celebración de la liturgia cristiana, agravó notablemente la situación, si bien tenemos escasas noticias sobre los efectos de este nuevo edicto.

2. **Período de paz.**—Providencialmente no duró mucho tiempo esta situación. Ya al fin del reinado de Septimio Severo fue calmándose la tempestad. Mas al principio del reinado de Caracalla (211-217) se inició un cambio completo. Es el principio de un período de paz bastante prolongado, en que la Iglesia tuvo tiempo para desenvolverse bajo todos los aspectos. De Caracalla llegó a afirmar Tertuliano que fue educado con leche cristiana [48], aludiendo, sin duda, a una nodriza. Esto, no obstante, siguió en Africa la persecución, atizada por el gobernador Scapula [49]. En ella sucumbieron multitud de mártires, de quienes conservamos actas muy posteriores de poco valor. *Heliogábalo* (218-222), aunque excéntrico y loco, como no tenía interés ninguno por lo religioso, no se preocupó para nada de los cristianos, por lo cual en su reinado no fueron éstos molestados [50].

3. **Alejandro Severo (222-235)** [51].—La dinastía de los Severos terminó con este gran emperador, el mejor de todos como gobernante y quien llevó más adelante la tolerancia para con los cristianos. Por esto dijo de él Lampridio: «Toleró la existencia de los cristianos» [52]. Espíritu elevado y de vasta cultura filosófica, practicaba un eclecticismo o religión sincretística, en la que se hermanaban para él en el rango de la divinidad Orfeo, Abrahán, Jesús y Apolonio de Tiana, el héroe de los neopitagóricos. El favor especial que dispensó a los cristianos se debe a su madre Julia Mammea, que recibió instrucción de Orígenes e Hipólito [53]. Esta misma tolerancia está atestiguada por los hechos siguientes: Consta que en la misma corte servían buen número de cristianos. Más notable todavía es lo que se refiere: que el emperador, llevado del espíritu sincretista propio de la época, puso en el santuario doméstico, donde cumplía sus debe-

[48] *Apologét.* 16: «Lacte christiano educatus».

[49] Tertuliano *(Ad Scapulam)* atestigua expresamente que este gobernador continuaba acogiendo toda clase de denuncias contra los cristianos y condenando a éstos a la hoguera y a las bestias.

[50] Son interesantes las pretensiones que, según Aelio Lampridio *(Hist. Augusta, Heliogábalo* 3), llegó a fomentar Heliogábalo de fundir el cristianismo en una religión sincretística, que él trataba de inaugurar en el *Heliogabalum*, que debía construirse sobre el monte Palatino. No hay duda que, si hubiera vivido más tiempo, hubiera desencadenado una persecución.

[51] Entre las obras generales véase en particular: ALLARD, P., *Hist. des perséc...* II 187s; EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 6,21,3; 28; *Hist. Aug. Severo Alejandro* 4,29s. Véanse también: PAULY WISS., artíc. *Aurelius* n.221 10 (1917); FHIELE, W., *De Severo Alexandro imperatore* (1909); JARDÉ, A., *Etudes critiques sur la vie et le reigne d'Alexandre Sévère* (P. 1925). Véanse también las obras citadas de RÉVILLE y BIHLMEYER.

[52] AELIUS LAMPRIDIUS, *Hist. Aug.*, *Severus Alex.* 4,22.

[53] Así lo atestigua EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 6,21,3.

res religiosos, una estatua a Cristo, al lado de la de Abrahán [54]. El hecho puede ser legendario, pero revela el modo de pensar de Alejandro Severo.

En la situación general de la Iglesia apenas hubo cambio ninguno. A pesar de esta tolerancia del cristianismo, no deben rechazarse *a priori* los martirios que algunas actas refieren a este reinado. De hecho se señalan cuatro mártires en Roma, entre ellos dos papas, Calixto (217-222) y Urbano (222-230). A este tiempo pertenece también el martirio de *Santa Cecilia*; pero las actas que lo refieren son muy posteriores y de escaso valor histórico [55].

4. Séptima persecución: Maximino de Tracia (235-238) [56]. Con Maximino de Tracia comienza para el Imperio romano un período de verdadera anarquía militar, en que los emperadores se suceden rapidísimamente y mueren casi todos de una muerta violenta a manos de sus competidores. En medio de tanta agitación e inestabilidad de las cosas, se comprende que las persecuciones tuvieran corta duración y, por otra parte, que más bien se dejara en paz a los cristianos.

Maximino de Tracia, elevado al trono por el ejército, cambió por completo toda la política de su predecesor, a quien él había asesinado. No parece tuviera él personalmente ni odio ni afecto a los cristianos; pero desde un principio los hizo perseguir simplemente porque habían sido favorecidos por Alejandro Severo y porque había algunos en la corte. Así lo afirma expresamente Eusebio, y Orígenes añade la noticia de que hizo demoler y quemar los edificios cristianos [57].

Todo marca el principio de una persecución. Eusebio señala una circunstancia que caracteriza el designio de Maximino o de sus consejeros. En el edicto que publicó contra los cristianos ordenaba que sólo se castigara a los dirigentes. La persecución, pues, iba contra las cabezas y las gentes más influyentes. Sin embargo, no parece se ejecutaran con rigor estas medidas, si bien nos consta que cayeron víctimas de esta persecución, además de varios personajes de la corte, el papa Ponciano y su contrincante Hipólito [58], ambos deportados a Cerdeña, donde se reconciliaron antes de morir. Su sucesor, Antero, fue también, probablemente, martirizado. Orígenes informa también sobre algunos martirios de Oriente [59].

[54] AEL. LAMPR., o.c., 4,29.

[55] Sobre su martirio pueden verse: KIRSCH, *Die heil. Caecilia in der röm. K. des Altertums* (1910); FRANCHI DE CAVALIERI, P., en StudiT 24 (R. 1912).

[56] Acerca de esta persecución, además de las obras generales, véase: HOHL, artic. *Julius* n.526 en PAULY-WISS. 10 (1917). Véase también EUSEBIO 6,28.

[57] Así lo refiere *In Matth.* 28. El mismo tuvo que luchar en defensa de la fe y tal vez mantenerse oculto algún tiempo. Entonces escribió su *Exhortatio ad martyres*, para alentar a los cristianos.

[58] El *Liber Pontificalis* dice de Ponciano: «Afflictus, maceratus fustibus defunctus est.» Cf. DUCHESNE, o.c., I 145s.

[59] Véase EHRHARD, o.c., 58s.

Los sucesores de Maximino, Papiano y Balbino, que sólo reinaron unos meses (238); Gordiano (238-44) y *Filipo el Arabe* (244-49) [60], volvieron de nuevo a la tolerancia. De esta manera se puede decir que, fuera del corto espacio de persecución de Maximino, la Iglesia gozó de tranquilidad, con lo cual se fue robusteciendo y preparando para las grandes luchas que se avecinaban.

La conducta de Filipo el Arabe para con los cristianos, la tolerancia y favor que les otorgó, llamaron tanto la atención, que llegó a prevalecer la opinión de que él mismo había sido ocultamente bautizado. Aunque lo atestiguan autores muy cercanos a él, no parece verosímil. Eusebio llegó a referir una antigua tradición de que el obispo de Antoquía impuso a este emperador una penitencia antes de dejarlo entrar en la iglesia el día de Pascua. En todo caso, por sus buenos sentimientos para con los cristianos, mereció el título que le dio San Jerónimo de «primer emperador cristiano» [61].

CAPITULO IV

Lucha de la filosofía pagana contra el cristianismo. El gnosticismo

A medida que avanzaba y crecía el cristianismo, la lucha con los elementos paganos se hacía más intensa. Al mismo tiempo que, por un conjunto de circunstancias exteriores, el cristianismo gozaba de relativa paz, la filosofía pagana intensificaba más y más sus embates contra las doctrinas cristianas, procurando destruirlas o al menos desacreditarlas.

A los primeros ataques más generales de Frontón, Luciano y Celso, siguió ahora la campaña sistemática de las escuelas neopitagóricas y neoplatónicas, que con la brillantez de sus formas y el espejismo de la filosofía clásica, que trataba de renovar, y multitud de ideas sutiles que fomentaba, consiguió fascinar a muchas inteligencias e incluso se infiltró en algunos intelectuales cristianos.

Más peligroso todavía fue el gnosticismo, que, aprovechando muchos elementos de la fisolofía griega y combinándolos con algunos principios cosmogónicos orientales y ciertas verdades cristianas, puso al cristianismo en verdadero peligro de rebajarse a una filosofía puramente natural.

[60] EUSEBIO 6,34s. El da abundantes noticias sobre las íntimas relaciones de este emperador con los cristianos. Incluso dice que conocía cartas de Orígenes dirigidas a él y a su esposa Octavia Severa (*Hist. Eccl.* 26,3). San Juan Crisóstomo atribuye al obispo San Babilas el hecho de la penitencia impuesta a Filipo el Arabe.

[61] *De viris illustribus* 54: «Qui primus de regibus romanis christianus fuit»,

Mas, frente a todas estas embestidas de la filosofía pagana, respondió la Iglesia por medio de sus polemistas, grandes doctores y pontífices, proclamando siempre con toda claridad los principios fundamentales de la fe cristiana.

I. Renovación de la filosofía pagana [62]

Para oponerse al cristianismo, que con sus nuevos principios teológicos y éticos destruye el paganismo, los defensores de éste tratan ahora de rejuvenecerlo por medio de la filosofía y con nuevas inyecciones de religiosidad. Tal es la meta adonde se dirigen los esfuerzos del neopitagoreísmo y neoplatonismo y de casi todos los que atacaron literariamente al cristianismo desde fines del siglo II. Su objeto era probar que poseían ya algo mejor que los cristianos, y así no necesitaban sus doctrinas.

1. **Los neopitagóricos** [63].—Entre los neopitagóricos sobresalió Filostrato, el cual, incitado por la emperatriz Julia Domna, presentó a principios del siglo III a Apolonio de Tiana como un reformador o semidiós, un verdadero paralelo y sustituto de Cristo. Preséntase como el ideal del sabio y filósofo, que con la brillantez de sus doctrinas atrae todos los corazones; con su virtud natural, basada en la filosofía griega, pretende probar prácticamente la inutilidad de la ética cristiana. La religión que representa el Apolonio de Tiana de Filostrato es el tipo de una religión sincretística de las que tan en boga estaban en aquel tiempo, mezcla de ideas filosóficas helénicas y de reminiscencias o elementos orientales, todo ello en armonía con la religión romana o el culto al emperador.

2. **Escuela neoplatónica** [64].—Pero los ataques de los neoplatónicos fueron mucho más certeros y, por ende, mucho más temibles. Son célebres de un modo particular por sus ataques contra el cristianismo los neoplatónicos Porfirio, Hierocles, Plotino y Jámblico.

[62] Como la filosofía pagana está representada principalmente por el neopitagoreísmo y neoplatonismo, y más particularmente por sus infiltraciones en el gnosticismo, véase la bibliografía que luego se indicará sobre cada uno de estos sistemas y sus principales representantes. Véase en particular: LABRIOLLE, P. DE, *La réaction païenne. Etudes sur la polémique antichrétienne du I au VI siècle* (P. 1934).

[63] Además de las obras generales, pueden consultarse: *Philostrati opera* ed. WESTERMANN (P. 1849); MEAD, *Apollonius of Tiana, the philos. Reformer of the first Cent.* (L. 1901); WHITTAKER, *Apollonius of Tyana and other Essays* (L. 1906); CAMPBELL, *Apollonius of T. A. Study of his Life and Times* (L. 1908); GHEZZI, *Apollonio di Tiana nella storia e nella leggenda* en Riv. Stor.-Crit. delle Scienze Teol. (1910) 364s.

[64] Para la bibliografía sobre el neoplatonismo véanse las obras indicadas en sus principales representantes, Porfirio, Plotino y Jámblico. Pueden verse también las historias generales de la literatura cristiana y de la filosofía en los pasajes correspondientes, o el artículo *Neoplatonismo* en DictThCath y otras

Porfirio[65] escribió *Quince libros contra los cristianos*, a pesar de haber sido él mismo catecúmeno. Esta circunstancia le sirvió para conocer mejor el cristianismo y aprovecharse de ello en sus ataques contra él. La obra de los quince libros se ha perdido en su conjunto, pero se conservan algunos fragmentos, que bastan para conocer sus tendencias. Otra obra más célebre todavía escribió Porfirio, titulada *Philosophia et oracula*, y relacionada directamente con el cristianismo. Trata de presentar, frente a la revelación de los cristianos, una revelación especial pagana, que deben todos fomentar y defender, por ser mucho mejor que la cristiana. Este conjunto de principios de la filosofía pagana renovada, basados en gran parte en las ideas de Platón, forman el núcleo de la escuela llamada por eso neoplatónica.

A esto mismo tienden los neoplatónicos *Hierocles*, gobernador romano de Bitinia; *Plotino*[66] en Roma, a mediados del siglo III, y *Jámblico* a principios del IV. Todos ellos insisten mucho en cierta interpretación alegórica de los mitos antiguos de los dioses, rechazan el politeísmo abierto y grosero y buscan cierta ascética y aun una especie de contemplación de la divinidad, que los hace sospechosos de panteísmo. Para la gente culta era uno de los mayores enemigos del cristianismo.

II. IDEA GENERAL DEL GNOSTICISMO[67]

Directamente emparentado con el neoplatonismo y en sus primeras manifestaciones anterior a él, índice el más significativo de las nuevas corrientes paganas que tendían a resucitar la filosofía antigua, es el gnosticismo con sus variadísimas manifestaciones y multitud de representantes. La única diferencia que existe entre las dos tendencias es que la del neoplatonismo era francamente pagana, mientras el gnosti-

enciclopedias semejantes. Véanse en particular: ÜBERWEG-PRAECHTER, *Grundriss*. I 11.ª ed. 216s; ZELLER, *Gesch. der griech. Philos.* III 2 5.ª ed. (1923); KLIMKE, ed. esp. p.84s. (1947); ELSEE, *Neoplatonisme in relation to christianity* (Cambridge 1908).

[65] *Porphyrii opuscula selecta* ed. HAUCK 2.ª ed. (1886). Fragmentos de Porfirio en EUSEBIO: *Hist. Eccl.* 6,19; *Praepar. evang.* 1,9; 4,6; 5,5; 10,9; *Demonstr. evang.* 3.3,6; SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei* 10 26-32; 19,23; KLEFFNER, A. J., *Porphyrius der Neuplatoniker und Christenfeind* (1896); HARNACK, A., V., *Porphryrius «Gegen die Christen»* 15 Bücher (1916); LABRIOLLE, L. DE, *Porphyre et le christianisme* (P. 1929).

[66] *Plotini opera omnia* por H. F. MÜLLER 3 vols. (Berlín 1878-1880); GUYOT, *Les réminiscences de Philon le Juif chez Plotin* (P. 1906); WUNDT, M., *Plotinische Studien*... I (1919); MÜLLER, H. F., *Dionysios, Proklos, Plotinos* en BeitrPhilThMA 20,3-4 (1918); SCHMIDT, *Plotins Stellung zum Gnosticismus und zum christl. Christ* en TexteUnt 20,4; *Plotini Opera*: I *Porphyrii vita Plotini* (P. 1951).

[67] Para los escritos gnósticos, véanse: SCHMIDT, C., *Koptischgnostische Schriften* I (1905); *Pistis Spohia* (1925); HARNACK, *Über das gnostische Buch Pistis Sophia* en TexteUnt 7,2 (1891); ID., *Gesch. der altkirchl. Liter.* I 143s; II 1 289s, 583s; BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Lit.* I 2.ª ed. 343s; BUONAIUTI, *Frammenti gnostici* (R. 1923). Asimismo deben tenerse en cuenta multitud de libros apócrifos de carácter gnóstico: TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha* (1876); ROBINSON, *Coptic apocryphal Gospels* (Cambridge 1896); *Acta Apos-*

cismo se presentaba como cristiano. Mas por eso mismo era más peligrosa para el cristianismo, pues inoculándole aquellos principios que lo desvirtuaban, constituía una terrible amenaza contra lo que hay en él de más íntimo, su doctrina.

Por esto se comprende fácilmente la seriedad de la lucha que tuvo que mantener la Iglesia contra todas las manifestaciones del espíritu gnóstico, que en el fondo era el espíritu pagano. Esta gravedad aumentaba todavía por el hecho de presentarse con un ropaje de ciencia y alta especulación, de donde tomó el nombre de γνῶσις (gnosis), conocimiento o ciencia, y sobre todo porque, realmente, tuvo una serie de hombres de talento y cualidades excepcionales, que supieron presentar las ideas fascinadoras del gnosticismo con un atractivo seductor.

1. Origen de la «gnosis».—La primera cuestión que se presenta es el origen del gnosticismo, es decir, de dónde provenía y cómo se formó. Algunos escritores contemporáneos suponían que era una aberración de las doctrinas cristianas. Pero esto no puede admitirse. Estudios detenidos hechos recientemente han conducido a la conclusión de que el gnosticismo no es otra cosa que un sincretismo más entre los muchos a que dio origen la cultura helénica.

Después de las victorias de Alejandro Magno, y sobre todo después de la sumisión de los pueblos orientales a los romanos, infiltráronse en el mundo grecorromano multitud de ideas orientales, sobre todo el dualismo y cierto sentimentalismo, propio de los ritos de Oriente. A esto debe añadirse el rejuvenecimiento de las ideas filosóficas de Platón y, en general, de la filosofía griega. Todo esto había producido, ya antes de la venida de Cristo, una fermentación místico-religiosa, que fue después en aumento. El fenómeno más sa-

tolorum apocrypha ed. Lipsius y Bonnet 3 vols. (1891-1903). Sobre el gnosticismo en general, véanse, ante todo: Batiffol, L., *L'Eglise naissante*... c.6 y 7; Ehrhard, *Die Kirche der Märtyrer* (1932) p.132s; Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité* II 1s; Id., en Fliche-Martin II 7s; Bareille, G., artic. *Gnosticisme* en DictThCath; Duchesne, artic. *Gnosticisme* en DictApol. Véanse además: Ausélineau, E., *Essai sur le gnosticisme égyptien* (P. 1887); Buonaiuti, E., *Lo gnosticismo* (R. 1907); Steffes, J. P., *Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum kath. Dogma* en ForschCrLitDogm 14,4 (1922); Leisegang, H., *Die Gnosis* (1924); Faye, E. de, *Introduction à l'étude du gnosticisme* (P. 1903); *Gnostiques et gnosticisme. Etude critique des documents du gnosticisme chrétien aux II et III siècles* 2.ª ed. (P. 1925); Henchen, E., *Gab es eine vorchristliche Gnosis?* en ZTheolKirch 49 (1952) 316s; Benz, E., *Indische Einflüsse auf die frühchristl. Theologie* (Maguncia 1951); Shehley-Price, L., *Confucius and Christ. A Christian estimate of Confucius* (N.Y. 1952); Nock, A. D., *Hellenistic mysteries and Christian sacraments* en Mnemosine 5 (1952) 177s; Grant, R. M., *The earliest Christian gnosticism* en ChicHist 22 (1953) 81s; Frei, W., *Geschichte und Idee der Gnosis* (Zurich 1958); Wilson, R. M., *The Gnostic problem* (L. 1958); Schoeps, H. J., *Urgemeinde, Juden-Christentum, Gnosis* (Tubinga 1956); Ambelais, R., *La notion gnostique du démiurge dans les Ecritures et les traditions judéo-chrét.* (P. 1959); Grant, R. M., *Gnosticism and Early Christianity* (N. I.-L. 1959); Peterson, E., *Judentum und Gnosis* (Frib. 1959); Gartner, B., *The Theology of the Gospel of Thomas* (L. 1961); Foerster, W., *Die Gnosis* I. Zeugnisse der Kirchenväter... (Stuttgart 1969); García Bazán, F., *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico* (Buenos Aires 1971).

liente fueron los diversos conglomerados que llamamos sistemas o religiones sincretísticas, en los cuales predomina siempre cierta ansia de lo divino y de un conocimiento más elevado.

2. Ocasión inmediata de la formación de la «gnosis».— En realidad, pues, existían los principales elementos gnósticos mucho antes que se formara el gnosticismo propiamente tal. Pero, entrado el siglo II, se produjeron dos hechos que contribuyeron poderosamente a la fusión de aquellos principios orientales e ideas filosóficas griegas con algunas doctrinas cristianas, que es propiamente lo que constituye el gnosticismo.

El primero fue el auge siempre creciente de los conglomerados sincretísticos de las religiones y cultos orientales con los principios y especulaciones neopitagóricos y neoplatónicos. El segundo es el desarrollo del cristianismo. A esto se debió el que se le fueran juntando cada vez más elementos de la alta sociedad y de la gente culta y erudita. Ahora bien, entre estos elementos cultos ya cristianos se fue avivando el deseo de penetrar a fondo las doctrinas y dogmas cristianos; deseo muy natural, pero que traía graves inconvenientes.

Esta ansia de estudio y de comprensión de las doctrinas cristianas más recónditas trajo consigo, por una parte, el buen efecto de la creación de escuelas teológicas, que tendían a armonizar, en cuanto era posible, las especulaciones filosóficas con los dogmas cristianos. Mas, por otra parte, indujo a algunos a rebajar las doctrinas cristianas a los sistemas y principios paganos y hacer con todos ellos una amalgama, difícil de entender en nuestros días. Como, por una parte, estaban ellos imbuidos en todos aquellos principios paganos y, por otra, no habían penetrado suficientemente el alcance de los principios cristianos, se explica que, no obstante su talento, cayeran en las más inverosímiles aberraciones, verdaderos rompecabezas y concepciones extravagantes, sólo comprensibles en el ambiente en que se formaron.

3. Procedencia de los diversos elementos de la «gnosis». Para completar lo indicado, he aquí una síntesis de la procedencia de los elementos principales del gnosticismo.

De la *filosofía platónica* se tomaron algunas cuestiones un tanto especulativas, como la teoría de las ideas, etc., aunque acomodada a las nuevas corrientes.

Del *neopitagoreísmo* y *neoplatonismo* se tomaron ciertos principios ascéticos y morales, la tendencia a la contemplación divina, el panteísmo.

Otros elementos se tomaron de las *religiones de Egipto,*

Persia y *Caldea*. Eran principios y prácticas religiosas características del Oriente, que fomentaban el sentimiento religioso y pretendían conducir a la unión con la divinidad.

Muy importantes fueron también los elementos cosmogónicos tomados de los *persas, hindúes* y otros pueblos de Extremo Oriente: de ahí las emanaciones del principio supremo, los grupos de eones, etc. A esto se añadía la interpretación alegórica y fantástica de los mitos y de la teología primitiva.

Finalmente, y en una forma fantástica parecida, se tomaron *diversos elementos del cristianismo:* de la Sagrada Escritura espigaron lo que les parecía, y con las más atrevidas alegorías lo acomodaron a sus concepciones. La idea más específicamente cristiana era la de la redención, aunque también está expresada de algún modo en las religiones orientales. En el gnosticismo es sustancial, y aunque presenta una forma exterior cristiana, se la reviste de un ropaje extraño y raro.

4. **Puntos fundamentales de los diversos sistemas.**—Siendo tantos los sistemas y conviniendo todos en la destrucción del cristianismo con la inoculación de ideas paganas destructoras de su espíritu, he aquí los puntos fundamentales en que convienen generalmente todos.

El punto básico es la oposición fundamental y eterna entre el Dios trascendental e inaccesible, el βυθός o abismo inescrutable, Ser supremo, y por otro lado la materia informe, la ὕλη, concebida como principio y origen del mal. Es lo que se denomina el dualismo.

El segundo punto fundamental es la doctrina sobre los seres *intermediarios*, una serie de criaturas producidas generalmente por emanación del Ser supremo, los llamados *eones*, esto es, principios eternos, porque en realidad debían haber sido producidos desde la eternidad. Todos estos eones deben estar entralazados de un modo especial, distinto en los diversos sistemas, y junto con el Ser supremo formaban el reino de la luz. Estos eones o emanaciones iban generalmente por parejas, y eran menos perfectos a medida que se alejaban del Ser supremo. De todos modos, aun el eón inferior poseía una partícula de divinidad, que imposibilitaba la creación de la materia. Por otra parte, al efectuarse estas emanaciones, algunas partecitas de la divinidad cayeron en medio de la materia y allí se hallaban como desterradas entre un elemento contrario.

Todo esto iba en gran parte encaminado a explicar el problema del mal, uno de los que más han preocupado siempre a los hombres. La explicación de los gnósticos está basada en el dualismo persa y en la teoría de los eones, emparentada con las ideas platónicas. Uno de los eones, par-

ticipante de la divinidad, pretendió ascender en su posición y aun llegar al grado de Ser supremo, y así se rebela contra aquél. Arrojado entonces del reino de la luz este eón, que se llama *demiurgo*, crea el mundo material y el hombre, entablándose con esto la lucha constante entre el hombre y Dios. Algunos gnósticos, pasando adelante, identificaban el demiurgo, contrincante de Dios, con el Dios del Antiguo Testamento. Las almas de los hombres, espirituales y puras, son partecitas de luz encerradas en la materia, de la que esperan ser rescatadas.

Esto supuesto, ¿cómo se obra la redención? También en la solución de este problema se basan los gnósticos en las mismas concepciones. Para redimir al alma humana, encerrada en la materia, vino otro eón, fiel al Ser supremo, el eón Cristo. Este comunicó a las almas el conocimiento de su verdadero origen y les enseñó el modo de libertarse de la materia, que es precisamente por el conocimiento superior, la γνῶσις, no por las buenas obras. Por otra parte, este eón divino, el Cristo de la filosofía gnóstica, no toma verdadero cuerpo, pues esto en su concepción es imposible, ya que la materia es esencialmente mala. Además, y por eso mismo, no redime por medio del sacrificio y de la cruz, sino enseñando el conocimiento verdadero con su ejemplo. Se destruye, pues, la verdadera redención. Sin cuerpo verdadero, Cristo no podía sufrir ni, por tanto, merecer.

Precisamente por la importancia que se da al conocimiento o gnosis, se dividen los hombres en tres clases o castas: los *espirituales* o *gnósticos*, esto es, los que han conseguido el pleno conocimiento, y éstos no necesitan nada más, ni tienen que preocuparse de ninguna clase de prescripciones ni de norma ninguna de moral. Su conocimiento los salva y les basta. A los gnósticos deben juntarse los *psiquicos*, esto es, simples cristianos, que no tienen capacidad para llegar a la verdadera gnosis, y, finalmente, los *materiales* (hílicos), que son los paganos, que no tienen esperanza ninguna de salvación. Esta división está evidentemente inspirada en la teoría tricotómica de Platón, que distingue en el hombre el triple principio: espíritu, alma sensible y cuerpo.

De ahí proceden, naturalmente, los errores y aberraciones en la moral, tan característicos en algunos grupos gnósticos. Ya la distinción absoluta de las tres clases de hombres lleva consigo el germen de la inmoralidad. El que ha obtenido el conocimiento, el gnóstico propiamente tal, puede permitirse todas las libertades, no está atado a ninguna ley. Fácilmente se comprenden las funestas consecuencias que de ahí pueden deducirse. Pero, además, siendo mala esencialmente la materia, es necesario despreciarla y martirizarla. De ahí todos los excesos morales, un ascetismo rígido y sin alma.

III. PRINCIPALES SISTEMAS Y JEFES GNÓSTICOS

Dadas estas ideas generales sobre el gnosticismo, vamos ahora a proponer brevísimamente los principales sistemas y sus jefes más significados.

1. Primeras manifestaciones del espíritu gnóstico.—Ya desde fines del siglo I aparecen los primeros asomos del espíritu gnóstico. Estos se manifiestan con la idea de un cuerpo aparente en Cristo, que tan claramente resurge después en los grandes sistemas gnósticos. Esta doctrina recibió el nombre de *docetismo*, y en las diversas formas en que se presentó se reducía a la idea de que Cristo no tomó un cuerpo verdadero, ya que la materia es algo intrínsecamente malo, sino un cuerpo aparente.

Simón Mago[68] fue, sin duda, un precursor de los gnósticos. La virtud maravillosa que él se atribuía y, sobre todo, lo que suponían en él sus adoradores, lo constituyen en un verdadero eón superior, el demiurgo de los gnósticos, una emanación de Dios.

San Juan Evangelista tuvo que impugnar a algunos falsos cristianos, que, introduciendo ideas paganas en el campo cristiano, negaban la identidad de Jesús y de Cristo. San Ignacio de Antioquía peleó también contra esta clase de herejes.

Mucho más célebre fue *Cerinto*[69], hombre de gran talento especulativo y verdadero precursor de los gnósticos propiamente tales y de otros herejes de los siglos IV y V. Bien instruido en la filosofía griega, concebía la divinidad según la ideología dualista, elevada sobre todo lo criado, pero sin ningún contacto con el mundo. Por esto suponía la existencia de un ser mediador, el *demiurgo*, creador del mundo, el cual fue quien dio la ley a Moisés. Por otra parte, distinguía perfectamente entre Jesús y Cristo. Jesús era el hijo de María, hombre verdadero, con verdadero cuerpo humano; pero nada más. Al ser bautizado, se juntó con él Cristo, que era otro mediador entre Dios y el mundo, y con su virtud obró milagros; pero antes de su muerte lo abandonó.

Además de Simón Mago y Cerinto, es digno de especial mención *Saturnilo*[70]. Este enseñó en Antioquía hacia el año 125, poniendo por base de su sistema el dualismo persa, el Dios de la luz y Satán, el principio del bien y principio

[68] Respecto de Simón Mago, véase: SAN IRENEO, *Adv. haer.* 1,23; SAN JUSTINO, I *Apol.* 26, 56; CERFAUX, L., *La gnose simoniènne* en RechScRel 15 (1925) 489s; 16 (1926) 5s., etc.

[69] Véanse: LEBRETON, *Hist. du dogme de la Tr.* I 483s, 484; LAGRANGE, *Saint Jean* p.LXXIIs; BARDY, G., *Cérinthe* en RevBibl (1921) 344-371.

[70] Pueden consultarse, fuera de las obras generales: SAN JUSTINO, *Dial. cum Tryph.* 35; *Hegesipo* en EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 4,22; SAN IRENEO, *Adv. haer.* 1,24.

del mal. En la evolución de los eones e intermediarios sigue los principios generales antes expuestos. Para Saturnilo, el Dios de los judíos es uno de los espíritus procedentes del principio de la luz. Otro eón divino es Cristo, que viene a redimir a los hombres, que poseen el germen divino, y para ello toma cuerpo aparente y enseña a los hombres el verdadero conocimiento, la abstinencia de carne, del matrimonio y de la procreación de hijos. Así se obra la redención.

2. **Gnósticos alejandrinos.**—El grupo de los gnósticos alejandrinos tuvo mucha mayor significación. Las grandes especulaciones helenísticas encontraron en Alejandría varios intérpretes de altura, y con esto fueron minando buena parte del cristianismo. *Basílides*[71], que enseñaba en Alejandría hacia el año 130, es, sin duda, uno de los principales maestros de esta tendencia alejandrina, más influida por la tendencia filosófica helenística. Para recomendar su doctrina, él, junto con su hijo Isidoro, pretendían haberla recibido por mediación de un discípulo de San Pedro, llamado Glaukias. Clemente de Alejandría, que tuvo que oponérsele, describe los principales puntos de su sistema; pero debemos advertir que no conviene con los que nos transmite San Ireneo.

Distingue tres mundos. En el primero, que está por encima de todo lo criado, reside el Ser supremo. En el segundo, como intermediario, están instaladas las 365 regiones suprasensibles. El tercero es el mundo sublunar, habitado por espíritus o ángeles, que crearon el mundo. A su cabeza se halla el Dios de los judíos. Con el fin de librar a los hombres del poder del demiurgo, el Dios supremo envía a su propio espíritu, el cual toma en Jesús una forma aparente. Uno de los distintivos de los basilidianos eran sus orgías mágicas y sus expresiones misteriosas, que traían escritas en brazaletes a modo de amuletos.

Son sorprendentes de un modo especial dos teorías de Basílides: una es la redención, que supone en el cielo intermedio efectuada por un redentor llamado Evangelio. La segunda es el problema del dolor. Según él, Dios no ha podido atormentar a los inocentes. Por tanto, si los mártires y el mismo Cristo han sufrido, no eran enteramente inocentes. El lo explica por medio de incorporaciones sucesivas.

Valentín[72] fue quien llevó a su apogeo la *gnosis* alejan-

[71] SAN IRENEO, *Adv. haer.* 1,24; 2,16; SAN EPIFANIO, *Haer.* 24; FUNK, F. J., *Der Basilides der Philosophumena kein Pantheist* en KgAbh 1 358s (1897). Véanse de un modo especial las obras generales de BARDENHEWER, LEBRETON, STEFFES y otras; WASZINK, H., artic. *Basílides:* RealAntChr 1 1217-1225; QUISPEL, G., *L'homme gnostique. La doctrine de Basilides:* Eranos 16 (1948) 89-139.

[72] Valentín ya en su tiempo fue muy celebrado; pero lo es en particular por los críticos modernos, sobre todo por DE FAYE en sus obras citadas en la bibliografía general. Véanse sobre todos las obras generales de BARDENHEWER, LEBRETON, STEFFES, BATIFFOL, EHRHARD y otras. Además, pueden consultarse: SAN

drina. Consciente de su valer y envalentonado por el éxito obtenido en Alejandría, su patria, dirigióse a Roma entre 136 y 140, y allí enseñó durante el reinado de Antonino Pío. Descubiertas, por fin, sus falacias, fue arrojado de la Iglesia y vino a morir a Chipre el año 161. Su sistema, aunque complicado y extraordinariamente fantástico, está bien trabado y redondeado.

Por de pronto, asienta el principio de la división y oposición entre los dos principios, del bien y del mal. El desarrollo del principio del bien, o pléroma, es un verdadero juego de malabares por los eones que proceden de él, y a su vez producen otros. Una pareja de los eones intermediarios es el *anthropos y ecclesia*. El reino de la luz está constituido por quince pares de espíritus celestes.

Uno de estos espíritus, la *sofía*, cae en el pecado de pretender abarcar con su inteligencia al Ser supremo. Con esto se introduce la confusión en el mundo de los eones. El fruto es el Achamoth, que, arrojado del pléroma, se precipita en el vacío. Ahora bien, con el fin de restablecer el orden, se produce un par, el 16, llamado Cristo y Espíritu Santo, y, en efecto, éstos instruyen a los eones sobre los límites de su conocimiento, y entonces todos juntos crean el eón 33, *Jesús Soter*, Jesús Salvador.

Valentín es quien más claramente presenta la distinción entre las tres clases de hombres. Los espirituales o gnósticos ni siquiera necesitan redención. Esta es necesaria para los psíquicos o simples cristianos, y es efectuada por el demiurgo con un cuerpo aparente. En el bautismo baja sobre él el eón Jesús Salvador, quien lo abandona en la muerte.

La conducta de los valentinianos dejaba bastante que desear, a consecuencia de las libertades que daba a los espirituales o gnósticos propiamente tales. La secta llegó a contar con muchos adeptos a principios del siglo III y fue la que más guerra y más daño hizo al cristianismo.

Carpócrates [73] presentó igualmente a su modo la doctrina gnóstica, sacando la consecuencia de la libertad de los perfectos y dándole una tendencia abiertamente inmoral.

Los *ofitas* [74] eran asimismo completamente inmorales. Su sistema resulta una verdadera novela, por lo fantástico de los nombres con que aparecen sus diversas ramificaciones

IRENEO, o.c., 1,1s; 3,4; EUSEBIO, *Chron.* año 141; *Hist. Eccl.* 4,7; SAN EPIFANIO, *Haer.* 31; BARTH, *Die interpretation des Neuen Test. in der Valentin. Gnosis* en TexteUnt 37,3 (1911); MÜLLER, K., *Beiträge zum Verständnis der Valentinianischen Gnosis* (1920); SAGNARD, F. M.-H., *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée* en Etphilméd 36 (P. 1948); ORBE, A., *Estudios Valentinianos:* AnalGreg 60 (R. 1955); 113 (1961); ORBE, A., *Los hombres y el Creador, según una homilía de Valentín:* Gregor., 55 (1974) 5-48, 339-68.

[73] Véanse: SAN IRENEO, o.c., 1,25 SAN EPIFANIO, o.c., 27,52.

[74] Pueden verse: SAN IRENEO, o.c., 1 29,31; ORÍGENES, *Contra Celsum* 5,61,62; 6,24-38; SAN EPIFANIO, *Haer.* 25,26,37-40. Además véase: HONIG, A., *Die Ophiten* (1889); GIRAUD, F., *Ophitae. Dissert. de eourum origine, placitis ac factis* (P. 1884).

y la explicación que daban sobre la creación del mundo y el problema del bien y del mal. Se les llamaba *ofitas* por atribuir a la serpiente, ὄφις, un papel importante en el desarrollo de la creación. Los principales grupos ofitas fueron: *naasenos*, quienes veían en la serpiente al Ser supremo; *setitas*, para quienes Set era el patriarca de los espirituales; *peratas*, que querían pasar felizmente a través de todos los males; *cainitas*, quienes reconocían como jefe a Caín.

Dignos de ser nombrados son, finalmente, los *encratitas* [75], cuyo fundador y organizador fue *Taciano*. Su distintivo fue una ascética rigurosa, la guerra al matrimonio y otras normas morales destructoras. Nombremos también a *Bardesanes* [76], muerto en 222, discípulo ilustre de Valentín, cuyo sistema representó en el Oriente.

IV. Marción y el marcionismo [77]

1. **Idea general del marcionismo.**—Intimamente relacionado con el gnosticismo está Marción, con su ideología característica, por lo cual participa de una doble tendencia. La primera, típica de los gnósticos, de infiltrar en el cristianismo las ideas exóticas de la filosofía griega y religiones orientales; la segunda, la impugnación directa de ciertos principios o verdades católicas y la rebelión contra la legítima jerarquía, en lo cual participa más bien de los rasgos de los cismáticos.

Por este último carácter de reformador de la Iglesia de su tiempo, Marción ha sido estudiado últimamente sobre

[75] Taciano, bien conocido como apologeta, con su estilo esquinoso y duro, y como autor del célebre *Diatessaron*, o *Concordia de los cuatro evangelios*, fue conducido por sus extremismos a la organización de esta secta gnóstica. Con ello dejó un triste recuerdo en la Historia, pues sus partidarios se distinguieron por un rigorismo exagerado y por sus excesos morales. Véanse: San Ireneo, o.c., 1,28; San Epifanio, *Panar. haer.* 46 y 47; Bardenhewer, o.c., I 262s.

[76] Véanse: Eusebio, *Hist. Eccl.* 4,30; San Epifanio, *Panar.* 1,2 t.1; *Haer.* 56. Bardenhewer, sobre sus escritos, o.c., I 364s; Haase, F., *Zur Bardesan. Gnosis* en TexteUnt 34,4 (1910); Nau, F., *Une biographie inédite de Bardesane l'astréologue* (P. 1897); Buonaiuti, E., *Bardesane l'astreologo* en Riv. Stor. Crit. d. Sc. Teol. 5 (1909) 691s.

[77] Acerca de Marción y el marcionismo, véanse ante todo las obras generales de Bardenhewer, Steffes, Ehrhard y otras. En particular véase: Lebreton, *Hist. du dogme de la Tr.* II 122 y en Fliche Martin, II 26s. Pueden verse además: San Justino, I *Apol.* 26,58; Eusebio, *Hist. Eccl.* 4,11,14; San Ireneo, o.c., 1,27; 3,3,4; Tertuliano, *Adv. Marc. libri* 5; Harnack, A., *Beiträge zur Gesch. der Marcionit. K.* en ZWissTheol (1876) 80s; Id., *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* en TexteUnt. 45 2.ª ed. (1924); *Neue Studien zu Marcion* ib. 44,4 (1923); Ermoni, *Le marcionisme* en RevQHist 82 (1910) 5-53; Alès, A. d', *Marcion; la réforme chrétienne au II siècle* en RechScRel 13 (1922) 137-168; Batiffol, P., *L'Eglise naissante... Excursus C. Marcionisme* p.277s; Amann, E., artic. *Marcion* en DictThCath; Blachmann, E. C., *Marcion and his influence* (L. 1949); Barnikol, E., *Die Entstehung der Kirche im 2. Jh. und die Zeit Marcions* 2.ª ed. (Kiel 1933); Wilson, R. S., *Marcion* (L. 1933); Knox, J., *Marcion and the New Testament* (Chicago 1942); Blackan, E. C., *Marcion and his influence* (L. 1949); Harnack, A. von, *Marcion*. Impr. fotomec. (Darmstad 1961).

todo por el corifeo del racionalismo protestante, Adolfo Harnack. En general, los protestantes manifiestan especial admiración por él, pues su actitud de supuesto reformador de la Iglesia, a la que consideraba como degenerada del verdadero espíritu de su fundador, y el modo de tratar el canon de la Sagrada Escritura, le dan cierta semejanza con los protestantes. Algunos llegan a designarlo como el primer protestante.

Ante todo, conviene observar dos cosas: que Marción no es gnóstico en todo el rigor de la palabra. Su modo de concebir, su educación y su actuación eran diversos de los gnósticos. Estos eran más bien paganos, imbuidos en doctrinas y filosofías orientales y helenísticas, que presentaban con cierto baño cristiano. Marción, por el contrario, es cristiano, instruido en la doctrina del cristianismo, que se rebela con algunas concepciones propias. Lo que en su doctrina puede llamarse gnóstico, lo es más bien en apariencia. En segundo lugar, todo su sistema es de una simplicidad extraordinaria, muy llamativo, por los contrastes que ofrece, de rasgos muy salientes. Así se explica el extraordinario éxito que alcanzó, mucho mayor que el de otros herejes contemporáneos y aun de los grandes jefes gnósticos.

2. **Actividades e ideología de Marción.** —Marción era hijo de un obispo de Sínope, en el Ponto; mas, por algunos excesos que cometió, fue arrojado de la Iglesia por su propio padre. El año 140 se dirigió a Roma, donde logró algún tiempo captarse las simpatías de los cristianos, a quienes hizo un espléndido donativo de 200.000 sextercios. Pero bien pronto tuvo que sincerarse por las doctrinas que propalaba, influido por el gnóstico Cerdón. Como no satisficieran sus explicaciones, fue excomulgado y se le devolvió su donativo. Desde este momento se dedicó de lleno a defender y propagar sus doctrinas en Roma y Oriente.

Todo el sistema de Marción está basado en la oposición irreductible entre el Dios del Antiguo Testamento y el Cristo del Nuevo. Aquél, Dios justiciero y riguroso, el demiurgo severo e intransigente de los gnósticos; que impone una ley que ni los mismos judíos, sus predilectos, pueden observar, mientras a todos los demás pueblos rechaza y condena. Cristo, en cambio, es el Dios del amor y de la misericordia, que atrae a todo el mundo con el aliciente de su bondad infinita. Por esto concibe el Nuevo Testamento como algo enteramente nuevo, que no sólo no está relacionado con el Antiguo, sino en oposición directa con él.

Con el fin de poner más clara esta oposición, escribió Marción la célebre obra *Antítesis*, que servía a sus discípulos como de texto y norma de conducta. Eran largas series de textos del Antiguo Testamento, opuestos a otros del Nuevo.

Esta obra se ha perdido, pero es bien conocida por la refutación de Tertuliano [78].

Respecto de la Sagrada Escritura, procedió sin miramiento ninguno. Consecuente con su ideología, rechazaba todo el Antiguo Testamento y todo lo del Nuevo íntimamente relacionado con aquél. Por esto, fuera de San Pablo, no admitía las enseñanzas de los otros apóstoles, por suponerlos partidarios del Antiguo Testamento. Para dar más consistencia a su doctrina, acomodó a ella todo el Canon de la Sagrada Escritura, eliminó de su Biblia el Antiguo Testamento y mantuvo del Nuevo solamente el Evangelio de San Lucas, sin los relatos de la infancia, y las Epístolas de San Pablo, algo depuradas, omitiendo las pastorales.

No admite la Encarnación propiamente tal. El Dios bueno, hasta entonces oculto, envió, según Marción, a Cristo, el cual, sin intervención ninguna de María, apareció de repente en el mundo con un cuerpo aparente y enseñó la verdadera doctrina, opuesta a la del demiurgo del Antiguo Testamento. Por esto, a instigación de éste, fue apresado y crucificado por los judíos; pero el demiurgo o Dios del Antiguo Testamento, lleno de cólera, rasgó el velo del templo y, vencido, se vio obligado a someterse.

El único verdadero apóstol es Pablo. Marción exigía de todos una fe viva en el Dios bueno, al que predicó Cristo.

De los gnósticos se distingue en que no admite el reino de la luz o pléroma ni emanaciones o eones. Tampoco admite la oposición marcada entre las diversas clases de hombres ni otras fantasmagorías gnósticas. En cambio, la oposición tan marcada entre el Dios del Antiguo Testamento y Cristo, del Nuevo, tiene sabor gnóstico, como lo tiene también el docetismo o cuerpo aparente del Salvador.

V. Maniqueísmo [79]

1. Idea general del maniqueísmo y de Mani.– El maniqueísmo, que tan honda preocupación llegó a causar en el Imperio romano, puede ser considerado como una prolongación del gnosticismo, no sólo porque llegó a difundirse cuando las sectas gnósticas estaban en decadencia (mediados del siglo III), sino por el contenido de su sistema.

[78] Respecto de la obra de Tertuliano contra Marción véanse: Waitz, *Das Ps. Tertulian. Gedicht «Adv. Marcionem»* (1901); Bosshardt, E., *Essai sur l'originalité et la probité de Tertullien dans son traité contra Marcion* (Lausana 1921).

[79] Véanse ante todo las obras generales. Acerca de los escritos maniqueos o contra ellos, véanse también: PG 40,899s; 18,1669s; San Agustín, *Opera* ed. Maur. 7; Eusebio, *Hist. Eccl.* 7,31; San Jerónimo, *De viris ill.* 72; San Epifanio, *Haer.* 66; Rochat, E., *Essai sur Mani et sa doctrine* (Genève 1897); Dufourcq, A., *De manichaeismo apud latinos* (P. 1900); Ermoni, *Manès et le manichéisme* en RevHist. 74 (1903); 337s; Alfaric, P., *Les écritures manichéistes* 2 vols. (P. 1918); Wesendonck, O. v., *Die Lehre des Mani* (1922); Burkitt, F. C., *The*

El carácter es el de una religión sincretística, basada en ideas religiosas y filosóficas orientales y helenísticas, exactamente como los sistemas gnósticos. Es una fusión del dualismo persa con ideas budísticas y de otras religiones de Oriente, con una buena dosis de principios cristianos amoldados a la mentalidad oriental. En los siglos III y IV produjo un gran revuelo en todo el Imperio romano, sobre todo en el Oriente, donde se convirtió en un semillero de fanatismo religioso y en gravísimo peligro para el cristianismo y para el Estado. Por esto, los mismos emperadores tuvieron que intervenir, dictando penas severísimas y aun la misma muerte contra los maniqueos. Las ideas por ellos difundidas echaron hondas raíces, y así, muchas de las herejías posteriores pueden ser consideradas como retoños del maniqueísmo.

Sobre su desarrollo no se conocían más que ciertas generalidades hasta principios del siglo XX; mas desde entonces una multitud de descubrimientos en excavaciones y bibliotecas han dado a conocer diversos escritos de Mani y otros documentos que proyectan mucha luz sobre este asunto.

Mani, fundador de esta secta, hacia el año 240 predicaba ya en las Indias, como se afirma en la inscripción recién descubierta. Al subir el rey Sapor al trono de Persia en 241, fue llamado por él, y pudo extender su doctrina en el floreciente Imperio persa hasta los confines del Imperio romano [80]. Así se afirma igualmente en otro texto de Mani. Con esto se resuelve la cuestión debatida sobre si Mani estuvo en relaciones personales con los budistas. El mismo lo atestigua, cosa, por otra parte, muy natural, dado el interés que tenían entonces los orientales en entrar en comunicación con la India.

Según otras relaciones persas, Mani, después de haber gozado durante muchos años del favor del rey y haberle seguido en sus numerosas expediciones militares, cayó en desgracia suya a causa de las muchas reyertas que man-

Religion of the Manichees (Cambridge 1925); BARDY, artíc. *Manichéisme* en DictThCath; ROCHÉ, D., *St. Augustin et les manichéennes de son temps* en Cahiers d'ét. cath. 1 (1949) n.2 p.21s; MANSELLI, R., *Il Manicheismo medievale* en Ric. relig. 20 (1949) 65s; KLIMA, O., *Zur Chronologie von Manis Leben* en ArchOr 19 (1951) 393s; MARICQ, A., *Les débuts de la prédication de Mani...* en MélHenry Grecs 3 (1951) 245s; FREUD, W. H. C., *The Gnostic-Manichean tradition in Roman North Africa* en JournEcclHist 4 (1953) 13s; PUECH, E.-C., *Maniqueísmo. El fundador. La doctrina*. Trad. de A. MEDINIVEITIA (M. 1957); PUECH, E. C., *Die Religion des Mani*: KÖNIG, H., II 2.ª ed. (Frib. 1961); RUNCIMAN, ST., *The Medieval manichee* (Cambridge 1946); ADAM, A., *Texte zum Manichäismus* 2 vols. (Berlín 1954); POLOTZKY, H. J., artíc. *Manichäismus*: PaulWiss, Supl.6 240-271 (1935); WIDENGREN, G., *Mani und der Manichäismus* (Stuttgart 1961).

[80] En este tiempo entró en contacto con los cristianos que habían penetrado en Persia, y a esto se debe que diera tanta cabida a algunos principios cristianos en el conglomerado sincretístico de su ideología religiosa. Es interesante la estima que manifiesta de Jesús, a quien pone al lado de Zoroastro y Buda. A sí mismo se denomina a las veces «Mani, apóstol de Jesucristo», Cf. SCHMIDT, o.c., 25 en LEBRETON, en FLICHE-MARTIN II 315.

tenía continuamente con los sabios del reino, y así, tuvo que escaparse y se escondió en el Turquestán. Después de la muerte de Sapor, en 272, volvió Mani a Persia, donde pudo seguir predicando; mas a los pocos años, caído de nuevo en desgracia, fue obligado a mantener una disputa con los sabios del reino, pero, habiendo sido vencido, fue ajusticiado: según unos, desollado vivo; según otros, crucificado. Sus discípulos adornaron desde un principio su memoria con toda clase de leyendas.

2. **Doctrina de Mani.**—Uno de los rasgos más característicos de Mani es su destreza en asimilar los diversos elementos que fue encontrando al paso. A lo que ya conocía del Oriente pudo añadir muchos elementos del cristianismo, que debió de conocer durante sus excursiones por Persia. El blanco a que aspiraba, según él mismo confiesa, era una religión en la que se fundieran todas las demás. Era el ideal sincretístico, entonces de moda.

La base de todo su sistema la forma la oposición eterna entre los dos principios: la *Luz* y las *Tinieblas, Ormuz* y *Ahrimán*, como él los designaba. Ambos están rodeados de multitud de eones, y, a pesar de la oposición existente entre los dos reinos, no están separados por ningún abismo infranqueable, con lo que se hizo posible la gran lucha. Los cinco elementos del reino de Ahrimán, tinieblas, barro, viento, fuego y humo, promueven un levantamiento, y entonces Ormuz, para defender su reino, produce por emanación una nueva fuerza, que se desarrolla en el hombre primitivo. Este entonces, armado con los cinco elementos puros, luz, fuego, viento, agua y tierra, lucha con los poderes de las tinieblas. En el mundo hay una parte de luz mezclada con la materia. Es el *Iesus patibilis*. En cambio, otras partes de luz no mezcladas son el *Iesus impatibilis* y se hallan en el sol y en la luna.

Para libertar, pues, a las partes de luz de los hombres, se presenta en forma aparente el *Iesus impatibilis* y enseña el modo como se han de librar, cómo se debe obrar la redención. Pero ya sus apóstoles entendieron mal su doctrina; por esto envía Cristo al Paráclito prometido, que aparece en la persona de Mani, con el fin de purificar la religión. Los preceptos morales se compendian en los *tres sellos:* las *manos*, esto es, abstención de trabajo servil y de hacer daño a los animales y a las plantas; la *boca*, privación de carne y vino; el *seno*, renuncia al matrimonio, pero no a la comunicación sexual. Solamente los perfectos están obligados a los tres sellos.

Estas enseñanzas las propuso en su *Evangelio vivo* y en el *Libro de los misterios*, junto con otros trabajos ascéticos. Frente a la Iglesia católica, que juzgaba degenerada, orga-

nizó él la suya con doce maestros, entre los cuales uno era el jefe, y setenta y dos presbíteros y diáconos. Los maniqueos rechazaban, como Marción, el Antiguo Testamento, y del Nuevo admitían solamente una parte.

Su corrupción de costumbres hizo peligrosa la secta; pero, como se presentaba con aires de ascetismo e intelectualidad, eran innumerables los que se dejaban seducir.

VI. Lucha de la Iglesia contra estos enemigos [81]

De la significación que tuvieron para la Iglesia católica estos ataques de la filosofía pagana, del neoplatonismo y del gnosticismo en todas sus formas, difícilmente podemos hacernos cargo en nuestros días. Mas lo que nos da alguna idea de ello, son las medidas tomadas para contrarrestar sus efectos. Pues efectivamente vemos que, como contra los primeros impugnadores del cristianismo se levantaron los apologetas con sus acertadas apologías, así también ahora surgieron polemistas y luchadores de gran talla, quienes por medio de excelentes escritos procuraron contrarrestar los esfuerzos de los adversarios.

1. **Primeros polemistas.**—Según decimos en otro lugar [82], los primeros impugnadores del gnosticismo y de las falsas ideas filosóficas y religiosas fueron San Pedro, San Pablo, San Juan Evangelista y San Ignacio de Antioquía. San Justino no sólo escribió como apologeta propiamente tal, sino también como filósofo, procurando desenmascarar las falsas impugnaciones del catolicismo por parte de la filosofía pagana. El fue, sin duda, el más competente debelador de las ideas anticristianas del neoplatonismo de su tiempo.

En la segunda mitad del siglo II, cuando las doctrinas gnósticas llegaron a su máximo desarrollo, surgieron nuevos adalides de la causa cristiana. Eusebio en su *Historia eclesiástica* da cuenta de diversos escritores que compusieron diferentes obras contra los filósofos paganos y los gnósticos

[81] Pueden verse, ante todo, las historias generales de la literatura cristiana, particularmente BARDENHEWER, citadas en la introd. Más en particular, las historias del dogma. SCHWANE, *Dogmengeschichte der vornicäischen Zeit* 2.ª ed. (1892); TURMEL, *Histoire de la théologie positive*... 2.ª ed. (P. 1904); TIXERONT, *Hist. des dogmes:* I La Théol. anténicéenne 7.ª ed. (P. 1915); SEMERIA, *Dogme, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva* (R. 1902); LEBRETON, *Hist. du dogme de la Tr.* II 517s; EHRHARD, o.c., 201s; HARNACK, A., *Dogmengeschichte* 4.ª ed. vol.1 (1909); ID., *Die Entstehung der christl. Theologie und des kirchl. Dogmas* (1927); SEEBERG, R., *Lehrbuch de Dogmengesch.* 3.ª ed. vol.1 (1922). Véanse también los tratados generales de la apologética o de la reacción católica en los primeros siglos, indicados en la nota 28. Pueden verse, además, la obras citadas sobre los principales polemistas.

[82] Véase arriba p.202s y, sobre todo, en el capítulo siguiente: EUSEBIO, en su *Hist. Eccl.*, nos da diversos nombres de polemistas antignósticos: AGRIPA CASTOR (4,7,6-8); FELIPE DE CORTYNA y MODESTO (4,25), que escribieron contra Marción, como RODÓN, discípulo de Taciano (5,13); MUSSAN, quien escribió contra el encratismo (4,28).

más renombrados. Tales fueron: los controversistas *Milcíades, Melito de Sardes, Teófilo de Antioquía* y otros, que escribieron contra el gnosticismo.

Mas de todos los escritores polemistas y controversistas de este tiempo, los que más se distinguieron fueron San Ireneo y luego Hipólito y Tertuliano. Por esto es justo demos a conocer sus obras, ya que ellas manifiestan mejor que otra cosa la verdadera reacción católica.

2. **San Ireneo y su obra polémica**[83].—San Ireneo fue sin duda, a fines del siglo II, en pleno ataque filosófico y gnóstico contra el cristianismo, el mejor exponente de la Iglesia católica y quien con más acierto y valentía supo defenderla. Su obra *Contra las herejías*, o mejor dicho, *Manifestaciones y refutación de la falsa gnosis*, es casi lo único que de él se nos ha conservado, y aun esto en una traducción latina[84]. Es verdaderamente providencial, pues contiene la mejor exposición de las sectas gnósticas.

San Ireneo parte de un conocimiento profundo y circunstanciado de las sectas que rebate, por lo cual se extiende en el primer libro de esta obra en su descripción amplia y detallada. Frente a las aberraciones y construcciones fantásticas de la «gnosis», propone él diversas normas o criterios

[83] Ante todo, véanse sus obras, en particular *Adversus haereses* en PG 7; ed. W. W. HARVEY (Cambridge 1875). Véase también *Texte Unt.* 35,2 (1910); ZAHN, *Gesch. des neutestamentlischen Kanons* 2 vols. (1888-92); BUDDE, *Der Kanon des Alten Test.* (1900); BATIFFOL, P., *Le canon du Nouveau Test.* en RevBibl (1903) 10s, 216s; MAINAGE, *Les origines du canon chrétien de l'Ancien Test.* en RevScPhTh 3 (1909) 262s; DUFOURCQ, *Saint Irénée* (P. 1904); VERNET, F., artic. *Irénée* en DictThCath; LEBRETON, o.c., II 217s; HARVEY, W. W., *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libri quinque* 2 vols. (Cambridge 1949); *Contre les hérésies.* Mise en Lumière et réfutation de la prétendue «connaissance», libre III, texte latin, fragments grecs, ed. por F. SAGNARD, en Sources chrét. vol.34 (P. 1952); UNGER, D. J., *St. Irenaeus and the Roman primacy* en TheolSt 13 (1952) 359s; HOUSSIAU, A., *La christologie de S. Irénée* en DissertLovan 3.ª serie t (Lovaina 1955); PERRAT, CH., etc., *S. Irénée. L'histoire et la légende* en Cahiers d'hist. 3 p.227s (1956); FABBRI, E. E., *El Cuerpo de Cristo, instrumento de salud según San Ireneo* en CiencFe 13 (1957) 445s; LAWSON, J., *The biblical Theology of St. Iren.* (L. 1948); BENOIT, A., *S. Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie:* Etudes d'hist. et de phil. relig. Univ. Strassb. (P. 1960); LAUNE, E., *La visión de Dieu dans l'oeuvre de saint Irénée:* Iren. 1960 311-320; ARRÓNIZ, J. M., *La inmortalidad como deificación del hombre en S. Ireneo:* ScriptorVictoriense 8 (1961) 262-287; ORBE, A., *El hombre ideal en la teología de S. Ireneo;* Gregor, 43 (1962) 449-491; BERROUARD, M. F., *Servitude de la loi et liberté de l'évangile selon S. Irénée:* Lumière et vie (1963) n.61 41-60; ORBE, A., *Antropología de S. Ireneo:* BAC, 286 (M. 1969); ID., *San Ireneo y primera Pascua del Salvador:* EstEcl. 44 (1969) 297-344, 297-344; ID., *Parábola de San Ireneo* trad. castell., 2 vols.: BAC, 331, 332 (M. 1972); RUIZ JURADO, M., *El concepto del mundo en S. Ireneo:* EstEcl. 47 (1972) 205-26.

[84] Sobre los datos fundamentales de su vida, véase alguna de las obras indicadas, de DUFOURCQ o VERNET, o la síntesis de LEBRETON, en FLICHE-MARTIN, o.c., II 43s. Procedente del Asia Menor y discípulo de San Policarpo, quien a su vez lo era de San Juan Evangelista, San Ireneo entronca directamente con los discípulos inmediatos de los apóstoles. El año 177, cuando más se ensañaba la persecución contra la comunidad cristiana de Lyón, aparece allí este hombre, que debía ser desde entonces el sostén más firme de la iglesia de las Galias. Sobre el motivo que indujo a San Ireneo a ir a Lyón, apenas se puede decir nada seguro. Ciertamente, él fue desde Roma, y no desde el Asia Menor, donde estaba San Policarpo. Por tanto, no fue como embajador de éste o del Asia, sino muy probablemente como enviado de Roma, adonde habían acudido los cristianos lyoneses en demanda de socorro.

para formular el juicio adecuado respecto de las nuevas sectas.

La primera regla va dirigida contra los escritores gnósticos. Según San Ireneo, los únicos libros que deben servir de norma y canon para los cristianos son los libros del Antiguo Testamento, los cuatro Evangelios y los demás escritos apostólicos. Con esta regla quedaban excluidos todos los apócrifos de los gnósticos, que tanto abundaban en ellos.

La segunda norma se refiere al contenido de los escritos gnósticos. Lo único que deben creer y admitir los cristianos son las verdades transmitidas en el símbolo apostólico. Con esto eliminaba todos los mitos, especulaciones e inventos que traían los gnósticos de las regiones orientales o de la filosofía helénica. Todo ello era ajeno al canon de los cristianos y no pertenecía al fondo de verdades que se debían aceptar y creer.

La tercera regla va dirigida contra los cabecillas gnósticos. Es la regla de la tradición apostólica, concebida en estos o parecidos términos: la doctrina transmitida por los apóstoles es la única que debe considerarse como verdadera. San Ireneo demuestra con toda evidencia que únicamente la Iglesia católica posee una tradición directa por medio de una sucesión ininterrumpida desde los apóstoles. Los sucesores de los apóstoles, a cuya cabeza se halla el obispo de Roma, sucesor de San Pedro, son los que tienen derecho a transmitir toda la doctrina apostólica. Si los apóstoles hubiesen tenido secretos o cosas especiales que comunicar, lo hubieran confiado a sus sucesores. Esto significa un golpe mortal contra los jefes gnósticos, que pretendían fascinar con el brillo de sus concepciones. No eran sucesores de los apóstoles, pues su doctrina no estaba conforme con la de éstos.

Contra Marción, de un modo particular, va dirigido todo el libro IV, en el cual se expone el modo progresivo como el Dios único y bueno se ha comunicado a los hombres, primero en el Antiguo Testamento, luego en el Nuevo. Esto entra en el plan divino de la formación o educación progresiva de la humanidad. Por consiguiente, cae por su base la oposición sistemática entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, entre el Dios de los judíos y Jesús de Nazaret.

Junto con todos estos principios y normas, expuestos en la obra de San Ireneo, que fue una de las más eficaces contra el gnosticismo, se tratan en ella gran cantidad de cuestiones de la teología cristiana, que constituyen uno de los primeros conatos de la literatura católica.

3. **Tertuliano y su actividad polémica** [85].—De carácter completamente diverso de San Ireneo fue otro gran debe-

[85] Acerca de Tertuliano, véanse ante todo las obras generales de BARDENHE-

lador de la filosofía pagana y de todas sus derivaciones anticristianas, *Tertuliano*. Este fogoso escritor africano redactó innumerables obras, y, dadas sus múltiples actividades, se hace de él mención bajo muy diversos aspectos. Pues bien, uno de los más característicos es el fervor y entusiasmo con que defendió la ortodoxia católica contra toda clase de impugnaciones. Por esto Tertuliano es considerado como uno de los mayores apologetas y polemistas de su tiempo.

Nació en Cartago entre 150 y 160, y, después de estudiar a fondo la jurisprudencia romana y vivir una vida bastante licenciosa, se convirtió al cristianismo el año 195. Fue, sin duda, el hombre providencial en aquellas circunstancias. Bien pronto, con el entusiasmo de un converso y con el ardor de un africano, comenzó a escribir en defensa del cristianismo, atacado por todas partes por medio de calumnias y por la malicia reconcentrada de los neoplatónicos y gnósticos. Pero en todo su sistema de apologética y polémica sigue un camino completamente distinto de San Justino y San Ireneo. Sistema de fogosa elocuencia y argumentación aplastante, que trata de meterse como por la fuerza en las inteligencias de los lectores, en contraposición al sistema de suavidad y de lenta convicción, al sistema de echar puentes y facilitar la comprensión de las cosas.

En su fecunda laboriosidad y erudición, Tertuliano salió a la palestra en defensa del cristianismo, unas veces como apologeta, contra las calumnias de los paganos; otras como polemista, contra los gnósticos, y particularmente contra Marción. Pero en todos los campos de su actuación aparece siempre la característica de su genio.

En *apologética*[86] compuso, además de otras cosas, su célebre obra *Apologeticum*, en la cual pueden marcarse muy bien las características siguientes: en primer lugar, toma el sistema de defenderse atacando. Así, se revuelve con

WER, CAYRÉ, MORICCA, LEBRETON y otras. Además: TERTULIANO, *Opera omnia* ed. OEHLER 3 vols. (1853); *Opera* I ed. REIFFERSCHEIDK, ed KROYMANN en CorpScrEcclLat (Viena 1890-1906); MONCEAUX, *Histoire litér. de l'Afr. chrét.*: I Tertullien et les origines (P. 1901); LABRIOLLE, P. DE, *Tert. jurisconsulte* (P. 1906); ID., *Tert. était-il prêtre?* en Bull. d'Anc. Litt. et d'Arch. Chrét. 3 (1913) 161s; ALÈS, A. D', *La théologie de Tertullien* (P. 1906); ID., *Tert. helléniste* en RevEtGrecs (1937) 320s; LORTZ, J., *Tertullian als Apologet.* 2 vols. (1928-1929); HOLL, K., *Tertullian als Schriftsteller* (1928); LECLERCQ, *L'Afrique chrét.* 2 vols. (P. 1904); BUONAIUTI, E., *Il cristianesimo nell'Africa romana* (Bari 1928); BERTON, J., *Tert. le schismatique* (P. 1928); MORGAN, J., *The importance of Tert. in the development of Christ. Dogma* (1928); BAYARD, L., *Tert. et Cyprien* (P. 1930); WARFIELD, B. B., *Studies on Tert. and Augustine* (O. 1930); NISTERS, B., *Tertullian, seine Persönlichkeit und sein Schicksal* (Münster 1950); ZANNONI, G., *Unità e indissolubilità del matrimonio in Tertulliano*: Miscell. Petri Card. Gasparri (R. 1960) 297-320; WÖLFL, K., *Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian* (R. 1960) p.XII-314; BEUDER, W., *Die Lehre über den Hl. Geist nach Tert.*: MünchenTheolStud II System Abt. 18 (Munich 1961): en 8 p.XVI-182; CANTALAMESSA, R., *La cristologia di Tertuliano*: Paradosis. Studi di litter. e teol. antica 18 (Friburgo de S. 1962); DIEGO, J. R. DE, *Significado eclesial de Tertuliano sobre el bautismo*: EstEcl. 44 (1969) 91-114.

[86] Las obras apologéticas de Tertuliano son: *Ad nationes* del año 197; el *Apologeticum* de fines del mismo año; *De testimonio animae*, *Ad Scapulam* y *Adversus iudaeos*. BECKER, C., *Tertullian, Apologeticum, Verteidigung des Chris-*

vehemencia contra el paganismo, invocando hechos bien comprobados: inmolación de niños a Saturno en Africa, víctimas inmoladas en el seno de la familia, juegos sanguinarios. Rechaza con elocuencia y exaltación las calumnias contra los cristianos: antropofagia, malas costumbres.

Mas como lo principal es de orden político, es decir, el sostener que son los cristianos incompatibles con el Estado romano, insiste en esto con particular ahínco. Pondera su fidelidad en el cumplimiento de sus deberes como buenos ciudadanos. Nunca conspiran contra la autoridad constituida. Son súbditos fieles; obedecen a todas las leyes mientras no se opongan a la ley de Dios. Por otra parte, contra las calumnias que se esparcían, prueba que los cristianos no tienen culpa ninguna en las calamidades que afligían al Imperio.

Como *polemista* [87] contra la filosofía pagana, y, sobre todo, contra el gnosticismo, se distinguió particularmente Tertuliano con sus libros contra Valentín y Marción. No hay para qué decir que su estilo es siempre acerado; su argumentación, copiosa y vehemente. Sabe muy bien ridiculizar las extravagancias y arbitrariedades de la doctrina gnóstica.

Es digna de especial mención la obra antignóstica de Tertuliano *De praescriptione*. Como jurista, echa mano del argumento de prescripción, tan usado en el Derecho romano, aplicándolo en la contienda con los gnósticos. Según este principio jurídico, los herejes no tienen el derecho de usar las Sagradas Escrituras, porque éstas son ya propiedad de la Iglesia por prescripción después de tantos años. Los herederos de las mismas, por manos de los apóstoles, son los obispos. Así, pues, contra todo derecho se atreven los gnósticos a mutilar una cosa que no les pertenece [88].

Contra el gnosticismo lucharon también de un modo especial otros dos grandes escritores del siglo III: *Hegesipo* [89],

tentums en lat. y alemán (Munich 1952); *El apologético* trad. y notas por el P. PRADO, O. S. B., en col. Excelsa 7 (M. s. a.); *De la paciencia y exhortación a los mártires* trad. y notas por J. LEAL y G. LARA SANTAELLA, S. I., en col. Excelsa 34 (M. 1947); ANAQUERELLI, A., *Libertà, peccato e penitenza secondo Tertulliano* en Rass. di Sc. filos. 2 (1949) 16s; PELIKAM, J., *The escathology of Tertullian* en ChurchHist 21 (1952) 108s; *Traité du baptême* texto, introd. y trad. por R. F. REFOULÉ, O. P., y M. DROUZY, O. P., en Sourc. chrét. (P. 1952); *Tertulliani... opera* vols.1 y 2 en Corpus christ. I y II (Turnhout 1954); CALLONI CERRETTI, G., *Tertulliano. Vita, opere, pensiero* (Módena 1957); BRISSON, J. P., *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine, de Septime-Sévère à l'invasion vandale* (P. 1959); BECKER, C., *Tertullians Apologeticum, Werden und Leistung* (München 1954); FINÉ, H., *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tert.* (Bonn 1958); OTTO, S., *Natura und Dispositio. Untersuchungen zum Naturbegriff...* Tert. (Munich 1960).

[87] Sus escritos polémicos y dogmáticos son: *De praescriptione haereticorum, Adversus Marcionem, Adversus Praxeam, De baptismo, De anima, De resurrectione carnis* y otros varios.

[88] A toda esta producción de Tertuliano deben añadirse sus muchos opúsculos de carácter ascético y práctico. Entre ellos sobresalen: *Ad martyres*, para animar a los que yacían en las cárceles; *De oratione*, *De patientia* y *De pudicitia*. Esta última fue escrita cuando Tertuliano se había ya separado de la Iglesia.

[89] Sólo se han conservado algunos fragmentos de sus escritos. Véanse: CAS-

del que se han conservado diversos fragmentos, y sobre todo *Hipólito*[90], hombre de vida muy agitada y turbulenta, pero de erudición pasmosa, que empleó en una lucha sin cuartel contra las diversas herejías de su tiempo.

4. **Rasgos generales de los polemistas católicos.**—En la imposibilidad de hablar de todos y cada uno de los polemistas católicos que salieron en defensa de la ortodoxia, he aquí los rasgos fundamentales de todos ellos. Prueban en primer lugar la conformidad doctrinal de los católicos en todas partes, en oposición a las divisiones y multiplicaciones de sistemas gnósticos; la vida y conducta desenfrenada de gran parte de los herejes gnósticos, y, sobre todo, cómo los principios de su sistema se prestaban a ello y aun lo recomendaban.

Los polemistas urgen mucho la circunstancia del carácter puramente pagano de muchas ideas gnósticas. A esto se añade la inconsistencia y contradicción intrínseca de los ataques dirigidos contra el Dios del Antiguo Testamento y la supuesta oposición al Jesús de la Nueva Ley. Insisten en la insuficiencia de la redención, tal como los gnósticos la explicaban. Según ella, desaparece toda la excelencia y sublimidad del Hombre-Dios de los cristianos y aun la realidad de la Eucaristía y encarnación del Hijo de Dios.

5. **Medidas tomadas por la Iglesia.**—La Iglesia no se contentó con los escritos polémicos de sus hombres más significados, sino que acudió a una serie de medidas de carácter oficial y sistemático contra todos estos enemigos. Estas iban más bien encaminadas a la defensa de los cristianos no inficionados con las nuevas ideologías, con el objeto de prevenirles contra ellas.

La primera medida fue excluir de la comunidad de los fieles a los jefes gnósticos y sus principales seguidores. De esta medida hablan San Ireneo y otros.

La segunda tenía un carácter positivo. Tomáronse disposiciones radicales para la instrucción sólida y completa[91]. Ejemplo y modelo de la actividad desarrollada por la Iglesia en este sentido es la actuación de Dionisio de Corinto hacia

PAR, E., *Die älteste röm. Bischofsliste* (1926); LECLERCQ, artic. en DicArchLit; BUONAIUTI, *Marción y Hegesipo* en Religio (1936) 40s.

[90] Sus obras pueden verse: PG 10 y 16,3, *Philosophumena* ed. P. WENDLAND (1916); DÖLLINGER, I., *Hippolytus und Kallistus* (1853); ALÈS, A. D', *La théologie de S. Hippolyte* 2.ª ed. (P. 1929); DOMINI, A., *Ippolito di Roma* (R. 1925); AMANN, artic. *Hippolyte* en DictThCath; HIPÓLITO, *Diversos tratados:* ed. HELM, R.: CorpB 1,26,46 (Berlín 1916-1955); ed. BRIERE, M., etc.: PatrOr 27 (1954); ed. BARDY, G.: SourcChr 14 (1947); ed BOTTE, B., ib. 11 (1946); NAUTIN, P., *Hippolyte et Josipe* (P. 1947); ID., *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton* (P. 1953); ID., *Lettres et écrivains chrét. des II et III s.* (P. 1961); HAMEL, A., *Die Kirche bei Hipp. v. Rom* (Gütersloh 1952); HANSSENS, J.-M., *La liturgie d'Hippolyte* (R. 1959).

[91] Como base y fundamento de la instrucción cristiana aparece por este tiempo el símbolo apostólico, de que se hablará en otro lugar.

el año 170. El tercer medio fue señalar de una manera definitiva los libros inspirados por Dios, lo que comenzó a llamarse *canon de la Sagrada Escritura* [92]. Con esto se hizo imposible en adelante mutilar ninguno de los libros incluidos en este canon, y quien lo hacía poníase por eso mismo en evidencia.

CAPITULO V

La herejía en sus diferentes manifestaciones [93]

A los dos enemigos exteriores, los perseguidores y filósofos, se añadió otro, el enemigo interior, que por esto mismo era más temible y peligroso: el peligro de los cristianos que en el mismo seno de la Iglesia trataban de corromper su doctrina o desviarla. Estos enemigos fueron en los primeros siglos especialmente peligrosos, porque la Iglesia no había definido todavía cada uno de sus dogmas, por lo cual era más difícil poderla defender contra las desviaciones del error. Además, varios de estos enemigos interiores eran hombres de grandes cualidades naturales y se presentaban con todo el ropaje de la ciencia y del prestigio de un ascetismo, sumamente apto para sorprender a muchos incautos.

Por todas estas causas, la crisis que tuvo que atravesar el cristianismo en los primeros siglos a causa de los enemigos interiores, los herejes y cismáticos de todas clases, fue seguramente mayor que la que le procuraron los enemigos exteriores.

I. PRIMERAS DESVIACIONES HERÉTICAS

1. Primeros errores [94].—Podemos señalar como primer error el *particularismo judío*, que bajo diversas formas y matices pretendía atar la nueva Iglesia a la antigua Ley

[92] Sobre la historia del canon, véase la nota 83 y además: FREPPEL, *Saint Irénée* (P. 1861); MERMOND, *L'Ancien Testament dans l'Eglise chrét.* (Sainte-Croix 1909); *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura*. Congreso de ciencias eclesiásticas... Salamanca (B. 1957); FILSON, F. W., *Which books belong to the Bible? A study of the canon* (Filadelfia 1957); KÜMMEL, W. G., *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (Munich 1958); TITUS, E. L., *Essentials of New Testament study* (N.Y. 1958); MUNCEY, R. W., *The New Testament text of St. Ambrose* en Texts and St. nueva ser. (L.-Cambridge 1959).

[93] Como bibliografía general, véanse las historias de literatura cristiana de BARDENHEWER, CAYRÉ y otras semejantes,, y de un modo especial las historias del dogma citadas en la nota 81. Véanse también las diversas obras: SAN IRENEO, *Adv. haereses;* SAN EPIFANIO, *Panarion, Haereses;* FILASTRO, *Liber de haeresibus;* SAN AGUSTÍN, *De haeresibus*, y otras semejantes.

[94] Pueden consultarse, además de las obras generales: BATIFFOL, *L'Eglise naissante...* c.6 y 7; LÜTGERT, *Die Irrlehrer der Pastoralbriefe* (1909); SEESEMANN, L., *Die Nikolaiter. Ein Beitrag zur älteren Häresiologie* en St. u. Krit. (1893) 47-82; MOLLAND, E., *The heretics combatted by Ignatius of Antioch* en JournEcclHist 5 (1954) 1s; DANIÉLOU, J., *Théologie du judéo-christianisme. His-*

y obligar a los cristianos a las prescripciones mosaicas. Esta concepción, fundamentalmente errónea, fue rechazada definitivamente en el primer concilio de Jerusalén, celebrado por los apóstoles el año 49-50. Pero no desapareció el error de la Iglesia, y así, el apóstol Pablo tuvo que luchar durante toda su vida contra él y al fin sus partidarios fueron la causa de su primera cautividad en Jerusalén y Roma.

Fuera de esto, el carácter típico de las primeras desviaciones heréticas fue cierta rebeldía contra toda ley, cierta libertad exagerada, que conducía finalmente a un verdadero libertinaje. Es lo que se denominó *antinomismo*. A estos grupos pertenecen los que aparecen en la segunda carta de San Pablo y en la de San Judas, así como también los *nicolaitas* de Efeso y de otras ciudades, de quienes habla el Apocalipsis.

Los *ebionitas* [95], de quienes se habla también en estos primeros tiempos de la Iglesia, son los descendientes judío-cristianos de las tendencias particularistas judías. Su error consistía en que no admitían la divinidad de Cristo. Algunos llegaron a reconocerlo como Mesías, y recibieron el nombre de nazarenos. Sin embargo, no tuvieron mucha importancia.

2. Simón el Mago [96].—Como patriarca de los herejes es presentado con frecuencia *Simón Mago*. Anteriormente ha sido citado como precursor gnóstico; pero tal vez su característica es más bien la de rebelde, cismático y fomentador de discordia. Como dicen los Hechos de los Apóstoles (8,9-11), antes de su primer encuentro con los apóstoles había revuelto toda Samaria con sus artes de magia, por las que se presentaba como un ser extraordinario.

Duramente reprendido y estigmatizado por San Pedro, en el Nuevo Testamento, no encontramos ninguna otra referencia sobre Simón Mago. En cambio, otros documentos contemporáneos y ciertas tradiciones y leyendas nos hablan sobre él. Conforme a esta documentación, habiendo apostatado de su fe, es cierto que supo después mantener el fanatismo de los samaritanos. Estos lo consideraban a él como un semidiós; más tarde llegaron a mirarlo como virtud de Dios y

toire des idées chrét. avant Nicée (Tournai 1958); SCHOEPS, H. J., *Theologie und Gesch. des Judenchristentums* (Tubinga 1949); GOPPELT, L., *Christentum und Judentum im I. und. II. Jh* (Gütersloh 1954); BRANDON, S. G. F., *The Fall of Jerus. and the Christian Church* 2.ª ed. (L. 1957); VIELHAUER, PH., *Judenchristl. Evangelien:* Hennecke, etc. I. 3.ª ed. (Tubinga 1959).

[95] Véase EHRHARD, *Die Kirche der Märtyrer* (1932), pp.122s; FITZMYER, J. A., *The Qumram Scrolls, the Ebionites and their Literature:* TheolSt 16 (1955) 335-372; STRECKER, G., artic. *Ebionite:* RealAntChr 4 (1959) 437-500; ID., artic. *Elkesaiten:* ib. 1171-1186.

[96] Véase, ante todo, la nota 68. Además, pueden consultarse: PRAEFCKE, *Leben und Lehre Simons des M. nach den Pseudo-Klementin. Homilien* (1895); WAITZ, *Simon M. in der altchristl. Lt.* en ZNeutWiss (1904) 121s; CERFAUX, L., *La gnose simonienne:* RechScRel 15 (1925) 480-502; 16 (1926) 5-20 265-285 481-503; SCHUBERT, K., *Problem und Wessen der jüdischen Gnosis:* Kairos 3 (Salzburgo 1961).

aun Dios supremo. Los *simonianos* del siglo II lo reconocían como su fundador y maestro.

En cambio, son enteramente legendarias otras noticias de muy diversas procedencias. Tales son: la que transmite San Justino de que fue a Roma. Más aún: el que allí en Roma fue el enemigo y contrincante de San Pedro. Sobre todo es legendario el que se hiciera sepultar, prometiendo que resucitaría a los tres días, o que se elevó por virtud del demonio y, una vez en lo alto, cayó y se mató.

3. **El milenarismo** [97].—Mucho revuelo produjo en los primeros tiempos del cristianismo la teoría sobre la venida de Cristo, lo que desde un principio se llamó *milenarismo* o *jiliasmo*, y en una forma o en otra ha tenido partidarios hasta nuestros días. Algunos de los primeros herejes, como los ebionitas, mas, por otro lado, también algunos de los Santos Padres primitivos, favorecieron con sus escritos esta creencia, a la que daba pie la suposición de muchos en tiempo apostólico sobre la próxima venida de Cristo.

El milenarismo o jiliasmo consiste en la esperanza de que, hacia el fin del mundo, Cristo, después de vencer por completo al anticristo, aparecerá corporalmente e instaurará en la tierra un reinado de mil años junto con todos los justos ya resucitados. Solamente después de estos mil años de reinado glorioso de Cristo en la tierra tendrá lugar la resurrección y el juicio universal. Esta doctrina en su forma moderada está reflejada en la Epístola de San Bernabé, en Papías y en San Justino. Se ha discutido sobre si la enseñó también de algún modo San Ireneo. Recientemente se ha probado que los pasajes milenaristas de sus obras son interpolados. Los montanistas, en sus sueños de una próxima venida de Cristo, proclamaron igualmente el reino milenario.

Ahora bien, ¿qué fundamento histórico tiene esta creencia? La ocasión inmediata fueron, además de la expectación de la próxima venida del Mesías, la impresión que se tenía de que la opresión constante de la Iglesia de parte de las autoridades terrenas parecía exigir una purifcación universal en este mundo, es decir, que al fin acabará Cristo con todos sus enemigos e instaurará su reino.

Mas no eran sólo estas razones y como aprensiones generales. Los partidarios de estas ideas han creído verlas siempre apuntadas de una manera positiva en varios textos o pasajes de la Sagrada Escritura. Así, en el Antiguo Testa-

[97] Véanse en particular: EHRHARD, o.c., 227s; LEBRETON, o.c., II 35s. Entre los escritos antiguos: TERTULIANO, *Adversus Marcionem* 324; además: FUNK-BIHLMEYER I 119s; BOULENGER, II 108, y LEFRETON, *Orig. du dogme de la Tr.* II 35s. Asimismo: TERTULIANO, *Adv. Marc.* 3,24; ORÍGENES, *De libr. 18 in Is.; in Ezeq.* 36; S. AGUSTÍN, *De civ. Dei* 20,7,1; GRY, L., *Le millénarisme* (P. 1904); TILLMANN, F., *Die Wiederkunft Chti. nach d. paulin. Briefen* (1909); MATEO, F., *Milenarismo mitigado* en RazFe 127 (1943) 346s; BIETENHARD, H., *Das tausendjährige Reich. Eine biblis. theolog. Studie* (Zurich 1955).

mento existen diversos pasajes en que se habla de un reino que, según los judíos, es un reino terreno, y según los milenaristas, debía interpretarse de la segunda venida de Cristo y reino milenario.

Muy ponderado era el lugar de San Pedro (2 Petr 3,13) en que parece prometerse que el campo mismo del sufrimiento de la Iglesia debe ser también el de su triunfo, ya que estaban prometidos un nuevo cielo y una nueva tierra. Por tanto, en la tierra misma, campo de tantas humillaciones de Cristo, debe tener lugar el reino suyo de mil años con su presencia corporal. Sobre todo se fundan los milenaristas en el pasaje del Apocalipsis (20,1) sobre la derrota definitiva de la bestia y el reino de mil años. Esta derrota no ha tenido lugar todavía, como tampoco el reino aquí prometido. Por tanto, debe realizarse antes del fin del mundo.

Después de los primeros años siguieron defendiendo esta teoría algunos escritores, sin que se la refutara de una manera expresa. Parece que los primeros que se le opusieron de una manera sistemática fueron los representantes de la escuela catequética de Alejandría, Clemente y Orígenes. Contra ellos, y en defensa del milenarismo, apareció el año 250 la obra del obispo Nepos *Confutatio allegoristarum*, en griego. Con esto se entabló una gran contienda y aun amenazaba un cisma de los jiliastas. Pero Dionisio consiguió convencer a gran parte de los adversarios.

La misma escuela catequética de Alejandría continuó impugnando esta opinión, y más tarde la refutaron asimismo San Agustín y San Jerónimo. El milenarismo craso, que admite la fornicación y niega la resurrección simultánea de buenos y malos, aunque no ha sido condenado expresamente, es herético. El mitigado no había sido condenado, y, por lo mismo, era defendido por algunos hasta nuestros días; pero el 21 de julio de 1944 lo rechazó el Santo Oficio con la nota *Tuto doceri non potest*.

II. Tendencias y errores rigoristas [98]

1. **Significación de estas tendencias.**—En la segunda mitad del siglo II, coincidiendo con el período de crecimiento de la Iglesia después del largo período de prosperidad del Imperio, comienza un movimiento ideológico que fue suma-

[98] Acerca de las tendencias rigoristas en general y del montanismo en particular, véanse las obras generales: Bardenhewer, o.c. 1 381s; Lebreton en Fliche-Martin, II 35s; Ehrhard, o.c., 227s. De un modo especial véanse las historias de los dogmas. Entre los escritos de los montanistas pueden consultarse: Tertuliano, *De pudicitia*, *De exhortatione castitatis*, *De monogamia*, *De virginibus velandis*, *De fuga in persecutione*, *De ieiunio*, *Adversus psychicos*; Eusebio, *Hist. Eccl.* 5,3-4 (carta de las comun. de Lyón y Viena); 14,16-19; Ermoni, *La crise montaniste* en RevQHist 72 (1902) 61-96; Alès, A. d', *La théologie de*

mente peligroso para el desarrollo interior de la joven Iglesia. Era el montanismo, tertulianismo, novacianismo, todos los cuales coincidían en una tendencia marcadamente rigorista. Los diversos conatos de herejía propiamente tal que hemos indicado hasta aquí habían alcanzado muy poca extensión, y así no ofrecían gran peligro para la ortodoxia. En cambio, esta nueva corriente del rigorismo, representada en su primera aparición por Montano y sus discípulos, brota de las mismas entrañas del cristianismo; hace profesión de no querer nada que no sea la más pura doctrina de Cristo; se presenta como el ideal de perfección del mismo Jesús; trata de corregir las supuestas desviaciones del verdadero espíritu cristiano. Mucho mejor que Marción, el montanismo aspiraba a reformar a la Iglesia católica.

Sin embargo, el término de toda esta campaña e ideología era el mismo que el de los enemigos más violentos. Los rigoristas aspiraban a reformar a la Iglesia y preparar un nuevo e inminente reino de Dios; se ponían de frente a la autoridad legítima; su fanatismo exagerado los conducía a creerse poco menos que infalibles, de donde fácilmente se pasaba a una libertad exagerada; y ante la menor dificultad, declaraban una guerra violenta contra la verdadera Iglesia católica, es decir, exactamente como los paganos y enemigos exteriores. El peligro, pues, para la Iglesia fue también muy grande, y tenía especial importancia por venirle de su mismo interior, de enemigos solapados que albergaba en su seno, y que, so capa de perfección y reforma e insinuándose en muchas almas bien intencionadas, le hacían una guerra enconada.

2. **El montanismo.**—La ocasión del movimiento montanista o rigorista, secta de fanáticos, iluminados y visionarios, la dio probablemente el hecho de la frecuencia con que en los primeros años de la Iglesia derramaba Dios sobre sus fieles el carisma de la profecía. Este hecho, atestiguado repetidas veces en los Hechos de los Apóstoles y en otros documentos auténticos del tiempo, era un peligro para algunos fanáticos, que podían tomar pie de esa circunstancia para presentarse como inspirados del Espíritu Santo, abusando de la buena fe de los demás. El peligro era tan real, que en la *Didaché*, libro sobre la doctrina de los apóstoles y una especie de catecismo primitivo, se pone en guardia a los fieles contra él.

Tertullien (P. 1905); LAWLOR, H. J., *The Heresy of the phrigians* en JournThStud 9 (1908) 481s; LABRIOLLE, P. DE, *La crise montaniste* (P. 1913), ID., *Les sources de l'histoire du montanisme* en CollecFrib (Friburgo de Suiza 1913); BARDY, G., artic. *Montanisme* en DictThCath; PAPÍAS, *Fragmentos* ed. FUNK en PatrApost 2,276s; LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité* II 1s; ID. en FLICHE-MARTIN, II 7s; FREEMANN, G., *Montanism and the pagancults of Phrygia* en DocSt 3 (1950) 207s; FREEMAN-GREENVILLE, G. S. P., *The date of the outbreak of Montanism* en JournEcclHist 5 (1954) 7s; ALAND, K., *Der Montanismus und die kleinasiat. Theologie:* Kirchengeschichtliche Entwürfe 105-111 (Gütersloh 1960).

En este ambiente, pues, se presentó Montano, uno de esos espíritus ilusos y fanáticos que hacen alarde de inspiración de Dios. Los principios de su actuación nos los describe Eusebio en su *Historia*. Siendo Grato procónsul del Asia Menor, hacia el año 172, el neófito Montano comenzó de repente a profetizar a la población de Arbabán, en Frigia [99]. No parece decía nada sorprendente o nuevo; pero afirmaba que el mundo acabaría pronto y que la nueva Jerusalén debía reunirse en el llano de Pepuza. Pronto, dos mujeres lo imitaron: *Maximila* y *Priscila*. Montano y las dos profetisas siguieron cada vez con más entusiasmo anunciando la proximidad del fin del mundo y excitando a todos a la más rigurosa penitencia. Para darse más autoridad, se presentaba Montano como el Espíritu Paráclito prometido por Cristo en la última cena.

Toda su predicación se caracteriza por un rigorismo exagerado; pero lo peor del caso es que lo presentaba como inspirado de Dios, ya que en su sistema esta inspiración divina entraba en la providencia ordinaria. Los preceptos de Montano pueden compendiarse de este modo:

Ante todo, apartarse de las costumbres introducidas en comunidades cristianas y aun sancionadas por la autoridad eclesiástica y ejercitarse en una mortificación intensa de sí mismos, y más concretamente, con la *renuncia al matrimonio* y el ejercicio de un *riguroso ayuno*. Como suponían a la Iglesia separada del verdadero espíritu, de ahí que procuraran su reforma. La renuncia al matrimonio debía ser absoluta, no sólo a segundas nupcias, como algunos han dicho. Los ayunos son característicos en el montanismo. Lo nuevo en él era el imponer bajo precepto algunos ayunos ya observados en la Iglesia. Según Montano, el poco tiempo que faltaba para la venida de Cristo debía pasarse en un ayuno lo más riguroso posible.

En segundo lugar, debían estar dispuestos siempre al martirio, y aun desearlo ardientemente. En particular se prohibía el huir o esconderse en la persecución. *No debían esperar el perdón de los pecados*. Este punto es el más característico del rigorismo montanista y fue siempre como su distintivo. El error positivo consistía en suponer que los pecados mayores no podían ser perdonados y que la Iglesia no tenía poder para ello. A estos pecados mayores que no podían ser perdonados se los denominaba *pecados capitales*, eran: apostasía, homicidio y adulterio. Además, añadían otros preceptos secundarios: prohibición de ornato en las mujeres, aceptar cargos públicos; el uso de la pintura, escultura y ciencias profanas.

[99] Sobre el principio de la actuación de Montano informa EUSEBIO, *Hist. Eccl* 5,16,19, citando un escrito anónimo antimontanista.

3. **Extensión del montanismo.**—Montano exigía e imponía todas sus reformas con el fin de volver al estado de perfección y pureza del cristianismo apostólico, y como todos los cristianos del tiempo profesaban una estima tan grande de ese ideal primitivo, de ahí que se sintieran atraídos hacia el montanismo. Tal vez lo que da el sello más significativo a Montano, junto con el rigorismo indicado, es su oposición declarada a la Iglesia organizada y sistematizada, que le quitaba la libertad para seguir sus veleidades. Por esto no reconocía a la autoridad eclesiástica y la sustituía por el espíritu individual de profecía e inspiración directa.

El movimiento, pues, se extendió *en Oriente y Occidente*. En varias ciudades del Asia Menor, la secta de los *frigios* o *catafrigios*, como se les llamaba, ganó pronto muchos partidarios. Grandes masas se dirigían con los profetas al llano de Pepuza para esperar allí la venida de Cristo, y como en esta suposición no se necesitaban bienes terrenos, algunos lo abandonaban todo. A pesar del desengaño de ver que no llegaba Cristo, la secta fue creciendo.

También en el Occidente encontró eco el error. La primera noticia que de ello tenemos la dan las iglesias de Lyón y Viena de Francia. Como estas iglesias, por medio de su pastor San Ireneo, estaban íntimamente relacionadas con Oriente, enteradas del movimiento montanista, enviaron durante la persecución de Marco Aurelio una carta a los hermanos de Frigia. Más tarde manifestaron su parecer sobre las ideas montanistas, que rechazaban con toda decisión. La segunda noticia se refiere al papa Eleuterio (175-189), el cual, aunque no condenó expresamente el movimiento, ciertamente le era desfavorable.

4. **Medidas eclesiásticas.**—¿Qué hizo entretanto la autoridad eclesiástica para oponerse y contrarrestar el efecto de estas tendencias de falso rigor y reforma? Desde luego, como sucedía entonces mismo con los gnósticos y otros enemigos de la Iglesia, hubo varios escritores católicos que echaron mano de la pluma para refutar los sueños de Montano. Eusebio nos da cuenta de Apolinar de Hierápolis, Melitón de Sardes, Milcíades el Apologeta, Apolonio y un anónimo muy interesante.

Este anónimo polemista nos da cuenta de la primera medida eclesiástica contra los montanistas. Fueron algunos sínodos del Asia Menor, los más antiguos de que tenemos noticias [100]. En ellos fueron examinadas las nuevas doctrinas y, encontrándolas falsas y heréticas, fueron excomulgados sus partidarios.

[100] Véase EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 5,16,10. Para más detalles sobre estos sínodos, puede consultarse a HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des conciles* I 128. Allí se cita un *Libellus synodicus*, que no parece tener mucha autoridad. Véase sobre todo este asunto a LABRIOLLE, *La crise mont.* 30s y 152s.

Eusebio da también la noticia de la carta del obispo de Antioquía, Serapión, con la firma de muchos otros, en la que refuta la secta rigorista. A esto siguió la organización de disputas públicas, y, finalmente, el papa Víctor (189-199) o Ceferino (199-217) dieron el paso decisivo, excomulgando a los partidarios de la secta. En realidad, la Iglesia hizo frente a este nuevo peligro con todos los medios disponibles.

5. **El tertulianismo** [101].—Montano y sus dos profetisas lucharon hasta su muerte por la propagación de la nueva doctrina. Los anatemas de los sínodos y del Papa no los detuvieron en su carrera. Como no acataban su autoridad y por medio de la inspiración directa de Dios se sentían superiores a ella, no se arredraron por nada.

Una de las cosas que más contribuyeron al progreso de estas ideas fue la conquista para ellas de *Tertuliano,* quien con su espíritu ardoroso encontró cierto descanso en esta secta exaltada. No obstante, al abrazar Tertuliano esta doctrina y constituirse en jefe del movimiento, la transformó un poco, dándole una forma que suele denominarse *tertulianismo.*

Durante algún tiempo, Tertuliano confió en atraer a esta ideología a toda la comunidad de Cartago; mas, al ver que esto no se verificaba, sino que, por el contrario, se le ponia de frente la mayor parte de los fieles, por fin se separó de la Iglesia el año 197. Desde entonces aparece cada vez más vehemente su oposición a la autoridad eclesiástica. Por otro lado, acomodó el montanismo en esta forma:

Todo lo que en la nueva doctrina tenía carácter sobrenatural y extraordinario procuraba eliminarlo o al menos lo consideraba como secundario. Por esto apenas aduce nunca los oráculos de los nuevos profetas. Lo que le subyuga es la doctrina misma. Además, procura limar las asperezas del sistema montanista frente a la tradición eclesiástica. Según Tertuliano, no se rechazan las instituciones de la Iglesia de entonces como opuestas al espíritu de Cristo, sino porque ha pasado su tiempo, pues el cristianismo debía pasar por diferentes estadios de perfección, y entonces debía entrar en el de la nueva doctrina.

Por lo demás, asienta la doctrina fundamental montanista: sostiene que es reprobable el esconderse en la persecución; insiste en la observancia de los ayunos; mantiene con particular ahínco la doctrina sobre la penitencia, propugnando con su habitual vehemencia que no se pueden perdonar los llamados pecados capitales. En cambio, suaviza la prohibición del matrimonio, limitándolo a las segundas nupcias.

[101] Acerca de Tertuliano y de su significación, y para la bibliografía correspondiente, véase el capítulo anterior, notas 85s.

III. ADOPCIANISMO O DINAMISMO [102]

A los adversarios indicados hasta aquí se añadieron otros de carácter más especulativo, que debían ser principio de una serie de herejías interminables. A este grupo pertenece, en primer lugar, el adopcianismo de los que negaban la divinidad de Cristo; pues admitiendo en él únicamente una fuerza superior, lo rebajaban a una pura criatura.

1. **Primera etapa del adopcianismo.**—Durante los dos primeros siglos, los maestros cristianos no se habían preocupado de una manera expresa de definir en qué consistía la fuerza especial que residía en el Hombre Dios; pero siempre se había defendido con entusiasmo la divinidad de Cristo. Por esto chocó la doctrina que comenzó a correr a fines del siglo II; afirmaba que Cristo era puro hombre, nacido naturalmente de la Santísima Virgen; pero que en el bautismo había recibido una fuerza especial.

Esta ideología, que tan radicalmente rebajaba la persona de Cristo, encontró buena acogida entre los judaizantes y paganos. Los primeros herejes venían a decir algo parecido. *Teodoto de Bizancio* fue el primero que presentó en un cuerpo consistente esta doctrina. Hombre de esmerada educación, apostató en una de las persecuciones; pero, arrepentido, se dirigió a Roma para ocultar allí su vergüenza. Sin embargo, también en Roma tuvo que dar cuenta de sí, y, para defender su conducta, afirmó que al fin y al cabo no había negado más que a Cristo, es decir, un mero hombre. Con esta ocasión tuvo que explicar su doctrina, que procuró apoyar sobre todo con textos de la Sagrada Escritura.

Hacia el año 190 fue excomulgado por el papa Víctor. Con todo, continuó haciendo nuevos prosélitos, sobre todo entre los que se hallaban ya como predispuestos. El aire racionalista de la secta atraía también a algunos, si bien a un mismo tiempo causaba gran indignación al pueblo sinceramente cristiano, pues destruía la encarnación. Con los nuevos adeptos consiguió Teodoto organizar una comunidad cismática en Roma; mas como para fundamentar su doctrina tenían que acudir más bien a razones naturales, los autores ordinariamente aducidos eran Euclides, Aristóteles y otros filósofos gentiles.

Los discípulos de Teodoto de Bizancio dieron a la secta una organización más eclesiástica. Uno de ellos fue otro Teo-

[102] Esta cuestión está íntimamente ligada con el monarquianismo, y así, nos es principalmente conocida por los escritos de Hipólito, que fue el principal adversario de esta última herejía. Para ver bien la distinción de ambas cuestiones, consúltese a LEBRETON, en FLICHE-MARTIN II 93s y 345s. La bibliografía principal se hallará en la nota 107 sobre el monarquianismo. Aquí pueden verse en particular: EUSEBIO, 5,28,4-6; SAN EPIFANIO, 54.

doto (el Joven), quien presentó a Melquisedec como intermediario entre Dios y los ángeles y superior a Cristo, pues éste no era más que una imagen de Dios. Por esto a sus discípulos se los llamó *melquisedequianos*. Artemón, que fue quien siguió en la dirección del movimiento, procuró darle más consistencia. Llegaba a sostener que esta doctrina era la más antigua de la Iglesia y que había sido defendida hasta por el papa Víctor.

2. **Pablo de Samosata** [103].—En una forma muy parecida, pero enteramente independiente, se presentaron estas mismas ideas heréticas a mediados del siglo III. Su promotor era Pablo de Samosata, hombre bien formado dialécticamente. Nombrado obispo de Antioquía en 260, se dio a una vida secular muy conforme con su carácter altanero. Pero bien pronto, más que por los excesos de su vida, llamó la atención por la doctrina que comenzó a defender. Según él, Cristo era mero hombre; pero en El habitaba el Logos impersonal, la virtud de Dios, de una manera más especial que en los profetas. Cristo, pues, sufrió según la naturaleza, pero según otra fuerza o gracia obró milagros. En una palabra, Cristo no era propiamente Dios, sino puro hombre, levantado o adoptado por una fuerza superior. Por esto se denominó a este error *adopcianismo* y *dinamismo*.

Naturalmente, estos errores causaron en todo el Oriente un gran escándalo, si bien hallaron algunos partidarios. Por esto, y por el disgusto que producía asimismo su vida escandalosa, el año 264 fue convocado un sínodo en Cesarea de Capadocia, en el que tomaron parte el obispo de esta ciudad, Firmiliano, Gregorio Taumaturgo, Dionisio de Alejandría y otros. Pablo de Samosata tuvo que presentarse y responder ante el concilio; pero disimuló y prometió la enmienda; entonces los Padres reunidos, para asegurar mejor la ortodoxia, redactaron y firmaron una fórmula de fe de gran interés. El efecto fue nulo. Pablo continuó su vida fastuosa y siguió enseñando sus errores.

El año 268 reunióse un segundo sínodo; pero esta vez todos estaban decididos a poner remedio eficaz al mal [104]. No fue fácil convencer de herejía a Pablo, quien sabía escabullirse con mil subterfugios. Mas, después de largas discusiones, el presbítero Machión lo logró. El resultado fue la excomunión solemne del hereje [105]. Nombrósele inmediata-

[103] Véanse en particular: BARDY, G., *Paul de Samosate, étude historique* (Lovaina 1929); LOOFS, F., *Paulus von Samosata* en TexteUnt 44,5 (1924). Véase también EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 7,27,1s; RIEDMATTEN, H. DE, *Les actes du procès de Paul de Samosate* (Frib. 1952); DALMAU, J. M., *El «homoousios» y el concilio de Antioquía de 268*: MiscComill 34-35 (1960) 323-340.

[104] Sobre las difíciles discusiones del proceso conciliar contra Pablo de Samosata, véase EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 7,29,2s, y asimismo BARDY, o.c., p.34s. Este mismo autor (427-520) expone ampliamente la doctrina de Pablo de Samosata.

[105] Véase EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 7,30-17.

mente sucesor para la sede de Antioquía. Esto no obstante, gracias al apoyo de Zenobia, reina o regente de Palmira, Pablo de Samosata pudo mantenerse hasta que, conquistada Antioquía por el emperador Aurelio, éste dio la célebre solución de que debía quedar como único obispo aquel que estaba en comunión con el de Roma [106]. Este fue el golpe mortal para Pablo de Samosata y su secta. Desde entonces desaparece de la escena, así como también desaparecen poco a poco sus partidarios.

IV. Monarquianos o sabelianos [107]

Al mismo tiempo que se debatía en Roma y en Oriente la cuestión del adopcianismo, apareció en escena otra herejía mucho más peligrosa, el llamado *monarquianismo*, y más tarde también *sabelianismo*. El adopcianismo se estrellaba contra el sentimiento cristiano, que amaba y adoraba a Cristo; en cambio, el monarquianismo aparentemente salvaba los dos grandes dogmas, la divinidad de Cristo y la unidad de Dios, y por eso mismo presentaba un aspecto de grandiosidad y ciencia; pero en realidad destruía la redención.

1. **Doctrina del monarquianismo.**—Hasta el siglo III, todos los escritores eclesiásticos se habían circunscrito a profesar simplemente las dos verdades: la divinidad de Cristo y la unidad de la divinidad. Entretanto, los hombres de ciencia no habían tratado de determinar más en particular la relación que existe entre el Padre y el Hijo, o con otras palabras, cómo se compaginan estos dos grandes misterios. Solamente de paso hablan algunos autores del siglo II sobre esta materia, particularmente San Justino; mas, como no estaban los términos bien determinados en un asunto tan delicado, usaron algunas expresiones que aparentemente se oponen a la ortodoxia. Esto debe tenerse presente para juzgarlos con toda justicia.

[106] Así lo expresa EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 7,30,19. Véase en BARDY, o.c., 363, la debida interpretación de este hecho.

[107] Véanse: HIPÓLITO, *Philosophumena* 7,35,9,3,12; 10,23,27; PG 16,3 (Orígenes); *Contra Noëtum* 3,4; PG 10; nueva ed. por BONWETSCH, etc. en DGrChr; EUSEBIO, *Hist. Eccl.*; TERTULIANO, *Adversus Praxeam*. Sobre Hipólito y la *Philosophumena*: BARDENHEWER, o.c., II 550-610; DÖLLINGER, I., *Hippolytus und Kallistus* (1853); FICKER, *Studien zur Hippolytfrage* (1893); ACHELIS, *Hippolytstudien* en TexteUnt 16,4 (1897); ERMONI, *Les monarchiens anténicéens* en RevHist 70 (1901) p.5; ELGOOD, *An Inquiry based on Scripture into the views held by Praxeas* (L. 1905); ALÈS, A. D', *La théologie de St. Hippolyte* (P. 1906); LEBRETON, J., *Les théories du Logos* (P. 1906); ID., *Les origines du dogme de la Trinité* 4.ª ed. (P. 1919); DUPIN, *Le dogme de la Trinité dans les trois premiers siècles* (P. 1907); MAECHIORO, V., *L'eresia Noetiana* (Napoli 1921); HARNACK, A., *Monarchianismus*: RealenzPrTh 13 303-36; RICHARDSON, C. C., *The doctrine of the Trinity* (N.Y. 1958); BARDY, G., artíc. *Monarchianisme*: DictThCath 10 2193-2209; *Les écoles romaines au second siècle*: RevHistEccl 28 (1932) 501-532; EVANS, E., *Tertullian's Treatise against Praxeas* (L. 1948); KRESCHMAR, G., *Studien zur frühchristl. Trinitätslehre* (Tubinga 1956); CANTALAMESSA, R., *Prassea e l'eresia monarchiana*: SchCat 90 (1962) 28-50.

En estas circunstancias, pues, apareció la herejía de los monarquianos, que pretendía dar una solución al problema de compaginar los dogmas de la unidad de Dios y de la divinidad de Cristo. Su explicación es la siguiente:

Partían de la base inconmovible de la unidad de Dios. Por esto repetían a modo de estribillo, según refiere Tertuliano: *Monarchiam tenemus*. Por otra parte, querían defender la divinidad de Cristo, y como no entendían cómo podía conservarse la unidad divina con la distinción de personas, sacrificaban a ésta, afirmando que en verdad el Hijo era Dios, pero que era el mismo Padre con una forma o modalidad especial. El Hijo, pues, no es, según ellos, persona distinta del Padre, sino la misma divinidad que con una forma o modalidad es el Padre y con otra el Hijo. El Padre, con otra modalidad, fue quien descendió al seno de María; El fue quien padeció y murió en cruz [108]. Por todo lo cual estos herejes recibieron los nombres de *modalistas, patripasianos* o *hyopátores* (hijo-padres), más tarde también *sabelianos*. Si bien se mira, esta teoría aparentemente tiene una sencillez extraordinaria y evita toda la dificultad del misterio; pero en realidad destruye el carácter propio de la redención.

2. **Defensores y propagadores.** —Esta doctrina fue presentada por vez primera en Oriente por Noeto [109], natural de Esmirna, compaisano de San Policarpo. Por esto se llamó también *noecianos* en un principio a sus defensores. Mas no pasó inadvertido el peligro de esta ideología, y así, dice mucho en favor de la sagacidad de los presbíteros de Esmirna, que se dieron cuenta de la novedad de la doctrina y exigieron a Noeto alguna explicación. Noeto, en cambio, se defendió ponderando que él estimaba más que nadie las excelencias de Cristo y de la divinidad. No se dejaron arredrar por sus falacias los buenos presbíteros esmirnianos, sino que, habiendo convencido de error al hereje, lo arrojaron ignominiosamente de su iglesia el año 170.

Sin embargo, no adquirieron revuelo estas discusiones hasta que la doctrina comenzó a propagarse en Roma. Según las noticias algo contradictorias de Tertuliano e Hipólito, espíritus turbulentos en sus ideologías propias, pero acérrimos impugnadores de esta herejía, por dos caminos se comenzó a difundir esta doctrina en la Ciudad Eterna. Por un lado, por medio de un tal *Práxeas* [110], originario del Asia, donde había sufrido por la fe. Llegado a Roma el año 190

[108] Como observa Lebreton (en FLICHE MARTIN II 98), en la exposición de esta doctrina no podemos estar muy seguros, pues la información que de ello poseemos nos viene de Tertuliano (*Adv. Praxeam*) y de Hipólito (*Contra Noëtum*), los cuales se hallaban ellos mismos en conflicto con la ortodoxia y con la jerarquía de Roma y son conocidos como hombres apasionados.

[109] Véase, sobre todo, el escrito de Hipólito *Contra Noëtum*.

[110] Véase *Adv. Praxeam*, de Tertuliano.

y aprovechándose del ascendiente que le daba la calidad de confesor, empezó a difundir estas ideas. Ante el escándalo que recibió el pueblo cristiano, tuvo que retractarse y dar de ello una confirmación por escrito. Entonces se dirigió al Africa y procuró propagar allí la nueva doctrina; mas como al mismo tiempo impugnaba a los montanistas, Tertuliano desencadenó una campaña contra él con su libro *Contra Praxeam*, pues aunque él mismo era disidente de Roma, defendía el dogma de la Trinidad.

Entretanto seguía la tempestad desatada en Roma, donde los papas Ceferino y Calixto tuvieron que luchar a la vez contra los partidarios de la herejía y contra sus impugnadores. En efecto, por otro camino llegaron a Roma dos discípulos de Noeto, *Epígono* y *Cleomenes,* los cuales se dieron con todo ardor a la propagación de la secta a principios del siglo III. Pero quien más se distinguió por su celo en favor de la herejía fue *Sabelio*, quien pronto se puso al frente del movimiento. Mas no se contentó con defenderla a ciegas. Amplió la misma concepción, aplicándola al Espíritu Santo, por lo cual trataba de defender la Trinidad, pero no en la misma esencia de Dios, sino en sus relaciones con el mundo. Es decir, Padre, Hijo y Espíritu Santo eran para Sabelio tres formas diversas, que él llamaba πρόσωπα, esto es, rostros o aspectos de una sola persona.

Toda esta concepción trató Sabelio de fundamentarla mejor con especulaciones sacadas de la filosofía pagana. El resultado era siempre una unidad personal absoluta de Dios, que se extiende o toma aspectos diversos: como Padre en la creación, como Hijo en la encarnación, como Espíritu Santo en la santificación. Precisamente por el prestigio que alcanzó Sabelio en el desarrollo ulterior de esta herejía, ésta fue designada generalmente como *sabelianismo*.

3. **Lucha contra esta herejía.**—Contra el monarquianismo o sabelianismo, además de Tertuliano, que lo refutaba en Africa, se levantó en Roma el presbítero Hipólito, el cual es quien nos refiere en su *Philosophumena* casi todos estos pormenores. Pero Tertuliano, y sobre todo Hipólito, al refutar la doctrina de Sabelio, insistían demasiado en la distinción de personas, por lo cual los monarquianos les echaban en cara la acusación de *diteísmo* o *triteísmo*. Pero también en el Romano Pontífice y en los maestros ortodoxos producía Hipólito gran descontento, pues defendía la buena causa, cayendo a su vez en otros errores. A esto se añadía que, con su carácter vehemente, Hipólito estaba también en oposición con el Romano Pontífice. Por todo esto, las luchas trinitarias se fueron prolongando con gran vehemencia y con bastante confusión durante el pontificado del papa Ceferino (199-217).

Pero Hipólito insistía y apremiaba. Como el Papa no aceptaba su impugnación del sabelianismo, lo acusaba él de connivencia con los herejes. Pero en esto se dejó llevar Hipólito de su pasión. El papa Ceferino no hizo otra cosa sino dar una declaración de que no existía sino un solo Dios y que Jesucristo era verdadero Dios. Afirmaba los dos extremos, sin dar solución al problema discutido [111].

Esta actitud excitó más a Hipólito, cuyas iras se concentraron contra el consejero e inspirador del Papa, el archidiácono Calixto, y su excitación llegó al colmo cuando, a la muerte de Ceferino, fue éste elevado al pontificado. Hipólito, que había esperado su propia elevación a la cátedra pontificia, veía ahora en ella a su contrincante Calixto. Así, pues, con el pretexto de que el nuevo Papa no lanzaba inmediatamente excomunión contra los sabelianos [112], Hipólito dio el paso decisivo, separándose de la comunión del Papa y proclamándose él mismo antipapa. En la relación de todos estos acontecimientos en su *Philosophumena*, cubre de ignominia a Ceferino y a Calixto. Al primero lo califica de ignorante y ambicioso; a Calixto lo presenta como astuto, vicioso, destructor de la disciplina eclesiástica y hereje.

Por fin, como la herejía de Sabelio se iba poniendo cada vez más al descubierto, el papa Calixto se vio obligado a lanzar la excomunión contra él y sus partidarios. Sabelio escapó entonces a Oriente; de allí pasó a Egipto y murió el año 260. La secta de los sabelianos se mantuvo hasta fines del siglo IV.

Mas no por esto quedó terminado el cisma de Hipólito, el cual tenía otros puntos gravísimos de disensión con Calixto. A la muerte de éste continuó Hipólito formando su iglesia separada. El año 265 fueron desterrados a Cerdeña el papa Ponciano y él, y Dios movió su corazón en esta última etapa de su vida, pues consta que se reconcilió con la Iglesia y murió mártir. La Iglesia lo venera como santo [113].

[111] En realidad, el papa Ceferino parece se preocupó poco de la cuestión doctrinal y sólo intervino de una manera general bajo la presión de Calixto.

[112] Efectivamente, esto fue un puro pretexto, pues, según observa Lebreton (l.c., 103), el mismo Hipólito reconoce que Calixto condenó a Sabelio. Si insiste en que también a él lo designaba como diteísta, había fundamento para ello. Su rebelión, pues, fue inmotivada y fruto de su despecho y apasionamiento.

[113] Véase ALÈS, A. D', *Hippolyte* p.7. El nombre de Hipólito fue poco después casi olvidado y gran parte de sus obras habían desaparecido. Sólo recientemente, con el descubrimiento y reconocimiento como suyas de multitud de estas obras, se ha rehabilitado su memoria como gran escritor, si bien ha aparecido con bastante claridad su actitud rebelde frente al Romano Pontífice.

CAPITULO VI

Primeras escuelas y doctores cristianos: Alejandría, Antioquía, Cartago [114]

A las persecuciones de parte del Estado romano, la Iglesia opuso el heroísmo de sus mártires; a las impugnaciones literarias de la filosofía pagana respondió con los apologetas y polemistas cristianos; al trabajo intenso y perseverante de la herejía, que por efectuarse en el interior mismo de sus comunidades y provenir de sus mismos miembros constituía un peligro gravísimo para la fe y las costumbres, enfrentó la clarividencia de sus doctores y la energía de sus pontífices, quienes pusieron en claro el dogma católico.

La Iglesia surgía de la lucha a mediados del siglo III fuerte y robusta y más dispuesta que nunca a enfrentarse con los grandes enemigos que debían salirle al paso. De esta vitalidad y energía interior dio el cristianismo la mejor prueba en las diversas obras literarias de este primer período y, sobre todo, en la organización de las primeras escuelas catequísticas, que bien podemos designar como primer conato de estudio científico del dogma católico. Por esto precisamente es de gran importancia su conocimiento, pues nos abre la puerta para entrar en el alcázar de la ciencia cristiana, que tanto debía ilustrar y embellecer a la Iglesia en el período siguiente de apogeo de la patrología.

1. Literatura primitiva

Los apóstoles y sus colaboradores e inmediatos sucesores mostraron poca actividad literaria. El Evangelio se anunció, *no con palabras persuasivas de humana sabiduría, sino con argumentos de espíritu y virtud* (1 Cor 2,4). La instrucción

[114] Véanse en la nota 27 indicadas las obras principales de historia de la literatura eclesiástica o patrología, de BARDENHEWER, CAYRÉ, HARNACK, PUECH, LABRIOLLE, MORICCA, ALTANER, en castellano, y otros semejantes. Además pueden consultarse: STEIDLE, B., *Patrologia seu Historia antiquae litteraturae ecclesiasticae* (1937); MONCEAUX, P., *Hist. litt. de l'Afrique chrét.* 7 vols. (P. 1901-1925). GOODSPEED, *A history of the early christian lit.* (Chicago 1942); COURCELLE, P. *Vingt années d'histoire de la litt. chrét.* en RevEtLat 21 (1943) 241s; ORTEGA, A., *La literatura cristiana en los tres primeros siglos* (M. 1943); GHELLINCK, J. DE, *Patristique et moyen âge. Etudes d'histoire littéraire et doctrinale* 3 vols. (P. 1946-52); HAMMAN, A., *Naissance des lettres chrét. Odes de Salomon; Lettre de Barnabé; Symbol des Apôtres* etc. (P. 1957) en Litter. chrét. 1; ID., *L'Empire de la Croix. Epitre de Clement; Lettres d'Ignace d'Antioche...* en Littér. chrét. 2 (P. 1957); AULETTA, G., *Le sorgenti della letteratura cristiana. Antologia patristica del I° e II° secolo* (Milán 1958); KELLY, J. N. D., *Early Christian doctrines* (L. 1958); KRAFT, H., *Kirchenväter Lexikon* (Munich 1966); KELLY, J. N. D., *Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise* (P. 1968); VIVES, J., *Los Padres de la Iglesia.* Textos doctrinales... hasta S. Atanasio (B. 1971); MOLINER, J. M., *Historia de la Espiritualidad:* Fac. Teol. Norte de España (Burgos 972); VERD, G. M., *La predicación patrística española:* EstEcl. 47 (1972) 227-51.

dada por los apóstoles se hacía de viva voz, por lo cual sólo escribieron lo estrictamente indispensable[115]. Diríase que lo que más les importaba era la lucha cuerpo a cuerpo que estaban manteniendo con el paganismo, y no les alcanzaba el tiempo para consignar por escrito lo que les dictaba la voz de Dios. Por esto se comprende que, fuera de los libros inspirados del Nuevo Testamento, sean poquísimos los escritos que se han conservado de los tiempos inmediatos posapostólicos. He aquí lo más digno de mención.

1. El símbolo de los apóstoles[116].—Ante todo conviene conmemorar el símbolo de los apóstoles, de cuyo origen y composición existen singulares debates entre los críticos de los últimos decenios.

De este símbolo, tan conocido de todos en las diversas variantes o amplificaciones de los concilios, sobre todo en la fórmula de Nicea, se nos han transmitido dos fórmulas primitivas. La segunda, que es la más conocida en nuestros días, se halla empleada por vez primera hacia el año 450 en el sur de las Galias y norte de España. Mas no se crea que esta fórmula apareciera ya desde el principio tal como la vemos en la actualidad. La crítica más sensata señala otra fórmula anterior del Credo, muy semejante a la actual, pero que no contenía algunas expresiones de la nueva. Pues bien, sobre esa fórmula más antigua, cuyo texto se conserva en latín en Rufino y en griego en un escrito del obispo Marcelo (reproducido en el *Enchiridion* de Denzinger, n. 2), versa toda la cuestión tan tenazmente debatida.

Rufino en su *Historia* refiere la tradición antigua de que

[115] Véase: STEVENS, *The Theology of the New Testament* (Edimburgo 1890); BORON, J., *Théologie du Nouveau Test.* 2.ª ed. (Lausana 1902).

[116] Acerca del símbolo apostólico pueden verse: HAHN, A. y L., *Bibl. der Symbole...* 3.ª ed. (1897); KATTENBUSCH, F., *Das apostoliche Symbol.* 2 vols (1894-1900); DIECKAMP, F., *Über den Ursprung der Trinitätsbekenntnisses* (1910); BARDY, G., *La règle de foi d'Origène* en RechScRel (1919) 162s; BADCOCK, F. J. *The old Roman Creed* en JThStud 23 (1922) 362s; FEINE, P., *Die Gestalt des apostol. Glaubensbek. in der Zeit des N. T.* (1925); LIETZMANN, H., *Die Anfänge des Glaubensbekenntnisses* (1921); CHAMARDT, *Les origines du symbole des apôtres* en RevQHist 69 (1901) 337-408; VOISIN, *L'origin du symbole des apôtres* en RevHistEccl 3 (1902) 297-323; CAPELLE, B., *Le symbole romain au II siècle* en RevBén 39 (1927) 33s; ID., *Les origines du symbole romain* en RechThAncMéd (1930) 5s; LEBRETON, J., *Les origines du symbole baptismal* en RechScRel (1930) 97 124; GIFFERT, Mc, *The apostels Creed...* (L. 1902); MCDONALD, *The Symbol of the Apostles* (N.Y. 1903); ALDAMA, J. A. DE, *El símbolo toledano I* en AnalGreg n.7 (R. 1934); FUNK, F. X., *Patres Apostolici* 2 vols. 2.ª ed. por DIECKAMP (1913); MUÑOZ ALONSO, A., *El símbolo de la fe en San Agustín* en AnalUniv (Murcia 1944) 14s; GHELLINCK, J. DE, *Patristique et moyen Age: 1 Les recherches sur les origines du symbole des Apôtres* nueva ed. (Bruselas 1949); BENOIT, P., *Les origines du symbole des Apôtres dans le Nouv. Test.* en Lum. et Vie (1952) 1, febr., 39s; CAMELOT, P. TH., *Le Simbole des Ap.: origines, développement* (ib.) p.61s; CULLMANN, O., *Les premiers confessions de la foi chrétienne* 2.ª ed. (P. 1948); KELLY, J. N. D., *Early Christian Creeds* (L. 1950); CAMELOT, TH., *Les récentes recherches sur le Symbole des Apôtres et leur portée théologique:* RechScRel 39 (1951) 323-337; TRILLHAN, W., *Die apostolischen Glaubensbekenntnisse* (Witten 1953); AICHENSEER, C., *Das Symbolum Apostolorum beim hl. Augustinus* (St. Otillien 1960); DANIÉLOU, J., *Les symboles chrét. primitifs* (P. 1961).

El texto de las dos recensiones más antiguas del símbolo apostólico puede verse en DB 13s.

los apóstoles, antes de separarse, quisieron fijar en una fórmula los artículos fundamentales de la fe cristiana, y el resultado fue este *símbolo*, que por eso recibió el título de *apostólico*. Dos siglos más tarde, en pleno siglo VI, comenzó a correr la leyenda de que cada uno de los apóstoles había pronunciado uno de los doce artículos.

Dejando, pues, esta última circunstancia, se pregunta: ¿En qué tiempo se compuso la fórmula antigua? ¿Es realmente obra de los apóstoles? En la solución de este problema se marcan claramente dos opiniones o tendencias. La primera propugna su origen de alguna manera apostólico. Así lo defienden críticos de gran nota, como Bardenhewer, Kihn, Lebreton, Restrepo, Caspari y Loofs. La segunda retrasa su formación, con ocasión de las luchas contra el gnosticismo. Así lo defienden, entre otros, Harnack y Ehrhard.

Lo que parece más conforme con el resultado de las investigaciones modernas es que, ya a fines del siglo II, se advierte en Occidente una fórmula fija, que es la primitiva y la que constituye la base de los símbolos posteriores. Esta fórmula primitiva pudo ser la fusión de otras dos, una trinitaria y otra cristológica, que resumían en expresiones tradicionales los rasgos esenciales de la catequesis dada en Roma en torno al año 200. Ahora bien, teniendo presente la tenacidad y fidelidad antigua en la tradición de dichas fórmulas, podemos muy bien afirmar que el símbolo apostólico en su forma antigua es de origen apostólico. Así, por ejemplo, Tertuliano afirma que en Africa lo recibieron de Roma, e igualmente San Justino y San Ireneo dicen que en su tiempo se usaba en Occidente una fórmula de fe. Era, sin duda, el *símbolo apostólico*.

2. **«Didaché», o doctrina de los apóstoles** [117].—En el tiempo inmediato después de los apóstoles advertimos fácilmente que el campo de la literatura cristiana se halla casi enteramente desierto. Solamente se divisa algún pequeño oasis, formado por pequeños manuales catequísticos, algo así como catecismos y resúmenes de moral cristiana. El más antiguo de todos es el conocido con el epígrafe de *Didaché*, es decir, «compendio de la doctrina de los apóstoles».

Esta obrita, de un autor desconocido, resume los ritos de la liturgia del tiempo, la doctrina que debe enseñarse a los

[117] Ediciones: RENDEL-HARRIS, *Didache* (L. 1887); ed. TH. KANSNER en FlorPatr I (1939); ed. H. LIETZMANN en Kl. Texte 6 (1936); ROBINSON, A., *Barnabas, Hermas and the «Didache»* (D. 1920); MARIOCCHI, R., *La dottrina dei 12 Ap.* (Módena 1886); CHIAPELLI, A., *La dottrina dei 12 Ap...* (1890); POSCHMANN, *Poenitentia secunda* (1939); *La Doctrina de los doce Apóstoles*, versión y notas por D. RUIZ BUENO en col. Excelsa 24 (M. 1946) y en BAC n.116 (M.1954); AUDET, J.-P., *La Didaché. Instructions des Apôtres* (P. 1958); PALAZZINI, P., *Summa Theologiae Moralis in Didaché et in Epistula Pseudo Barnabae*: Euntes Doc. 11 (1958) 260-273; RIEDMATTEN, H., DE, *La Didaché: solution du problème ou étape decisive* Angel. 36 (1959) 410-429; GRIBOMONT, J., *Ecclesiam adamare. Un écho de l'eucharistie africaine et de la Didaché*: RechThAncMéd (1960) 20-28.

bautizados y las costumbres cristianas sobre el bautismo, ayuno, oración y eucaristía, a lo cual añade algunos preceptos sobre el modo de proceder las comunidades cristianas en su trato mutuo. Por otra parte, no hay duda que posee un valor incomparable, pues dados los caracteres de antigüedad que presenta en los ritos del bautismo y eucaristía, evidentemente pertenece a fines del siglo I. Por eso mismo se explica que en algunas iglesias de Oriente, sobre todo en Egipto, alcanzara tanto crédito, que Clemente de Alejandría lo cita entre los libros de la Escritura.

A este mismo tipo pertenecen otros manuales de instrucción cuyas prescripciones presentan un carácter tal de antigüedad, que su contenido puede muy bien remontarse a los tiempos apostólicos o a los inmediatos siguientes. Citemos, entre otros, el *Orden eclesiástico de Egipto* (del siglo III), que debe identificarse con la *Traditio Apostolica*, de San Hipólito, y las *Constituciones apostólicas*, bastante posterior, particularmente los 85 cánones apostólicos en ellas contenidos, pero que gozó de gran prestigio en la antigüedad. Digna de especial mención es la *Didascalia* [118] o «Doctrina de los doce apóstoles y de los santos discípulos del Salvador». Se compuso en la primera mitad y tal vez en los primeros decenios del siglo III, y recoge costumbres muy antiguas, formando así el lazo de unión entre los tiempos posapostólicos y el siglo III.

II. Los Padres Apostólicos [119]

En medio de esta escasez de escritos cristianos de fines del siglo I y principios del II brilla de repente ante nosotros el grupo de los llamados *Padres Apostólicos*, es decir, escritores eclesiásticos que estuvieron en contacto con los após-

[118] Ediciones: Funk, F. J., *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* 1-2 (1905)· Schwartz, E., *Über die Pseudo-apostol. Kirchen-ordn.* (1910); Schermann, Th., *Die allgemeine Kirchen-ordnung.* (1914); Id., *Die Kirchl. Überlieferung* (1916). En estas colecciones y tratados se reproducen o se habla de las varias obras de este tipo más conocidas y estimadas. Galtier, P., *La date de la «Didascalie des Apôtres»* en RevHistEccl 2 (1937) 315s.

[119] Véanse, ante todo, los textos: Funk, F. X., *Patres Apostolici* 2 vols. 2.ª ed. por Dieckamp (1913); Bosio, G., *I Patri apostolici* (Turín 1940); Lichtfoor, J. B., *The Apost. Fathers (Clemente, Ignacio, Policarpo)* 5 vols. (O. 1886-1890); Hemmer, H., etc., *Les Pères Apost.* 4 vols. 2.ª ed. (1926); Huber, S., *Los Padres Apostólicos*, versión crítica del original griego con introducción y notas (Buenos Aires 1949). Sobre todo recomendamos: Errandonea, J., *El primer siglo cristiano* (M. 1947); *Padres Apostólicos* ed. bilingüe por D. Ruiz Bueno en BAC n.65 (M. 1950); Prestige, G. L., *God in patristic thought* 2.ª ed. (L. 1952); Starck, J., *L'Eglise de Pâques sur la Croix. La loi à la résurrection de Jésus-Christ d'après les écrits des Pères Apost.* en NouvRevThéol 75 (1953) 337s; Torrance, T. F., *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers* (Edimburgo 1948); Judge, E. A., *The Social Pattern of the Christian Grous in the Ist. Century* (L. 1960); Cross, F. L., *The early Christian Fathers:* Studies of theology (L. 1960); Williams, R. R., *A guide to the teachings of the Early Church Fathers* (Grand Rapids 1960); Piesik, H., *Bildersprache der Apostolischen Väter* (Bonn 1961); Lawson, J., *A theological and historical introduction to the Apostolic Fathers* (N.Y. 1961); Hessen, J, *Griechische oder biblische*

toles. Esto solo ya los hace acreedores a nuestras simpatías y nos garantiza el hecho consolador de que su testimonio nos transmite la legítima doctrina de Cristo. Así, no es de maravillar que algunos de estos escritos fueran algún tiempo incluidos entre los libros sagrados.

1. **Epístola de Bernabé**[120].—Tal es el título que lleva una carta anónima que la más remota antigüedad atribuyó a San Bernabé. Siguiendo el estilo de las cartas de San Pablo, se dan en esta epístola un conjunto de documentos cristianos de gran trascendencia. Háblase del valor del Antiguo Testamento y se enseña que éste ha sido abrogado por el Nuevo. En lugar de sacrificios exteriores, requiere Dios un corazón contrito; pero los judíos habían tergiversado la voluntad de Dios. El autor ve en todo el Antiguo Testamento la imagen de Jesús y un simbolismo perpetuo.

No hay para qué meternos en la cuestión sobre el autor verdadero de esta carta. A pesar de los testimonios favorables de autores tan antiguos y de tanta nota como Clemente de Alejandría y Orígenes, pesan más, a nuestro modo de entender, las razones para no atribuirla a San Bernabé. La prueba más convincente es que su doctrina sobre el Antiguo Testamento es opuesta a la de los apóstoles, sobre todo a San Pablo, y, por tanto, no puede ser de San Bernabé. Además, el autor considera como un acontecimiento ya pasado la ruina de Jerusalén, a la cual no parece haber sobrevivido San Bernabé. Por otro lado, parece se escribió en tiempo de Nerva (96-98), a quien se alude varias veces.

2. **San Clemente Romano (90-99)** [121].—El príncipe de este primer grupo de escritores eclesiásticos que son los Padres Apostólicos es, sin duda, San Clemente Romano, no sólo por su cargo supremo de tercer sucesor de San Pedro en el Pon-

Theologie. Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung 2.ª ed. (Basilea 1962). Sobre la Tradición: HOLSTEIN, H., *La tradition dans l'Eglise* (P. 1960); CONGAR, Y. M.-J., *La tradition et les traditions. Essai historique:* Le signe (P. 1960); MACKEY, J. P., *The modern theology of tradition* (L. 1962); HAUSSON, R. P. C., *Tradition in the early Church:* Librery of history and doctrine (L. 1962); GEISELMANN, J. R., *Die heilige Schrift und die Tradition:* Quaestiones disputatae 18 (Basilea 1962); SPANNEUT, M., *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie:* Patristica Sorban 1 (P. 1969); QUACQUARELLI, A., *Saggi patristici.* Retorica ed exegesi biblica: Quaderni de *Vetera Christianorum* 5 (Bari 1971); MARTÍN, J. P., *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo.* Estudio sobre Clemente I, Ignacio y Justino: Bibl. Scienze relig. 2 (Zurich 1971); VAN ELIK, T. H. C., *La résurrection des morts chez les Pères Apostoliques* (P. 1974).

[120] El texto puede verse en las ediciones citadas en la nota 119. HAUSER, PH., *Der Barnabasbrief neu untersucht und erklärt* (1912); MEINHOLD, P., *Geschichte und Exegese im Barnabas-Brief:* ZKG 59 (1940) 255-309.

[121] Véase el texto en las ediciones citadas en la nota 119. Además: SCHEFER, TH., *S. Clementis Romani «Epistula ad Corinthios»* quae vocatur prima (1941) en FlorPatr 44. Pueden consultarse: SCHERER, W., *Der I Klemensbrief* (1902); GERKE, F., *Die Stellung des I. Klemensbriefes innerhalb der Entwicklung der altchristl. Gemeindeverfassung* (1931). Algunos tratados sobre la cuestión del primado en la carta de San Clemente: VAN CAUWELAERT en RevHistEccl (1935) 267-306; SEGARRA, FR., en EstEcl (1936) 380s. Otros trabajos tratan la cues-

tificado, sino también por la significación dogmática e histórica de sus escritos.

Sobre la vida anterior a su conversión sólo existen conjeturas. No merecen fe las noticias posteriores que lo presentan como vástago de la familia noble de los Flavios. Según todas las probabilidades, no procedía de familia pagana, sino del judaísmo. No parece, por otra parte, descaminada la opinión de Orígenes, quien identifica a este Clemente con aquel a quien San Pablo en la Carta a los Filipenses (4,3) menciona como colaborador suyo.

El escrito que va inseparablemente unido al nombre de San Clemente Romano es la *Carta a la comunidad cristiana de Corinto*. La ocasión fue el gran descontento que reinaba en la ciudad por la actitud levantisca de algunos contra sus legítimos superiores, hasta el extremo que los habían depuesto de sus oficios. En estas circunstancias, pues, escribe San Clemente, usando de su autoridad como pontífice romano y jefe de toda la Iglesia. Con palabras persuasivas, al mismo tiempo que enérgicas, procura hacer entrar en razón a los levantiscos y poner fin a aquel desorden. El lenguaje es sencillo y claro, verdadero modelo de este género de epístolas instructivas.

Ciertamente no aparece el nombre del autor en ninguna parte de la carta. Pero nadie en la antigüedad ha dudado sobre ello. Las palabras de Dionisio, obispo de la misma ciudad en la generación siguiente, no admiten duda: «Hoy hemos celebrado el santo día del Señor y leído en él vuestra carta, y la leeremos siempre, como la anterior que nos escribió Clemente». Así escribe al Pontífice de Roma.

Por lo demás, fácilmente se adivina la importancia histórica de este documento, pues prueba el primado efectivo de Roma en un tiempo del que poseemos muy poca documentación. Por esto precisamente los disidentes modernos procuran, por todos los medios posibles, o negar su autenticidad, o al menos dar otras interpretaciones a la intervención del obispo de Roma.

Tal era la autoridad de este gran Papa, que por eso mismo se le atribuyeron después diversos escritos, con el fin de

tión de San Pedro y San Pablo en Roma a la luz de la carta de San Clemente: MARUCCHI, O., *Pietro e Pablo a Roma* 4.ª ed. (Turín 1934); BARNES, A. S., *The Martyrdom of St. Peter and St. Paul* (N.Y. 1933); BARNIKOL, E., *Spanienreise und Römerbrief* (1934); REHM, B., *Die Pseudoklementinen: 1 Homilías* en DieGrChrSchr 42 (Berlín 1953); BARDY, G., *La théologie de l'église de S. Clément de Rome à S. Irénée* (P. 1945); GARCÍA DIEGO, A., *Katoliké Ekklesia. El significado del epíteto «católica», aplicado a la Iglesia desde S. Ignacio de A.* (Méjico 1953); JAVIERRE, A., *La sucesión apostólica y la I. Clementis:* RevEspTh 13 (1953) 465-519; ID., *Alcance del testimonio clementino en favor de la sucesión apostólica:* Sales. 19 (1957) 559-589; ZIEGLER, A. W., *Neue Studien zum Klemensbrief* (Munich 1958); HERMANN, A., *Le Ps. Barnabas est-il millénariste?:* EphThLov 35 (1959) 849-876; ULLMANN, W., *The significance of the Epistola Clementis...:* JThSt, N. S., 11 (1960) 295-317; PRIGENT, P., *L'épitre de Barnabé et ses sources* (P. 1961); COLSON, J., *Klemens von Rom* (Stuttgart 1962); MENEGHELLI, R., *Fede cristiana e potere politico in Clemente Romano* (Bolonia 1970).

avalorarlos con su nombre. A ellos pertenecen la llamada *Segunda carta a los Corintios*, que es una especie de homilía, escrita seguramente hacia el año 150; las *Cartas a las Vírgenes*, escritas en el siglo III, y las *Pseudo-Clementinas*, en el IV, muy probablemente de los arrianos. Su tendencia es marcadamente heterodoxa, y, como sucedía entonces frecuentemente, se utilizaba un nombre autorizado para comunicar cierta aureola de veneración a las lucubraciones gnósticas o arrianas [122].

3. **San Ignacio de Antioquía** [123].—La segunda grande antorcha que se levanta en medio del cielo de la Iglesia es, sin duda ninguna, *San Ignacio de Antioquía*. En la antigüedad se le dio frecuentemente el calificativo de *Teóforo*, hombre que lleva a Dios, y fue, según atestigua la tradición, tercer obispo de Antioquía después de San Pedro. Como se ha dicho en otro lugar, durante la persecución de Trajano sufrió el martirio en Roma, devorado por las fieras.

Tampoco de él se han conservado grandes trabajos, sino solamente una colección de siete cartas, que escribió al ser conducido a Roma para el martirio: a las iglesias de Efeso, Magnesia, Tralles, Roma, Filadelfia, Esmirna y a Policarpo, obispo de esta última ciudad. Estas cartas, pocas en número y cortas en extensión, están llenas de las más sublimes enseñanzas. Particularmente la dirigida a los romanos ha constituido constantemente las delicias de las almas nobles y generosas, por el abrasado amor a Cristo que en ella manifiesta, hasta el punto de afirmar que él mismo azuzará a las fieras para que no se detengan y lo sacrifiquen y muelan como trigo de Jesús.

Sin embargo, tan preciosos documentos han sido objeto de constante controversia, indicio precisamente de su inestimable valor. La colección íntegra y auténtica de las siete cartas que tuvo ante la vista el historiador Eusebio no ha llegado hasta nosotros. En cambio, se nos transmitieron otras colecciones ampliadas. La más antigua que se conocía hasta la Edad Moderna es una de principios del siglo V, que contenía las siete auténticas junto con otras seis añadidas. Esta compilación más extensa fue tenida por auténtica e impresa el año 1500. Pero el año 1650 se descubrieron las siete cartas

[122] Véase el texto y mayor información sobre estos escritos en las obras generales citadas en las notas 114 y 119.

[123] Véase el texto de FUNK (arriba, nota 119). Además: *San Ignacio de Antioquía. Epístolas* trad., prólogo y notas por H. YABEN (M. 1942); CAMELOT, P. TH., *Ignace d'Antioche* texte grec. et trad. fr. (P. 1944). Consúltese asimismo: FUNK, F. J., *Die Echtheit der Ignatiusbriefe* (1883); RACKL, M., *Die Christologie des hl, Ign. v. Ant.* (1914); BAREILLE, artíc. en DictThCath; MONTAÑ, J. F. *San Ignacio Mártir y sus cartas* (1934); VIAL, J.-L., *Ignace d'Antioche* en Eglise d'hier et d'aujourd'hui (P. 1956); NIEDERWIMMER, K., *Grundriss der Theol. des Ign. von Ant.* (Viena 1956); CORWIN, V., *St. Ignatius and Christianity in Antioch* (New Haven 1960); COLSON, J., *Agapé, charité, chez S. Ignace d'Antioche* (P. 1961); WELJEMBERG, R., *Les lettres d'Ignace d'Antioche. Etude de critique littér, et de théologie* (Leiden 1969).

en su forma primitiva, que es la única que merece todo nuestro crédito.

Todas estas discusiones y alternativas en la apreciación de estas cartas, y en general de la obra de San Ignacio, tienen otra razón oculta, pero muy leal. Los protestantes, que han llevado la voz cantante en estos estudios críticos, tienen contra las cartas de San Ignacio el prejuicio de que en ellas se supone una jerarquía cristiana enteramente constituida, particularmente la existencia de obispo en las comunidades particulares. De hecho, en diversos pasajes se exhorta a la unidad, que Ignacio ve personificada en la unión estrecha con la jerarquía, que se compone de obispos, simples sacerdotes y diáconos. Pero su autenticidad está tan claramente probada por los testimonios de Eusebio y de los mismos contemporáneos, que no puede quedar duda ninguna.

4. **San Policarpo de Esmirna** [124].—San Policarpo de Esmirna forma la tercera estrella que ilumina a la Iglesia postapostólica. Contemporáneo de San Ignacio de Antioquía, a él le escribió éste una de sus cartas. Pero quien más datos nos ha transmitido sobre él es San Ireneo. Siendo muchacho, asistía a los sermones del anciano obispo Policarpo, y oíale decir que había tratado al apóstol Juan y a los otros discípulos del Señor. Así, pues, Policarpo formaba un anillo de aquella cadena que transmitía la enseñanza del Redentor a Juan Apóstol y de éste a Policarpo, quien a su vez la transmitió a San Ireneo. Hacia el año 155 hizo Policarpo un viaje a Roma y habló con el papa Aniceto (155-166) sobre una cuestión entonces muy candente entre las Iglesias oriental y occidental, la fecha de la celebración de la Pascua. Poco después, contando ochenta y seis años, murió mártir en Esmirna, como se dijo en otro lugar. Los cristianos escribieron una preciosa relación de su martirio [125].

Muy poco es lo que de sus escritos se nos ha conservado; pero ese poco basta para colocarlo entre los más ilustres Padres Apostólicos. San Ireneo atestigua de él «que enviaba unas cartas a comunidades vecinas y a algunos hermanos particulares para enseñarles y amonestarles». Y en otro pasaje concreta más: «Es hermosísima, dice, la carta de Policarpo a los filipenses» [126].

[124] Véase el texto en las ediciones generales (nota 119). Además: Reuning, W., *Zur Erklärung des Polycarpsmartyriums* (1917). Diversos puntos de vista de sus escritos: Bover, J. M., *Sobre la autenticidad de un fragmento de San Policarpo;* Harrison, P. N., *Polycarp's two Epistles to the Philipians* (1936); San Policarpo, *Padres Apostólicos. Cartas y martirio* (M. 1947); Marrou, H. J., *La date du martyre de S. Polycarpe* en AnBoll 71 (1953) 5s; Meinhold, P., artíc. *Polikarpos v. Smyrna:* PaulWiss 21,2 1662-1693 (1952); Günther, E., *Zeuge und Märtyrer:* ZNtWiss 47 (1956) 145-161; Camelot, Th., *Texto de las cartas:* SourcChr 10 3.ª ed. (P. 1958).

[125] Véase arriba p.193. A propósito de esta relación sobre el martirio de San Policarpo, véase la obra de Reuning, citada en la nota anterior. Asimismo: Delehaye, H., *Les passions des martyrs* p.11s 37s.

[126] Véase San Ireneo, *Adv. haer.* 3,3,4, y particularmente la cita de San Ireneo

Efectivamente, de esta carta se han conservado fragmentos en su original griego y una traducción entera. Es lo único que poseemos de San Policarpo. Es una exhortación muy viva, con la que alienta a los filipenses a la constancia, y a todos procura grabarles en el corazón sus obligaciones individuales. En nuestro tiempo se ha impugnado su autenticidad; pero se ve claramente la tendencia de estos esfuerzos, que es disminuir el valor del precioso testimonio que ella significa en favor de las cartas de San Ignacio, a las que copia en varios pasajes. Mas, con el testimonio de San Ireneo, nadie puede en buena crítica dudar de la autenticidad de esta carta.

5. **Otras obras similares.**—Al lado de las grandes lumbreras de este período postapostólico y de los primeros balbuceos de la literatura cristiana, merece ser colocado como astro de segundo orden *Papías de Hierápolis*[127], muy estimado también en la antigüedad. Su calidad de discípulo de San Juan Apóstol y amigo de San Policarpo, con quien oyó las enseñanzas del discípulo amado, han dado siempre gran autoridad a sus palabras. Mas, por desgracia, no se han conservado más que unos fragmentos, transmitidos por San Ireneo y Eusebio, de una preciosa obra que compuso con el título *Explicaciones sobre sentencias del Señor*.

La obra más larga entre las llamadas de los Padres Apostólicos es el *Pastor de Hermas*[128], que tiene un carácter muy particular. En contraposición a los demás escritos de este grupo, que son más bien cartas y obras de carácter práctico, el *Pastor de Hermas* es una especie de Apocalipsis, que comprende cinco visiones, doce mandamientos y diez semejanzas. Por este mismo carácter y por cierta tendencia del conjunto, es más bien considerado por algunos como uno de los Apocalipsis apócrifos. Las visiones se refieren a la Iglesia, que aparece como matrona con manto blanco. Los mandamientos contienen un compendio de la moral cristiana, y las semejanzas son imágenes poéticas, en que el autor se presenta como un pastor de Arcadia.

Mas ¿quién es el autor? Es bien curioso todo lo que su-

en EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 5,20,8. Véanse asimismo otras noticias sobre San Policarpo en TERTULIANO, *De Praescript.* 32,3.

[127] El texto de Papías y otros escritos similares pueden verse en las ediciones generales. Véanse también: EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 3,36,2; BARDY, artíc. en DictThCath; GUTWENGER, E., *Papías. Eine chronologische Studie:* Z. kath. Th. 69 (1947) 385-416.

[128] Véase el texto de FUNK, etc. (nota 119). Además: BONNER, C., *A Papyrus Codex of the Shepherd of Hermas* (1934); BAREILLE, artíc. en DictThCath; LECLERCQ, artíc. en DictArchLit; STROM, A. W., *Der Hirt des H. Allegorie oder Wirklichkeit* (1936); POSCHMANN, *Paenitentia secunda* (1939); *El Pastor de Hermas*, trad. y notas por D. RUIZ BUENO en col. Excelsa 29 (M. 1947); PASTOR DE HERMAS: ed. WITTAKER: CorpB 48 (Berlín 1956); ed. R. JOLY: SourcChr 35 (P. 1958); JOLY, R., *Judaïsme, Christianisme et Hellénisme dans le Pasteur d'Hermas:* La nouv. Clio 5 (1954) 356-376; RAHNER, K., *Sobre la penitencia en P. de Hermas:* Z. kath. Th. 77 (1955) 385-431.

cede con esta obra. El autor se llama a sí mismo varias veces Hermas. Vivía en Roma en posición humilde, y en el campo que cultivaba parece recibió las revelaciones. En la segunda visión habla de Clemente, suponiendo que vive, y alude a su carta a los corintios. Así, pues, se exhibe claramente como contemporáneo del papa Clemente Romano. Mas, por otro lado, escribe el fragmento muratoriano hacia el año 200, que Hermas, hermano del papa Pío (140-155), escribió el *Pastor*. La contradicción no puede ser más clara, a no ser que se diga que el hacerse contemporáneo de San Clemente es un recurso literario. Por tanto, ¿qué hay que creer? Las investigaciones modernas dan la razón al fragmento de Muratori, y así podemos afirmar que Hermas debió de escribir su libro entre 140 y 155.

Más aún: una serie de indicios internos nos convencen de la misma fecha. La singular complacencia en tratar la cuestión sobre el perdón de los pecados graves indica que el autor tenía delante de los ojos los principios de la herejía montanista con sus rigores característicos; y la persecución a que alude Hermas no puede ser la de Domiciano, sino las del tipo de la de Trajano, del siglo II. Por otro lado, consta que la obra en toda la antigüedad gozó de un prestigio extraordinario, apenas disminuido por la observación del *Canon muratoriano* [129].

III. Nuevas escuelas orientales [130]

Los resplandores de estos primeros astros de la literatura eclesiástica católica no llegaron a iluminar por completo el cielo del catolicismo. Nuevas estrellas de luz esplendorosa aparecieron con ocasión de las impugnaciones literarias del siglo II. Son los apologetas, de los que hablamos en otro lugar, algunos de los cuales, como San Justino, descuellan de un modo especial entre los demás. Más lumbreras todavía surgieron en la segunda mitad del siglo II y primera del III, en medio de la lucha entablada por la Iglesia contra la filosofía pagana y el gnosticismo, de los que se hizo ya mención honorífica.

1. **Diversos escritos apócrifos** [131].—También deben ser conocidos los *escritos apócrifos*, que tuvieron su máximo desarrollo a partir del siglo II. Pues aunque su tendencia es fre-

[129] Hasta tal punto llegó esta estima de la antigüedad, que SAN IRENEO (*Adv. Haer.* 4,20,2), TERTULIANO (*De orat.* 16) y ORÍGENES (*Mt* 14,21) lo consideraban como uno de los libros de la Sagrada Escritura.

[130] Acerca del movimiento de los nuevos centros de estudio o escuelas en general, véanse las obras citadas en la nota 114, en particular BARDENHEWER, ALTANER (español), PUECH y CAYRÉ. Además, véanse los trabajos sobre cada uno de estos centros, que se citan en las notas siguientes.

[131] KLOSTERMANN-HARNACK, *Apocrypha* en Kl. Texte 3,8,11,12; GEFFEKEN, J., *Christl.*

cuentemente herética, sin embargo, contienen muchos elementos de la tradición cristiana y representan un estadio del desarrollo de la literatura eclesiástica.

Como libros apócrifos son designadas ciertas composiciones medio poéticas, medio históricas y a veces fantásticas, a manera de visiones poéticas o apocalipsis, que se presentaban generalmente como libros sagrados o inspirados, que trataban de completar los datos de los libros canónicos. Conviene distinguir bien entre los libros apócrifos heréticos, particularmente gnósticos, que llevan la tendencia de la respectiva secta, y los destinados a la edificación, que reúnen gran cantidad de esas leyendas que tanto se propagaron en la Edad Media.

Véanse los principales: En el *Antiguo Testamento:* las *Odas de Salomón*, el *Testamento de Salomón*, la *Ascensión de Isaías*. En el *Nuevo:* abundan ante todo los evangelios, como el *Evangelio de los hebreos*, el de los *egipcios*, *Evangelio de San Pedro*, *Protoevangelio de Santiago*. Este último fue utilizado por San Justino, y nos comunica noticias curiosísimas sobre el nacimiento y la vida de la Santísima Virgen. Es el primer escrito que da los nombres de San Joaquín y Santa Ana; habla del desposorio de la Virgen y San José, del nacimiento de Cristo y de otros acontecimientos en una forma característica de las leyendas. Asimismo: el *Evangelio de la niñez de Jesús*, conservado solamente en una traducción árabe; el *Evangelio de Nicodemus*, que da curiosas noticias y leyendas sobre el proceso, crucifixión y sepultura de Cristo; la *Muerte de María*, en donde se encuentran las leyendas tan conocidas sobre las maravillas obradas a la muerte de la Santísima Virgen.

No menos exuberante es el campo de las *historias apócrifas de los apóstoles y las epístolas* que se les atribuyen. He aquí algunas: las *Actas de San Pablo*, verdadera novela sobre el gran Apóstol de las gentes; *Predicación de San Pedro*, colección de exhortaciones que se suponen predicadas por el Príncipe de los Apóstoles; *Actas de Pedro con Simón*, que resumen las supuestas controversias entre Pedro y el célebre mago; *Martirio de San Pedro*, de tendencia claramente gnóstica, donde se halla la célebre leyenda del *Quo vadis?* y la tradición sobre la muerte de San Pedro cabeza abajo; *Hechos de San Pedro y San Pablo*, en el que se insiste sobre la actuación de San Pablo en Roma. Entre las *epístolas*, es notable la *Epístola de San Pablo a los de Laodicea*, que

Apokryphen (1908); ROBINSON, J., AR., *Books of the N. T.* (1927); AMANN, E., *Apocryphen du N. T.* en Supl. del DictBibl; HAASE, F., *Literarkritische Unters zur apokr. Evangelienlit.* (1913); LIPSIUS, *Die apokr. Apostelgeschichten* 2 vols. (1883); TISCHENDORF, *Apocalypses apocr.* (1886); BONSIRVEN, J., *La Bible apocryphe, en marge de l'Ancien Test. choisis et traduit* (P. 1953). BONACORSI, P. G., *I Vangeli apocrifi* (Florencia 1948); SANTOS OTERO, A. DE, *Los evangelios apócrifos* ed. bilingüe BAC 148 (M. 1956); NOCK, A. D., *The Apocryphal Gospels:* JThSt, N. S. 11 (1960) 63-70; PETERSON, E., *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (R. 1959).

reproduce muchos textos de otras cartas auténticas de San Pablo; la *Epístola a los de Alejandría*, clasificado como marcionista. Más curioso todavía es el *Epistolario entre Séneca y San Pablo*, en el que el célebre filósofo aparece como cristiano. Todo es puramente legendario.

Mas donde llega a su colmo la exuberancia de estas producciones apócrifas, mezcla de buena intención y de tendencias heterodoxas, es en el género de los *Apocalipsis*. En ellos aparece en toda su lozanía el desarrollo de las leyendas. Como muestra citaremos: el *Apocalipsis de San Pedro*, estimado en mucho por algunos en la antigüedad y aun equiparado con el de San Juan, pero ciertamente apócrifo; el *Apocalipsis de San Pablo*, que contiene doctrina enteramente ortodoxa, y el *Apocalipsis de Santo Tomás*, de origen maniqueo.

2. **La llamada escuela de Alejandría** [132].—Ya a fines del siglo II se advierte, sobre todo en el Oriente, donde el cristianismo era más robusto, que ya no bastaba la instrucción sencilla y de carácter privado que solía darse hasta entonces a los cristianos. Era necesaria alguna especie de organización de los estudios religiosos, donde, además de dar la instrucción catequética, se pudiera profundizar más en la ciencia teológica. Este fue el principio de los centros o escuelas catequéticas o teológicas cristianas, que de algún modo pueden ser consideradas como precedentes de los grandes estudios generales o universidades de la Edad Media y de nuestros días.

¿Cuál fue, pues, el primer centro de esta clase de estudios más o menos sistematizados y organizados? A primera vista parece debiera haber sido Roma, sede del Romano Pontífice y del Imperio romano. Mas no olvidemos que en los primeros siglos el cristianismo tenía en las grandes ciudades del Oriente un abolengo más antiguo y una extensión y profundización mayor. Alejandría y Antioquía, emporios del comercio oriental romano y centros de primer orden del cris-

[132] Sobre la escuela de Alejandría, además de las obras generales (nota 114), véanse: VACHEROT, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie* 3 vols. (P. 1846-51); BIGG, CH., *The Christian Platonists of Alexandria* (O. 1886); HEARD, J. B., *Alexandrian and Carthaginian Theology contrasted* (Edimburgo 1893); LEHMANN, F., *Die Katechetenchule zu Alexandrien* (1896); SIMON, J., *Histoire de l'école d'Alexandrie* 2 vols. (P. 1845); BOUSSET, W., *Judisch-christ. Schulbetrieb in Alexandrie und Rom* (1915); BARDY, G., *Aux origines de l'école de Alexandrie* en RevScRel (1937) 65-90; SALAVERRI, J., *La filosofía de la escuela alejandrina* en Greg. 15 (1934) 485s; GOODSPEED, E. J., *A history of the early christian literature* (Chicago 1942); LETURIA, P. DE, *El primer esbozo de una universidad católica o la escuela catequética de Alejandría*: RazFe 106 (1934) 297-314; BREZZI, P., *La gnosi cristiana di Alessandria e le antiche scuole crist.* (R. 1942); MERCATI, G., *Di alcune testimonianze antiche sulle cure bibliche di San Luciano*: Bibl. 24 (1943) 1-17; GUILLET, J., *Les exegèses d'Alessandrie et d'Antioche*: RechScRel 34 (1947) 257-302; ALVAREZ SEISDEDOS, F., *La teoría antioquena*: EstBibl 11 (1952) 31-67; TERNANT, P., *La «Theoria» d'Antioche dans le cadre de l'Ecriture*: Bibl. 34 (1953) 135-158 354-383 456-486; CAMELOT, TH., *L'Eucharistie dans l'Ecole d'Alexandrie*: Divin 1,1 (1957) 71-92.

tianismo en su primer desarrollo, eran las ciudades más a propósito para servir de base a la ciencia teológica cristiana.

Por lo que a Alejandría se refiere, reunía todas las condiciones de ciudad literaria por antonomasia. Ya desde los Ptolomeos se había distinguido por sus estudios. En particular era célebre su biblioteca, que había alcanzado unas proporciones gigantescas. A esto se debe el que tanto la ciencia pagana como la judía tuvieran allí como su principal asiento. Esta última fue muy insigne, debido al gran número de judíos que allí vivían, calculados en una quinta parte de la población total. Allí se hizo la traducción llamada de los Setenta; allí desarrolló su actividad el gran filósofo judío Filón. Todas las escuelas paganas tenían también sus representantes. Por esto, allí fue donde llegó a su apogeo el neoplatonismo y donde echaron más hondas raíces las grandes sectas gnósticas.

Por esto también la comunidad cristiana de Alejandría, muy antigua y numerosa, fue la primera que organizó una especie de escuela para instruir debidamente a los cristianos. Sin embargo, no podemos fijar exactamente la fecha de su establecimiento [133]. En un principio debió de tener una forma más bien popular y sencilla; pero poco a poco, ante la necesidad que se imponía de hacer frente al aparato de ciencia y especulación gnóstica con la especulación y ciencia cristiana, el centro fue tomando un carácter más serio. Así nos consta que hacia el año 180, al tomar su dirección el filósofo estoico converso *Panteno*, se convirtió definitivamente en lo que se ha denominado escuela catequética de Alejandría. Apenas pasados unos años, este centro de estudios llegaba a su apogeo bajo la dirección de dos de sus hombres más eminentes, Clemente de Alejandría y Orígenes.

La característica de la escuela de Alejandría fue siempre cierto idealismo y misticismo, al que daba pie el platonismo dominante en las escuelas paganas de la región. No se olvide que Alejandría constituía el foco principal del neoplatonismo, que era la filosofía de moda. La expresión más concreta de este espíritu fue la interpretación alegórica de la Sagrada Escritura, en la que buscaban siempre, fuera del sentido literal, otro más profundo y místico. Con esto convertían a veces la Sagrada Escritura en un libro de acertijos, y la exégesis, en un verdadero rompecabezas. El ambiente que allí se respiraba de filosofía helenística influía también en que se notara siempre gran estima de los filósofos griegos y se procurara armonizar en lo posible los principios católicos con la filosofía helénica. A esta tendencia responde la

[133] San Jerónimo hace remontar la escuela de Alejandría hasta San Marcos, el fundador de aquella iglesia (*De viris illustr.* 36), y afirma que desde San Marcos hubo siempre allí quienes enseñaban la doctrina cristiana.

idea que aparece en algunos representantes de la escuela alejandrina, de que las verdades que se encuentran en los filósofos griegos se derivan del Antiguo Testamento, y que la filosofía griega, con sus mejores especulaciones, fue guiada por Dios para preparar el camino para el cristianismo.

3. **Centro o escuela de Antioquía**[134].—A la par que Alejandría y con ideales parecidos se estableció a fines del siglo III otro de los grandes núcleos o escuelas orientales cristianas, el de Antioquía. No poseía esta ciudad el abolengo literario de la capital de Egipto. En cambio, era como la Roma de Oriente, adonde afluía toda la vida económica, política y cultural del mundo grecorromano. Por otra parte, Antioquía había sido como el cuartel general de San Pablo en sus correrías apostólicas y continuó siendo el apoyo principal del cristianismo en el Oriente.

No es, pues, de extrañar que surgiera allí un centro de estudio cristiano con las características que exigía la lucha contra la filosofía pagana. Por otra parte, como entre sus escuelas filosóficas paganas dominaba más bien el aristotelismo con su visión más clara de la realidad, el estudio de la naturaleza y la experiencia de las cosas, se explica que la llamada escuela de Antioquía fuera más realista y literal que la de Alejandría en la interpretación de la Sagrada Escritura. Por esto sus exegetas buscan más bien el sentido literal que el alegórico y místico en la palabra de Dios. Estas tendencias realistas hicieron caer a algunos de sus hombres más ilustres en el peligro del racionalismo y en abiertos errores y herejías. Por lo demás, la escuela de Antioquía dio sabios eminentes a la Iglesia, si bien no aparece ninguno todavía en el período que aquí nos ocupa.

4. **Otros centros de estudio**[135].—Al lado de las indicadas, es digna de mención la llamada *escuela de Cesarea*. Este centro de estudio fue algo puramente personal de Orígenes, y debe considerarse como complemento o imitación de la escuela de Alejandría. Al tener que escapar de Alejandría el año 231, huyendo de la persecución de su obispo, retiróse Orígenes a Cesarea de Palestina, donde con su espíritu ardoroso, su genio científico y capacidad inconcebible de trabajo, organizó una escuela, que elevó él mismo a gran prosperidad. Mas como su espíritu era el que le daba aliento, faltándole éste, vivió luego dicha escuela una vida lánguida.

[134] Respecto de la llamada escuela de Antioquía, fuera de las obras generales, véase: NELZ, M. R., *Die theol. Schulen der morgenländ. Kirchen* (1916); VACCARI, *Principios exegéticos de la escuela de Antioquía* en Bibl. (1920) 3-36; BARDY, G., *Aux origines de l'école d'Alexandrie* en RevSc.Rel (1937) 65-90; ID., *Recherches sur St. Lucien d'Antioche et son école* (P. 1936) en EtThéolHist.

[135] Véanse las obras generales, y además: BARDY en RevHistEccl (sobre escuelas romanas en el siglo II) (1932) 501s; ID., *La Iglesia y la enseñanza en los tres primeros siglos* en RevScRel (1932) 1s

Discípulos de Cesarea y de Orígenes fueron algunos hombres eminentes que convirtieron a *Capadocia* en otro centro de cultura eclesiástica. Nos referimos a los dos hermanos San Basilio el Grande y San Gregorio Niseno y a San Gregorio Nacianceno, que por eso mismo son designados como *Padres Capadocios*. Sin embargo, no parece se estableciera una escuela del tipo de las ya citadas.

Más consistencia tuvo otro centro o escuela oriental, la de *Edesa*, elevada a gran prosperidad en el siglo IV, debido en gran parte al tesón y talento de San Efrén.

Si volvemos los ojos al Occidente, nos quedaremos más bien sorprendidos. Aquí, donde más tarde prosperaron los estudios eclesiásticos y se formaron las grandes universidades medievales, en estos primeros siglos no podemos distinguir ninguna escuela que merezca este nombre. Es cierto que San Justino enseñó filosofía cristiana en Roma y formó un sistema característico de apologética. Algo parecido se puede decir de Tertuliano en Cartago, donde parece se estableció una especie de tradición de enseñanza, de la que salió más tarde el gran escritor africano San Cipriano. Pero esto eran más bien casos aislados, que no tienen ningún carácter de escuela sistematizada, con normas y tendencias bien definidas, como se ha visto en el Oriente.

IV. Escritores cristianos más insignes

La mayor parte de los escritores más insignes los hemos podido ya conocer al contemplar las luchas que tuvo que mantener la Iglesia frente a sus enemigos. Ellos fueron los instrumentos providenciales para deshacer los esfuerzos de los filósofos paganos y de toda clase de heterodoxos. Mas sigamos contemplando en el campo inmenso de la Iglesia, y divisaremos otros operarios ilustres, que con el arma de la pluma supieron conquistarse laureles inmarcesibles.

1. Clemente de Alejandría [136].—Al frente de la escuela de Alejandría sobresalen dos grandes lumbreras: Clemente y Orígenes. Por lo que al primero se refiere, nacido probable-

[136] El texto puede verse en PG 8-8; ed. O. STAEHLIN 4 vols.: CorpB (Berlin 1905-1936); 2.ª ed. (B. 1936-1960); en SourcChr vols.2 23,30,38,70 (P. 1949-1960); MEIFERT, J., *Der Platonismus bei Clem. Al.* (1928); CAMELOT, *L'utilisation des sciences et de la litt. profane* en RevScRel (1931) 38-66; LAZZATTI, G., *Introduzione allo studio di Clemente Al.* (1939); SAGNARD, F., *Clement d'Alexandrie. Text. grec.* etc. (P. 1948); KARPP, H., *Die Busslehre des Klemens von Alexandrien* en ZNeutWiss 43 (1950-51) 224s; WÖLKER, WALTHER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (Leipzig 1952); MONDÉSERT, CL., *Clément d'Alexandrie. Introd. à l'étude de sa pensée* en Théol. ét. de Lyon-Fourv. (P. 1944); CATALFANO, G., *Clemente Alessandrino* (Brescia 1951); OSBORNE, E. F., *The philosophy of Clemens of Al.* (Cambridge 1957); PRÜMM, K., *Glaube und Erkenntnis nach Klemens v. Al.*: Schol. 12 (1937) 17-57; POHLENZ, M., *Klemens v. Al. und sein hellen. Christentum* (Göttingen 1943); CAMELOT, TH., *Foi et gnose. Introd. à*

mente en Atenas de padres gentiles y convertido al cristianismo, hizo diversos viajes, y al fin se quedó de asiento en Alejandría al lado de Panteno, primer organizador de la escuela, y hacia el año 200 le sucedió en su dirección. Hombre de una erudición pasmosa, a juzgar por los escritos que nos ha dejado, debe ser considerado como el iniciador del sistema científico en la teología [137]. Enseñaba que se debía considerar la Revelación en relación con toda la verdad conocida, en particular con la filosofía griega. Por esto se advierte en él la tendencia típica de su escuela: reunir todos los elementos buenos de la filosofía antigua. Esto lo hacía Clemente con el entusiasmo de un enamorado, seducido siempre por la idea de armonizar la filosofía helénica con la verdad cristiana. Por desgracia, llevó demasiado adelante esta tendencia, que le hizo cometer algunos errores.

Su obra maestra, casi la única que se ha conservado, es de una concepción grandiosa. Su plan era fundar una ciencia cristiana, una apología de la fe católica. Para ello compuso: como primera parte, *Exhortaciones a los gentiles,* donde se dirige a éstos, se mofa de sus doctrinas y luego trae testimonios de los paganos para probar el monoteísmo. Con brío de gran apóstol, resuelve la dificultad de que es injusto apartarse de la religión de sus padres. Deshechos los prejuicios, pasa a la segunda parte, formada por el *Pedagogo,* fruto de las lucubraciones de sus clases. En él se propone instruir en la vida cristiana al pagano converso. El pedagogo es Cristo mismo, que es quien presenta un precioso conjunto de enseñanzas sobre la moral y ascética cristiana. A todo esto se añaden consejos prácticos para la vida, y se termina con un verdadero himno triunfal a Cristo, uno de los mejores de la antigüedad.

Como tercera parte de la vasta obra de Clemente, se presenta la llamada *Stromata* o tapices. Tal como él la dejó, son como apuntes o ensayos sobre temas sueltos; mas, según todas las probabilidades, eran como avances para una exposición científica de la doctrina cristiana que debía llevar el título de *Maestro.*

l'étude de la connaissance mystique chez Clém. d'Al. (P. 1945); LEBRETON, J., *La théologie de la Trinité chez Clém. d'Al.:* RechScRel 34 (1974) 55-76 142-179; COLUNGA, A., *Clemente de Al. escriturario:* Helmánt. 1 (1950) 453-71; MOINGT, J., *La gnose de Clém. d'Al. dans ses rapports avec la foi et la philosophie:* RechScRel 37 (1950) 195-241 381-421 537-564; 38 (1951) 82-118; ORBE, A., *Teologia bautismal de Cl. de Al.:* Greg. 36 (1955) 410-448; MARROU, H. I., *Humanisme et christianisme chez Clém. d'Alex. d'après le «Pédagogue»:* Rech. sur la trad. platon. (Ginebra 1957); SPANNENT, M., *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise de Clém. de Rome à Clém. d'Al.* (P. 1957); RÜTHER, TH., *Die eine Kirche* und *die Häresie bei Kl. v. Al.:* RechScRel 46 (1958) 37-49; VALENTÍN, P., *Clément d'Alexandrie* (P. 1963); BOUDEHOUX, J. P., *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie:* Théol. hist., 11 (P. 1970); BRONTESI, A., *La soteria in Clemente Alessandrino:* AnGreg. *186* (R. 1972).

[137] No consta con seguridad que fuera sacerdote, no obstante la carta del obispo Alejandro, que reproduce EUSEBIO (*Hist. Eccl.* 6,11,6).

2. Orígenes[138].—Digno sucesor de Clemente de Alejandría fue Orígenes, uno de los hombres de más capacidad intelectual y de más fecundidad literaria que han existido. Por otra parte, es el escritor eclesiástico antiguo de cuya vida poseemos más abundantes pormenores. Ante su colosal figura, amigos y enemigos tributan el testimonio de la más profunda admiración y respeto. ¡Lástima que sus incomparables méritos queden afeados con algunas ideas erróneas, impropias de su genio, que sirvieron de base para las interminables contiendas en torno a su persona!

Nacido hacia el año 185 (según todas las probabilidades, en Alejandría), por el martirio de su padre, Leónidas, el año 202, quedó él y su familia en la miseria. Contando, pues, sólo diecisiete años, se dedicó a dar lecciones privadas con el fin de ganarse el sustento, púsose en contacto con los dirigentes de la escuela catequética de aquella ciudad, y dio tales muestras de talento y comprensión, que al año siguiente fue puesto al frente de la misma. Contaba entonces sólo dieciocho años. Para completar su formación privada asistió a las lecciones del neoplatónico Amonio Sacas, y se dedicó al aprendizaje del hebreo con el objeto de dirigir la traducción de la Biblia. Al mismo tiempo emprendió diversos viajes de estudio y vivía una vida de estrecho ascetismo.

En esta forma siguió desarrollándose su vida, dedicada por entero a la ciencia, y comenzó una serie de trabajos que constituyen un verdadero prodigio en su género. En un arre-

[138] Para el texto completo de Orígenes, véanse: PG 11-17; ed. en GrChrSchr, hasta hoy 12 vols. (1899-1959), por KOETSCHAU, etc. Véanse además: PRAT, F., *Origène: Le théologien et l'exégète* (1907); KIRILLOS II, PAT. CAT. D'ALEJ., *Reconstruction de la synthèse scientifique d'Orig.* 2 vols. (Alejandría 1907-1909); BARDY, G., *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines «De principiis d'Or.»* (P. 1923); FAYE, E. DE, *Origène: sa vie, son oeuvre, sa pensée* 3 vols. (P. 1923-1928); ID., *Esquisse de la pensée d'Origène* (1925); ALÈS, A. D', artíc. *Origénisme* en DictAp 3 (1229s); CADIOU, R., *La jeunesse d'Origène. Histoire de l'école d'Alexandrie au début du III siècle* (P. 1935); VERFAILLE, C., *La doctrine de la justification dans Orig.* (P. 1926); ROSSI, G., *Saggi sulla metafisica di Orig.* (Milán 1929); LIESKE, A., *Die Theologie der Logosmystik bei Orig.* (1938); MOLLAND, E., *The Conception of the Gospel in the Alex. Theology* 85-164 (O. 1938); DANIÉLOU, J., *Origène* (P. 1948); *Homélies pascales* II Estudio, texto y trad. por P. NAUTIN en Sourc. chrét. (P. 1953); BARDY, G., artíc. *Origène:* DictThCath 11 1489-1565; KOLH, H., artíc. *Origenes:* PaulWyss 18,1 1036-1056; KETTER, F. H., artíc. *Origenes:* RelGeschGeg 3.ª ed. 4 1692-1701; VAGAGGINI, C., *Maria nelle opere di Origenes* (R. 1942); BETHENCOURT, ST., *Doctrina ascetica Or.* (R. 1945); BERTRAND, F., *Mystique de Jésus chez Or.* (P. 1951); HANSON, R. P. C., *Origen's doctrine on Tradition* (L. 1954); ID., *Allegory and Event... Origen's interpretation of scripture* (L. 1959); HARL, M., *Or. et la fonction révélatrice du Verbe incarné* (P. 1958); CROUZEL, H., *Or. et la philosophy* (P. 1959); ID., *O. et la «Connaissance mystique»* (Brujas 1961); ID., *O. devant l'Incarnation et devant l'Histoire:* BoullLitEccl 62 (1961) 81-110; ID., *Virginité et Mariage selon O.:* MussLess; Sect. theol. (P. 1963); DREWERY, B., *Or. and the doctrine of grace* (L. 1960); GRUBER, G., *Wesen, Stufen und Mittellungen des Lebens bei Or.* (Munich 1961); NEMESHEGY, P., *La morale d'Or.:* RevAscMyst 37 (1961) 409-428; STELZENBERGER, J., *Syneidesis bei Or. Studie zur Gesch. der Moraltheologie:* Abhandl z. Moraltheol. 4 (Paderborn 1963); ORÍGENES, *Contra Celso.* Introd., trad. y notas por D. RUIZ BUENO: BAC 271 (M. 1967); RIUS CAMPS, J., *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales, según Orígenes:* OrChrAn. 188 (R. 1970); TREVIJANO, R., *La Didascalia de Orígenes.* Caracteres de su doctrina: ScriptVict., 18 (1971) 121-154; ALCAIN, J. A., *Cautiverio y redención, en Orígenes* (B. 1973).

bato de ascetismo, deseando librarse de todas las tentaciones de la carne, se hizo castrar, por lo cual, al pretender luego recibir las órdenes sacerdotales, su obispo se negó a ello alegando este impedimento. Orígenes se dirigió entonces a Cesarea de Palestina, donde recibió el presbiterado; pero inmediatamente fue arrojado por su primer obispo de la iglesia de Alejandría y privado de la presidencia de la escuela. Esto sucedía el año 232. Inmediatamente organizó en Cesarea una nueva escuela según el modelo de la de Alejandría, y con el prestigio de su nombre le dio rápidamente gran incremento, atrayendo en torno suyo a los hombres más eminentes. En todo este tiempo continuó redactando sus trabajos literarios con una actividad admirable, hasta que en la persecución de Decio fue apresado y tuvo que sufrir dura cárcel y aun terribles tormentos. Mas, pasada la persecución, recobró la libertad, pero murió pronto; según parece, el año 253, en Tiro de Fenicia.

Sus producciones literarias le dieron ya en vida, aun entre los paganos, gran fama. Por esto Julia Mamea, madre del emperador Alejandro Severo, lo hizo ir a Antioquía y tuvo entrevistas con él. Sin embargo, sus mismas cualidades excepcionales y algunos extremismos y aun errores que defendió dieron origen inmediatamente después de su muerte a multitud de controversias. Es cierto que él por su parte hacía profesión de la más estricta ortodoxia y, por su misma confesión, tenía en más un desliz en la doctrina que en la moralidad; pero su afición exagerada a la alegoría en la Sagrada Escritura y sus esfuerzos desmedidos por armonizar la filosofía platónica con el cristianismo lo hicieron caer en exageraciones y errores positivos.

En su prodigiosa fecundidad literaria, que es uno de sus distintivos, sobrepasa a todos los escritores de su siglo. Pero más que su fecundidad, con ser tan relevante, encanta la profundidad y erudición que aparece en sus obras. El título de *Diamantino* que se le aplicó indica bien claramente su gran potencia de trabajo, y Eusebio añade que en el tiempo de su mayor producción empleaba siete taquígrafos, que copiaban por turno sus dictados [139].

Sus escritos son de un valor muy diverso. Algunos son obras de momento, como conferencias, homilías o sermones de ocasión y aun apuntes hechos por otros. Otras, en cambio, son obras científicas de alta investigación y modelo en su género. Poco, en verdad, se ha conservado de sus obras mayores, y aun esto sólo en traducción latina; pero ciertamente basta por sí solo para dar una idea de la capacidad intelectual y de la extraordinaria fecundidad de Orígenes.

[139] Véanse EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 6,23,2, y RUFINO, *Hist. Eccl.* 2,22. Véase también SAN JERÓNIMO, *Epist.* 33.

La mayor parte de sus obras se refieren a la Sagrada Escritura. A ellas pertenecen:

La *Héxapla*, que es, indudablemente, la obra más célebre de Orígenes, y significa un trabajo monumental de crítica textual. Su objeto era reproducir el texto exacto de la versión de los Setenta. Para ello presentaba en seis columnas *(héxapla)* el texto hebreo en caracteres hebreos y griegos, las traducciones griegas de Aquila, Símaco, de los Setenta y de Teodoción. En la reproducción de los Setenta estaban señaladas con nota especial las palabras y frases que faltaban en el texto hebreo. Asimismo se empleaban otros signos de crítica textual. En algunos casos en que se poseía alguna otra traducción añadió Orígenes otras columnas, con lo cual la héxapla se convertía en héptapla, etc. La obra se comenzó en Alejandría y terminó en Tiro. San Jerónimo la encontró todavía entera. Luego, por efecto de las grandes cuestiones origenistas, desapareció. En 1895, Giovanni Mercati encontró en un palimpsesto de la biblioteca de Milán un fragmento de diez salmos a seis columnas.

La segunda obra monumental de Orígenes, también escrituraria, son los *escolios, homilías y comentarios* a la Sagrada Escritura. De los fragmentos que se han conservado y lo demás de que se tiene noticia, consta que Orígenes hizo exégesis de casi toda la Sagrada Escritura. Pero no siempre empleó todo el aparato de su ciencia. Orígenes hizo tres tipos de explicaciones: los *escolios*, que eran breves aclaraciones de las palabras; una exégesis fácil y al alcance de la gente sencilla. Las *homilías*, o exposición de carácter de edificación, con aplicaciones morales al modo de las de San Juan Crisóstomo o San Agustín. Finalmente, los *comentarios*, que era donde vertía Orígenes toda su ciencia escrituraria y manifestaba las características de su sistema de interpretación mística y alegórica.

Mas con esto, aun siendo tanto, no quedaba agotada la fecundidad de Orígenes. Escribió también la *Apología contra los libros de Celso*, de gran interés histórico y apologético; y sobre todo compuso el gran tratado *Sobre los principios*, que es una dogmática o exposición breve de los dogmas o principios cristianos. Precisamente por su carácter doctrinal, aquí es donde se encuentran los errores de Orígenes, como la eternidad de la creación, la célebre *apocatástasis*, o reducción final de todo a un estado primitivo, y por ende, la negación de la eternidad de las penas en el infierno. Esto no obstante, Orígenes ha sido siempre considerado como uno de los hombres más eminentes de la Iglesia primitiva.

3. Otros escritores orientales.—Al desaparecer Orígenes del campo de las escuelas orientales, siguieron éstas su desarrollo normal, si bien durante los decenios siguientes ape-

nas tuvieron hombres de la significación de un Clemente de Alejandría o un Orígenes. Los únicos que merecen ponerse a su lado son San Dionisio de Alejandría, llamado Dionisio el Grande, y San Gregorio Taumaturgo, ambos discípulos de Orígenes. Pero de ellos se hablará en el período siguiente.

Entre los demás que se distinguieron en este período son dignos de mención: *Sexto Julio Africano*, hombre de gran experiencia, que mantuvo constante comunicación con Orígenes; murió el año 240. Es importante, desde el punto de vista histórico, su *Crónica del mundo*, primera obra cristiana de este género. *Luciano de Antioquía* fue el fundador de la escuela de Antioquía, cuya primera actividad cae más bien en el período siguiente.

4. **Escritores eclesiásticos latinos.**—El Occidente, más agitado siempre por cuestiones políticas y de orden práctico y económico, no se interesó tanto en un principio por las cuestiones especulativas. Por esto advertimos que los primeros que se distinguieron en el Imperio occidental, como fueron San Justino, San Ireneo e Hipólito, o escribieron en griego o eran orientales.

5. **Tertuliano** [140].—Tertuliano es el escritor eclesiástico que descuella entre todos los occidentales de este tiempo De su actuación como apologeta y polemista y luego como defensor apasionado de las ideas rigoristas, se ha hablado ya en otros pasajes. Pero es necesario hacer resaltar aquí su figura como gran escritor eclesiástico y como uno de los que más contribuyeron en su tiempo a ganar a la Iglesia el prestigio de la cultura y ciencia teológica. Por esto su influjo en la antigüedad fue extraordinario y apenas llegó a disminuir por los errores que defendió al fin de su vida. El fue, indudablemente, el primer iniciador del tecnicismo teológico latino. De la fama que llegó a gozar en vida da una idea la frase de San Cipriano, quien, al pedir un libro de Tertuliano, decía simplemente: «Da Magistrum» (Dame al Maestro).

Tertuliano recibió una sólida formación científica; aprendió el griego, se distinguió en la oratoria y fomentó particularmente los estudios de derecho y jurisprudencia. Durante algún tiempo llevó una vida bastante libre; pero el año 190 se convirtió a la fe cristiana, atraído por el ejemplo sublime de los mártires. Con su carácter fogoso y arrebatado, desarrolló desde el principio una actividad literaria extraordinaria, que lo convierten en uno de los escritores más eminentes de la antigüedad cristiana. Pero esta misma fogosidad de carácter y su modo de ser intransigente y apasionado lo llevaron en 207 al rigorismo de la secta montanista, en que perseveró hasta su muerte, ocurrida el año 220.

[140] Véase la nota 85, donde se indica abundante bibliografía sobre él.

Tertuliano es un escritor de gran originalidad y profundo talento. Unía la vehemencia del africano con el sentido práctico de los romanos. Poseía una inteligencia profunda y conocimientos vastísimos. Era orador vehemente y jurisconsulto de gran renombre. Con su viva fantasía, su habilidad en el chiste y la ironía, su dominio de la lengua, su estilo acerado, ora mordaz e incisivo, ora oscuro y amigo de extremismos, se nos presenta como una de las lumbreras más brillantes de su tiempo.

De su actividad literaria, amplitud de conocimientos y cualidades características de su genio, nos dan una idea los escritos que se han conservado. Unos son *apologéticos*, otros *polémicos* y de *controversia*, de los cuales y de sus características ya se ha hablado antes. Otros, finalmente, son más bien *ascético-prácticos*. Mas, por desgracia, algunos de estos últimos fueron escritos durante los últimos años de su vida, cuando se hallaba bajo la presión del rigorismo, de lo que todos se resienten.

Después de Tertuliano, el mejor representante del cristianismo en Africa fue *San Cipriano*; mas como su muerte y algunos hechos principales de su vida caen en el período siguiente, daremos entonces los datos característicos de su personalidad.

6. **San Hipólito** [141].—No obstante las vicisitudes de su vida, sus contiendas con los papas Ceferino y Calixto y su rebeldía contra el último, es uno de los hombres más ilustres de su tiempo, y como escritor eclesiástico brilla al lado de Tertuliano y San Cipriano como antorcha brillante de la literatura occidental.

Su carrera fue un verdadero enigma hasta el año 1851; mas con esta fecha quedó el enigma resuelto, y con la publicación, primero, de su *Philosophumena*, y luego, de una inscripción lapidaria en honor suyo, hecha por San Dámaso, acabó de disiparse la espesa niebla que ocultaba la verdadera figura de San Hipólito. De estos documentos se deduce que él ciertamente había mantenido su rebeldía contra el papa Calixto; pero al fin se reconcilió con su sucesor, Ponciano, y ambos sufrieron el martirio por Cristo.

Juntamente se vio con toda evidencia, por estos hallazgos, que Hipólito había sido un escritor eclesiástico de primera categoría. Era discípulo de San Ireneo, y en toda su actividad literaria se distinguió más bien como gran erudito que como profundo pensador. Sus vastos conocimientos abarcaban to-

[141] Véase la nota 107, donde se hallará la bibliografía sobre Hipólito. Además: CASEL, O., Die *Kirchenordnung Hippolyts von Rom* en ArchLitWis 2 (1952) 115s; *Obras* t.12 en CorpB por F. KLOSTERMANN y L. FRÜCHTEL; PRÜMM, K., *Mysterium bei Hipp.*: ZKathTh 63 (1839) 207-225; LECUYER, J., *Episcopat et presbyterat dans les écrits d'Hipp.*: RechScRel 41 (1953) 30-50; HANSSENS, J.-M., *La liturgie d'Hippolyte* (R. 1959).

dos los ramos de la ciencia eclesiástica; con todo, se dedicó más a la exegética, por lo cual llegó a llamársele el Orígenes romano.

Sus obras maestras son: ante todo, *Philosophumena*, o refutación de todas las herejías, atribuido durante mucho tiempo a Orígenes, pero que la crítica moderna atribuye con toda certeza a Hipólito. Es interesante el aire apologético de la primera parte, donde insiste en la prueba de que los herejes sacaron sus doctrinas heterodoxas de la filosofía pagana. Esto se aplica, en la mente del autor, a los gnósticos, de los cuales clasifica en la segunda parte treinta y tres sistemas.

Complemento del *Philosophumena* e índice claro de la erudición de Hipólito es su segunda obra, el *Syntagma*, o libro *contra todas las herejías*. Recorre en él otras treinta y dos herejías, de las cuales la última es la de Noeto. Contiene un verdadero arsenal de noticias y juicios interesantes sobre los diversos errores y los herejes de su tiempo.

De sus *escritos exegéticos*, que debieron ser muchos en número, se ha conservado muy poco. Pero esto basta para que puedan admirarse los grandes conocimientos escriturarios del autor. Entre ellos descuella el *Comentario a Daniel*, escrito el año 204, bajo la impresión de la persecución de Septimio Severo. Es el comentario exegético más antiguo que se conoce. En el libro IV ocurre por vez primera la noticia de que Cristo nació el 25 de diciembre y murió el 25 de marzo, si bien parece un pasaje interpolado.

Hipólito compuso igualmente una obra «sobre Cristo y el anticristo», en que trata del milenarismo. Efectivamente, sabemos que Hipólito, siendo joven y siguiendo a su maestro Ireneo, era milenarista; pero más tarde y bajo la impresión de un estado más próspero y tranquilo para la Iglesia, en tiempo de Alejandro Severo, rechazó toda esta concepción. Todavía escribió una *Crónica*, que comienza con la creación del mundo y termina el año 234, cuyo objeto principal era probar la vaciedad de la esperanza de un reinado de mil años.

CAPITULO VII

Ejercicio de la jerarquía: papas, obispos y presbíteros [142]

Al terminar los estudios parciales que hemos hecho en los capítulos precedentes, la impresión de conjunto es de una organización relativamente sólida y perfecta. Ahora bien, ¿a qué se debe esta organización y unidad? ¿Cuáles son los

[142] Véanse ante todo: Act. Apost., desde el c.11; Phil 1,1; 1 Tim 3,1s; 4,14; Tit 1,5s; *Didaché* 14,15; CLEM. ROM., *Ep. I ad Cor.* 42-44. Además pueden consultarse: HARNACK, A., *Entstehung und Entwiklung der Kirchenverfassung und*

elementos que la constituían? Ambas cosas descansan sobre la jerarquía católica, firmemente establecida desde el principio: jerarquía católica en la que aparece la autoridad del papa, de los obispos y de los presbíteros.

I. La jerarquía católica desde el siglo I [143]

Los historiadores, canonistas y teólogos estudian con gran interés la cuestión de si desde un principio aparece en el cristianismo la jerarquía católica. Muchos disidentes del catolicismo, sobre todo los protestantes y críticos modernos, se empeñan en la negativa. Mas como no pueden menos de admitir que, entrado el siglo II, se presenta la jerarquía católica en el más perfecto funcionamiento, suponen que la jerarquía propiamente tal, de papa, obispos y presbíteros, se introdujo después de la Edad Apostólica, al caer el siglo II. Según esta concepción, en un principio no había distinción entre clérigos y laicos; no existía episcopado monárquico ni primado romano; la dirección la llevaban los apóstoles y misioneros dotados de carismas.

Este modo de concebir el origen de la jerarquía católica es erróneo y contrario a los hechos que nos ofrece la crítica más exigente. Por esto, como se trata de un punto fundamental en la Iglesia católica, es necesario exponerlo y probarlo con la mayor claridad posible.

1. Principios de la jerarquía católica.—Como fundamento de lo que nos ofrece la historia de la Iglesia a partir del día de Pentecostés, debemos tener presente lo que dijimos en otro lugar. Cristo organizó una sociedad visible, a cuya cabeza puso al Colegio de los Apóstoles, y como jefe de éstos,

des Kirchenrechts in den zwei ersten Jhr. (1910); SEMERIA, G., *Domma, gerarchia e culto nella chiesa primitiva* (R. 1902); DUNIN-BORKOWSKI, ST. V., *Die Interpretation der wichtigsten Texte zur Verfassungs-geschichte der alten Kirche* en ZKathTh (1903) 62s, 181s; BRUDERS, H., *Die Verfassung der Kirche...* en ForschChrLitDogm 4,1-2 (1904); GENOUILLAC, H. DE, *L'Eglise chrét. au temps de S. Ignace d'Ant.* (P. 1907); DICKMANN, H., *Die Verfassung der Urkirche...* (1923); CONGAR, Y., *La tradición y las tradiciones.* 2 vols. (San Sebastián 1964).

[143] Pueden verse: SCHMEDT, CH. DE, *L'organisation des églises chrét. jusqu'au milieu du III siècle* en RevQHist 44 (1888) 329-84; ID., *L'organis... au III siècle* en RevQHist 50 (1891); BATIFFOL, P., *Les institutions hiérarchiques de l'Eglise* en RevBibl (1895) 473ss; ID., *La hiérarchie primitive* 4.ª ed. (P. 1906); ID., *L'Eglise naissante* 11.ª ed. (P. 1927); LIGHTFOOT, *The Christian Ministry* (L. 1901); LINDSAY, *Church and the Ministry in the early centuries* 2.ª ed. (1924); CAMPENHAUSEN, H. VON, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* en Beitr. z. hist. Theol. 14 (Tubinga 1953); HASLER, V. E., *Gesetz und Evangelium in der alter Kirche bis Origines* (Zurich 1953); EHRHARD, A., *The apostolic Ministry* (Edimburgo 1958); BARTLET, J. V., *Church life and Church Order during the first four Centuries* (O. 1943); BARDY, G., *La théologie de l'église de S. Clém. de Rome à S. Irénée* (P. 1947); COLSON, J., *L'évêque dans les communautés primitives* (P. 1951); ID., *Les fonctions eclésiales aux deux premiers siècles* (Brujas 1956); ID., *Les fonctions diaconales aux origines de l'église* (Brujas 1960); ID., *L'évêque, lien d'unité et de charité chez S. Cyprien de Carthage* (P. 1961); CONGAR, Y.-DUPUY, B.-D., *L'Episcopat et l'Eglise universelle:* Unam Sanctam 39 (P. 1962).

y, por consiguiente, como autoridad suprema monárquica de toda aquella sociedad, nombró al apóstol Pedro. Así aparece con toda evidencia en los evangelios, de cuya autenticidad o autoridad histórica no podemos dudar.

Ahora bien, desde el momento que con la venida del Espíritu Santo adquieren los apóstoles una conciencia plena de su autoridad, y su voluntad se robustece para emprender la lucha por la conquista del mundo para el Evangelio, la jerarquía establecida por Cristo se presenta en perfecto funcionamiento. El libro de los Hechos de los Apóstoles y las Epístolas de San Pablo, de cuya autoridad como documentos históricos no puede dudarse, nos proporcionan pruebas abundantes de esta realidad.

La dirección de la nueva Iglesia estaba en las manos de los apóstoles. No puede haber duda ninguna de que ellos constituían la autoridad reconocida por todos. A su lado estaban los profetas, dotados de carismas, y los doctores o maestros, los cuales tenían el cargo de ayudar a los apóstoles. Eran ministros subordinados a ellos. Andando el tiempo aparecen diversos nombres: los consejos de obispos, de presbíteros y de diáconos, encargados de la dirección. Primero, no se hacía distinción suficiente entre los obispos y presbíteros, y se atendía solamente a la significación de las palabras: *obispo* equivale a superintendente; *presbítero* equivale a más anciano. En realidad, pues, los más ancianos o presbíteros podían ser los obispos o superintendentes. Mas poco a poco se marcó la distinción, designando con el nombre de *obispo* a los superintendentes mayores, que poseían la suprema autoridad sacerdotal y facultad de imponer las manos y conferir el sacerdocio; y por otro lado, los *presbíteros*, es decir, los ministros de la liturgia cristiana, puestos al servicio de las iglesias bajo las órdenes de los obispos. Los diáconos fueron desde un principio establecidos como auxiliares en las funciones sacerdotales.

2. Las pruebas de la jerarquía episcopal [144].—Así podemos verlo, ante todo, en Jerusalén. Cuando la comunidad cristiana hubo aumentado notablemente, los apóstoles se asociaron a los diáconos, y no mucho después organizaron el consejo de los presbíteros, quienes incluso tomaron parte en el concilio de Jerusalén, mientras los diáconos continúan ejerciendo las funciones subordinadas. Luego Simeón sucede a Santiago en la dirección monárquica de la iglesia jeroso-

[144] Véanse las obras siguientes: GOBERT, L., *De l'origine divine de l'épiscopat* (1898); ERMONI, V., *Les origines hist. de l'épiscopat monarchique* en RevQHist 68 (1900) 337s; MICHIELS, A., artic. *Evèque* en DictApol; PRAT, F., artic. *Evèque* en DictThCath; LECLERCQ, H., art. *Episcopat* en DictArch; DUCHESNE, *L'Eglise romaine avant Constantin: Autonomies éclés. Eglises séparées* (P. 1896) pp.113-162; LEMAIRE, A., *Les ministres aux origines de l'Eglise*. Naissance de la triple hiérarchie: évêques, presbitères, diacres: Lectio div., 68 (P. 1972).

limitana. Por tanto, se distinguen claramente los tres grados: obispo, presbítero, diácono.

No otra cosa sucede en las iglesias organizadas por San Pablo. Ya desde su primer viaje apostólico dejó en las iglesias por él fundadas a los presbíteros para que las gobernaran. El mismo sistema sigue en las siguientes empresas apostólicas. Todas estas comunidades cristianas quedaban bajo su dirección. El era su fundador, el Apóstol de Cristo. Mas cuando hubieron aumentado suficientemente, dejó en su lugar como jefes superiores u obispos a sus fieles discípulos, Timoteo en Efeso y Tito en Creta, y seguramente otros en otros territorios, con el encargo de consagrar presbíteros para la administración de los sacramentos y dirección de las iglesias particulares. En las cartas pastorales de San Pablo podemos ver igualmente a los diáconos en sus funciones.

El apóstol y evangelista San Juan sigue los mismos principios. En su Apocalipsis se dirige a los siete ángeles de las siete iglesias asiáticas, que los mejores exegetas interpretan como los obispos monárquicos. Por lo demás, nos consta por diversos documentos que San Juan estableció en el Asia Menor diversos obispos de otras tantas iglesias. A ellos pertenecen San Policarpo de Esmirna, su discípulo predilecto, y Papías de Hierápolis.

La generación que siguió a los apóstoles, el período de los Padres Apostólicos, marca de una manera expresa el estado en que se hallaba la Iglesia católica con una jerarquía completa y bien organizada. Era la herencia recibida de los apóstoles, que se transmitía íntegra a la posteridad. En sus preciosos escritos, los Padres Apostólicos dan el testimonio más claro sobre ello. San Ignacio de Antioquía, en sus cartas a diversas iglesias, exhorta a los fieles a mantenerse unidos con sus obispos, para poderse defender mejor contra los embates de la herejía, y supone como recibida de los antepasados la diversa gradación de la jerarquía en obispos, presbíteros y diáconos. Precisamente esta claridad con que hablan de los obispos monárquicos ha influido para que muchos no quieran admitir como auténticas estas cartas. ¡Como si la autenticidad bien probada de un documento dependiera de las ideas preconcebidas de un historiador!

A mediados del siglo II encontramos multitud de casos de obispos al frente de sus respectivas iglesias: no sólo en Roma, Antioquía y Alejandría, sino también en Esmirna, Efeso, Corinto, Lyón, Atenas, Sínope (el padre de Marción) y otras poblaciones, existían obispos con autoridad monárquica, y en ninguna parte hallamos protesta alguna contra la pretendida suplantación del colegio presbiterial por una autoridad monárquica.

3. Ministerios y cargos auxiliares.—Sin embargo, no conviene cerrar los ojos a la realidad que nos ofrecen los documentos antiguos. A la par que la jerarquía oficial, la única que posee verdadera autoridad y ejerce jurisdicción sobre los fieles, existía otra, que unas veces se designa como *carismática*, otras como *itinerante*. Componíanla algunos elementos que recibieron los nombres de apóstoles en un sentido restringido, profetas y doctores, y se dedicaban a la predicación y obras de caridad. Pero debe advertirse que eran fuerzas auxiliares extraordinarias, que desaparecieron poco a poco, dejando la dirección de las comunidades cristianas a los obispos, presbíteros y diáconos.

Otra especie de anomalía la constituye el hecho de que algunas veces la dirección superior estuvo a cargo de un *colegio de presbíteros*. Este hecho está muy lejos de oponerse a la existencia de una autoridad monárquica. En él no hemos de ver otra cosa que imitación de los colegios judíos; pero tanto en unos como en otros, existía un presidente, cuya autoridad y jurisdicción fue aumentando, de manera que finalmente recibió también el título de *obispo*.

Además de los tres grados de la jerarquía, obispos, presbíteros y diáconos, se fueron introduciendo poco a poco otros complementarios. Al lado de los diáconos aparecen muy pronto los subdiáconos, que son como complemento suyo, y todos estos grados recibieron la designación de *órdenes mayores*. Mas como en el servicio de las iglesias, al desarrollarse y crecer las comunidades cristianas, había multitud de oficios litúrgicos más sencillos que realizar, se añadieron otras varias *órdenes*, que por su carácter secundario se denominaron *menores*. Tales son: los *lectores*, a quienes nombran ya San Justino y Tertuliano, y tenían el cargo de leer la Sagrada Escritura en los oficios litúrgicos; los *acólitos*, que estaban al servicio del diácono; los *exorcistas*, que cuidaban de los enfermos mentales, epilépticos y posesos; *ostiarios*, que vigilaban a la entrada de las iglesias. El papa Cornelio es el primero que los nombra a todos a mediados del siglo III [145].

II. PRIMADO DE SAN PEDRO Y DE LA IGLESIA ROMANA

Conforme a la teoría evolucionista de los críticos racionalistas, el reconocimiento efectivo del primado de Roma, tal como aparece a fines del siglo II, es el resultado del ulterior

[145] Otros problemas importantes respecto de la jerarquía y el clero primitivos se omiten aquí. He aquí indicados alguno con su bibliografía correspondiente: Sobre la elección, formación y sostenimiento del clero: FUNK, F. X., *Die Bischofswahl im christl. Altertum und im Anfang des MA* en KgAbhl I 23s; ID., *Cölibat und Priesterehe im chr. Alt.* ib. I 121s (1891); VACANDARD, E., *Les origines du célibat éclés.* en Etudes de Crit. 6.ª ed. pp. 69-120 (P. 1913); LECLERCQ, H., artíc. *Célibat* en DictArch... Sobre las divisiones de diócesis, iglesias metropolitanas, patriarcados y sínodos: HEFELE, C. J. VON, *Die vornic.*

desarrollo de las cosas en un proceso puramente natural, mas de ningún modo la organización primera de la Iglesia. Frente a estas suposiciones tendenciosas, probamos con documentos históricos la existencia desde un principio de una autoridad suprema en la Iglesia, que es la que le daba la verdadera unidad, y aunque era autoridad central, no ejercía poder administrativo ordinario como en siglos posteriores. Sólo en casos extraordinarios actuaba.

1. **Primacía de San Pedro** [146].—Y, ante todo, podemos afirmar, desde el punto de vista histórico y manejando los Evangelios como documentos humanos, que el apóstol San Pedro recibió el cargo de jefe supremo y que ejerció la supremacía sobre los demás apóstoles.

Nos parece que no puede haber duda sobre esto. Jesucristo confirmó claramente esta autoridad suprema a San Pedro. Así consta expresamente en aquel pasaje tan preciosamente narrado por San Mateo, cuyo punto culminante son las palabras: *Tú eres Pedro* (es decir, piedra) *y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia* (Mt 16,18s). Esta metáfora, aplicada a San Pedro, de ser fundamento de su Iglesia, indica claramente que es constituido en jefe supremo, primado de su Iglesia. Su sentido es que él debe ser para la Iglesia lo que es el fundamento para un edificio. Ahora bien, como en un edificio el fundamento es lo que sostiene y da verdadera unidad a toda la fábrica, así en una sociedad humana la autoridad es lo que le da consistencia y verdadera unidad.

Exactamente lo mismo se expresa con las dos metáforas siguientes. Cristo promete darle las llaves del reino del cielo. Ahora bien, el que tiene las llaves en toda institución o sociedad humana es el que tiene la autoridad suprema, de quien dependen los demás. Además anuncia a Pedro que todo lo que atare o desatare en la tierra será atado o desatado en el cielo; donde claramente le anuncia el poder de representante de Dios en la tierra, con la autoridad suprema, significada por la metáfora de atar o desatar.

Tan claro es el sentido de estas expresiones y que por ellas se significa la jefatura suprema de Pedro en la Iglesia fundada por Cristo, que los protestantes liberales, que no quieren admitir la primacía de San Pedro, niegan la autenticidad de aquel pasaje. Pero la crítica más exigente ha pro-

Synoden (Konziliengesch.) 2.ª ed. I 83-251 (1873); DUCHESNE, *L'Eglise romaine avant Constantin: Autonomies éclés. Eglises séparées* (P. 1896) pp.113-162.

[146] Puede verse: BARTOLI, *The primitive Church and the Primacy of Rome* (L. 1909); TILLMAN, F., *Jesus und das Papstum* (1910); BEET, W. Q., *The early Roman Episcopate to 384* (L. 1913); PECHT, H., *Die Begründung des röm. Primates auf dem Vatikan Konzil* (1923); BARDY, G., *L'autorité du siège Romain et les controverses du III siècle* en RechScRel 14 (1924) 255s. 385s; CASPAR, ER., *Primatus Petri. Untersuchung über die Ursprünge der Primatslehre* (1927); BESSON, *Pierre et les origines de la primauté romaine* (Ginebra 1929); KOCH, H., *Cathedra Petri. Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre* (1930), SCHEFECZYK, L., *Das Unwandelbare im Petrusamt* (R. 1971).

bado con toda suficiencia su autenticidad, y así, por concesión de los mismos adversarios del Pontificado, en este texto se contiene el anuncio solemne hecho por Cristo a San Pedro de su jefatura sobre los apóstoles y la Iglesia.

Pues si en este pasaje se contiene tan claramente la promesa del primado de San Pedro, en otra escena, sucedida después de la resurrección y referida por el apóstol San Juan, aparece con toda claridad la entrega definitiva de esta autoridad. Efectivamente, hallándose Pedro y un pequeño grupo de discípulos con su querido Maestro, éste le preguntó por tres veces si le amaba, y ante la respuesta afirmativa de Pedro, le dijo dos veces: *Apacienta mis corderos;* y la tercera vez: *Apacienta mis ovejas.* Ahora bien, uniendo esta escena con la de la promesa del primado, se ve claramente su interpretación más obvia: Cristo confiere a San Pedro el cargo pastoral sobre todos los fieles, significados por los corderos, y sobre todos los apóstoles y obispos, simbolizados por las ovejas. Así interpretan también este pasaje los mismos adversarios del Papa; mas, como no está conforme con sus prejuicios doctrinales, se esfuerzan en negar su autenticidad, de que no puede dudarse.

No menos claramente aparece también en todo el Evangelio la primacía efectiva que Jesús concedió a San Pedro y todos los apóstoles le reconocían. Por esto, en todas las listas que se nos transmiten de los doce apóstoles, Pedro es puesto siempre a la cabeza de todos. Por esto, en las diversas ocasiones en que son escogidos los tres discípulos predilectos, aun entonces Pedro lleva claramente el primer lugar. En multitud de ocasiones en que el Señor se dirige a los apóstoles para informarse de algún asunto, Pedro es quien toma la palabra en nombre de todos. Pedro es en realidad el primero entre los doce apóstoles.

Más claramente aparece esta preeminencia real de Pedro después de la resurrección y descenso del Espíritu Santo. Robustecidos los apóstoles por la virtud de lo alto, quedaron entonces trocados en otros hombres, y Pedro se siente más que nadie con toda la responsabilidad que le da el cargo que ostenta. Por esto, desde el primer día, Pedro ejerce una verdadera autoridad suprema sobre todos los fieles. El es quien predica al pueblo en diversas ocasiones en nombre de los apóstoles; obra milagros estupendos y con una abundancia tal, que ni aun el mismo Cristo lo hacía con tanta profusión; propone la elección del nuevo apóstol Matías; obra, junto con Juan, el gran milagro del cojo de nacimiento; habla en nombre de todos al ser apresados por los sanedritas; es apresado por Herodes Agripa como jefe de la nueva Iglesia; preside el concilio de los apóstoles el año 49-50 y decide autoritariamente lo que debe hacerse con las prácticas judías. En una palabra, ejerce constantemente los ofi-

cios de jefe supremo. En realidad no obraría de otra manera uno que en aquellas circunstancias fuera verdadero superior mayor.

2. **El Pontífice de Roma**[147].—La sociedad fundada por Cristo, que es la Iglesia, debía perpetuarse, crecer y desarrollarse hasta el fin del mundo. Por eso mismo, la unidad y autoridad monárquica, que depositó Cristo en el apóstol Pedro, debía perpetuarse en la Iglesia católica. Y así sucedió en realidad. La historia eclesiástica antigua es pródiga en testimonios que comprueban la verdad de un hecho tan fundamental, como es el primado del Pontífice Romano. Ya desde el tiempo inmediato a la muerte de los apóstoles aparece constantemente el obispo de Roma, sucesor de San Pedro, en el ejercicio de sus funciones de primado.

Recuérdese lo que antes se dijo respecto de San Clemente Romano, tercer sucesor después de San Pedro. El año 96 dirigió una carta a la iglesia de Corinto, y por el tono autoritario que en ella emplea se ve claramente que tiene plena conciencia de su autoridad primada, y lo que es más significativo, que esta autoridad era de ellos reconocida. Por otra parte, nos consta por otros documentos independientes que la amonestación fue muy bien recibida y produjo saludables efectos.

Ignacio de Antioquía, discípulo de los apóstoles y astro resplandeciente entre los Padres Apostólicos, en la carta que dirigió a los romanos, llama a la iglesia de Roma «cabeza de caridad», indicando con esto a la Iglesia, y por todo el contexto de la carta da a entender claramente que como a tal reverencia a la iglesia romana. Por tanto, el jefe de esta iglesia, el Romano Pontífice, es jefe igualmente de la Iglesia universal.

Pero el testimonio más elocuente de la antigüedad en favor del primado romano es el de San Ireneo, del año 180. Efectivamente, en su tratado *Contra todas las herejías*, compuesto por él en esta fecha, estampó San Ireneo aquellas memorables palabras que tantas discusiones han suscitado entre los racionalistas y protestantes liberales de nuestros tiempos: «A esta iglesia (romana), por su preeminencia más poderosa, es necesario que se unan todas las iglesias, es decir, los fieles de todas partes; pues en ella se ha conservado siempre la tradición recibida de los apóstoles por los

[147] Véanse: BATIFFOL, P., *Catholicisme et la Papauté. Les difficultés anglicanes et russes* (P. 1925); ID., *L'Eglise naiss. et le cathol.* 4.ª ed. (P. 1929); ID., *Petrus initium episcopatus* en RevScRel 4 (1924) 440s; MADOZ, J., *El primado romano* (M. 1936); SANTINI, P., *Il primato e l'infallibilità del Romano Pontifice in S. Leone Magno e gli scrittori greco-russi* (Grottaferrata 1936); RAUSCHEN, G., *Textus antenicaeni ad Primatum Rom. spectantes* 2.ª ed. (Bona 1937) en FlorPatr 9; CAUWELAERT, F. R. VAN, *L'intervention de l'église de Rome à Corinthe vers l'an 96*: RechScRel 31 (1935) 267-306 765s; PERLER, O., *Ignatius von Antiochien und die röm. Christengemeinde*: DivTh 22 (1944) 413-451; SCHELKLE, K. H., *Röm. Kirche im Römerbrief*: ZkathTh 81 (1959) 393-404.

cristianos de todas partes»[148]. Aquí se proclama la primacía de la iglesia romana, y por consiguiente de su obispo, sobre todas las demás iglesias. Testimonio doblemente importante; pues, además de lo que en su contexto significa, supone para su tiempo el ejercicio de este derecho de primacía.

De este ejercicio de la primacía romana podríamos traer otros testimonios. Son muchos los Pontífices que aparecen en pleno ejercicio de su autoridad. Así, Víctor I, hacia el año 190, en la cuestión de la Pascua, obra de tal manera, que el mismo Harnack, portavoz del racionalismo teológico de nuestros días, reconoce que por este tiempo el obispo de Roma ejercía de hecho las funciones de primado. Hay más; Víctor I, universalmente reconocido como primado de la Iglesia, lanza la primera excomunión de carácter general contra el hereje antitrinitario Teodoto de Bizancio. Pocos años más tarde, Calixto I, antiguo esclavo, elevado ahora al frente de la iglesia de Roma, publica para la Iglesia universal el célebre edicto admitiendo a penitencia a los adultos, condenando con ello el rigorismo de Hipólito y Tertuliano.

Igualmente, en 260, el papa Dionisio condena para toda la Iglesia el subordinacianismo y sabelianismo. Desde este momento se puede afirmar que son continuas las intervenciones de los Romanos Pontífices en toda la Iglesia, como jefes supremos de la misma. Por esto los sínodos diocesanos le envían sus decisiones para recibir su aprobación, y los ecuménicos no se juzgan en su plena jurisdicción si no los autoriza el representante del Papa de Roma. Los mismos herejes y cismáticos se esforzaban por obtener el reconocimiento del obispo de Roma, dando con esto un magnífico testimonio de que Roma era el centro de la verdadera Iglesia de Cristo.

CAPITULO VIII

Florecimiento del culto y sacramentos[149]

Una de las cosas más dignas de estudio y que han sido objeto últimamente de más detenido examen, es la vida interna de los primeros cristianos. Es una aplicación a la Historia de la Iglesia de la tendencia general a la investigación

[148] *Adv. haer.* 3.3.

[149] Pueden verse ante todo: FLICHE-MARTIN I 262s. Además: SEMERIA, *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva* (R. 1902); CLEMEN, C., *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum* (1913); DUCHESNE, L., *Origines du culte chrétien* 6.ª ed. (P. 1920); OESTERLEY, O. E., *The Jewish Background of the Christian Liturgy* (O. 1925); FERRERES, J., *Historia del misal romano* (B. 1929); CIRERA PRAT, *Razón de la liturgia católica* (B. 1929); ROJO, A., *Evolución histórica de la liturgia* (B. 1935) en Manuales Studium de Cult. Relig.; ID., *Los Sacramentales y su liturgia* 2.ª ed. (M. 1946); CODRINGTON, H. W., *The liturgy*

sobre la vida interna de los pueblos. Por otra parte, si en alguna rama histórica es importante este estudio, no hay duda que tiene especial aplicación a la Historia de la Iglesia, sociedad dedicada de un modo particular al perfeccionamiento moral del hombre. Claro está que lo visto en los últimos capítulos, sobre todo las luchas contra las herejías y la vida literaria de la Iglesia, son indicio claro de su actividad interior. Pero lo que ahora tratamos de exponer, es el desarrollo más íntimo de sus funciones religiosas, los oficios litúrgicos o lo que llamamos *culto* y *administración de los sacramentos*.

I. CULTO CRISTIANO: EUCARISTÍA [150]

Pasados los primeros años, en que los cristianos de Jerusalén procuraban cumplir las funciones litúrgicas del templo, se desligaron por completo del rito mosaico y fueron desarrollando las funciones litúrgicas o el culto característico de los cristianos. Esto fue, sin duda, el medio principal empleado por la Iglesia primitiva para fomentar la vida interna de los cristianos.

of Saint Peter (1936) en Liturg, Quell. u. Forsch. 30. En particular recomendamos como buenos manuales del culto o liturgia en general: GUBIANAS, A. M., *Nociones elementales de liturgia* (B. 1930); CALLEWAERT, C., *Institutiones liturgicae* 2 vols. 2.ª ed. (Brujas 1931); STAPPER, R., *Katholische Liturgik* 2 vols. (1932-1933); EISENHOFER, L., *Handbuch der kathol. Liturgik* 2 vols. (1932-1933); ID., trad. castell. *Compendio de la liturgia católica* (B. 1947); RIGHETTI, M., *Manuale di storia liturgica* 4 vols. (Milán 1949-54); THURSTON, H., *Familiar prayers. Their origin and history* (L. 1953); LECHNER, J., *Liturgik des römischen Ritus* 6.ª ed (nueva ed. de Eisenhofer) (Friburgo de Br. 1953); RIGHETTI, M., *Historia de la Liturgia* trad. castell. 2 vols. en BAC 132 y 144 (M. 1955-1956); JUNGMANN, J. A., *Der Gottesdienst der Kirche, auf dem Hintergrund seiner Geschichte hurz erläutert* 2.ª ed. (Innsbruck 1957); SOOS, M. B. DE, *Le mystère liturgique d'après S. Léon le Grand* (Münster i. W. 1958); VAGAGGINI, C., O. S. B., *El sentido teológico de la liturgia* trad. por M. GARRIDO BONAÑO en BAC n.181 (M. 1959); MARTIMORT, A.-G., *L'Eglise in prière. Introduction à la liturgie* (P. s. a.); STEWART, B., *The development of Christian worship* (L. 1953); RING, A. A., *The liturgy of the Roman Church* (L. 1957); QUACQUARELLI, A., *Retorica e liturgia antenicena* (R. 1960); MERCIER, G., *La liturgie, culte de l'Eglise. Sa nature, son excellence, ses principes fondamentaux, ses élements constitutifs* (Mulhouse 1961); JUNGMANN, J. A., *Die liturg. Feier. Grundsätze und Geschichtliches über Formgesetze der Liturgie* 3.ª ed. (Ratisbona 1961); GARRIDO, M., *Curso de Liturgia*: BAC 202 (M. 1961); GARRET, T. S., *Christian worship. An introductory outline* (L.-O. 1961); JUNGMANN, J. A., *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* 2.ª ed. (München 1962); CULLMANN, O., *Urchristentum und Gottesdienst* 4.ª ed. (Zurich 1962); BISHOP, E., *Liturgia historica. Essays on liturgy and religious life in the Western Church*. Nueva ed. (L. 1962), CATTANEO, E., *Introduzione alla storia della liturgia occidentale* (P. 1962); JUNGMANN, J. A., *Liturgie der christlichen Frühzeit* (Frib. de Br. 1967); MARTIMORT, A. G., *La Iglesia en oración*. Introducción a la liturgia (B. 1967); JUNGMANN, J. A., *Liturgia*. Naturaleza, historia, etc.: SacrM., ed. esp. 4 324-60 (B. 1973); CULLMANN, D., *La fe y el culto en la Iglesia primitiva* (M. 1971); TARBY, A., *La prière eucharistique de l'Eglise de Jérusalem*: Théol. hist. 17 (P. 1972); HEIN, K., *Eucharisty and Excomunication*. A study in Early Christian doctrine and discipline (Berna-Frankfurt 1974).

[150] Ante todo deben verse las obras generales citadas en la nota precedente. Además: PROBST, F., *Sakramente und Skramentalien in den 3 ersten chr. Jahrhunderten* (1872); GHELLINCK, J. DE, *Pour l'histoire du mot Sacramentum* I (P. 1924); GAVIN, F., *The Jewish antecedents of the christian Sacraments* (L. y N.Y. 1928); PIJOÁN, JOSÉ, *Summa Artis. Historia general del Arte* 15 vols. varios en 2.ª ed. (M. 1944-1952); LOZOYA, MARQUÉS DE, *Historia del arte hispánico*

1. Locales para el culto [151].—Por lo que se refiere a los *locales* donde se celebraban los oficios del culto, deben tenerse presentes las circunstancias humildes con que comenzó a desarrollarse el cristianismo, a lo que debe añadirse el ambiente de hostilidad y de persecución más o menos violenta en que tuvieron que vivir los cristianos durante los primeros siglos. En esta suposición, es evidente que no podemos imaginarnos los grandes templos y basílicas de los tiempos siguientes, como tampoco la magnificencia y exuberancia de las funciones litúrgicas de los períodos de paz y de prosperidad de la Iglesia, cuando sin temores de ninguna clase podía desarrollar todo el esplendor de su culto.

Así, pues, en un principio, sirvieron de lugar de culto las mismas casas particulares, donde solía escogerse alguna habitación mejor amueblada y más capaz, para dar cabida en ella a todos los cristianos. El recuerdo de la última cena, celebrada por Cristo en compañía de sus apóstoles en una habitación escogida de una casa privada, primera misa y primer acto solemne de culto realizado en la nueva ley, estaba constantemente delante de los ojos de los primeros cristianos y les servía de modelo cuando ellos se reunían para celebrar los oficios litúrgicos.

5 vols. (B. 1931-49); LEVÍ, D., *L'arte romano. Schizzo della sua evoluzione e sua posizione nella storia dell'art antica* en Ann. Scuola archeol. di Attene e. d. WIS. (1950) 26ss; ZIZICHVILI, V., *La pintura de los iconos y la ideología cristiana de los tiempos primitivos* en Rev. id. estét. 9 (1951) 367s; FLAMMARION, *Histoire générale de l'Art* 2 vols. (P. 1951); DEHIO, G., *Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler* nueva ed. por E. GALL (Munich 1952); BAUM, K., *Abendländische Kunst* (Düsseldorf 1952); BERGMANS, S., *La peinture ancienne. Ses mystères, ses sécrets* (Bruselas 1952); GOMBRICH, E. H. J., *Die Geschichte der Kunts* (Colonia 1952); *Forschungen zur Kuntsgeschichte und christlichen Archäologie* por A. ALFÖLDI, M. AUBERT, etc. I 1: Spätantike und Byzanz (Baden-Baden 1952); HAMANN, R., *Geschichte der Kunst:* II *Von der Alt-christl. Zeit zur Gegenwart* nueva ed. (Munich 1953); ANGULO, D. DE, *Historia del arte* 2 vols. (Sevilla 1953); SYNDICUS, E., *Die frühchristliche Kunst* (Archaffenburg 1960); VOLBACH, W. F.-HIRMER, M., *Early Christian art* (L. 1962); JAMSON, H. W., *A history of art* (L. 1962); BRUHNS, L., *Geschichte der europäischen Kunst* 6 vols. (Wiesbaden 1962); MARTÍN J. P., *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo.* Estudio sobre S. Clemente... (Zurich 1971); GRABER, A., *Die Kunst des frühen Christentums.* Von den ersten Zeugnissen... bis z. Zeit Theodosius I (Munich 1967).

[151] Véanse los buenos manuales de arqueología y arqueología cristiana sobre las catacumbas e historia del arte cristiano. He aquí algunos: MARUCCHI, O., *Eléments d'archéologie chrét.* 3 vols. 2.ª ed. (1906-1909); LECLERCQ, H., *Manuel d'archéologie chrét.* (P. 1907); SCAGLIA, P., SIXTUS, *Notiones archaelogiae christ.* 3 vols. (R. 1909s); ID., *Manuale di arch. crist.* (R. 1911); ROSSI, J. B. DE, *Roma sotterranea crist.* (1864-1877); MARUCCHI, O., *Le catacombe romane* nueva ed. por E. JOSI (1933); ARAGÓN FERNÁNDEZ, A., *Tratado de arqueología eclesiástica* (B. 1935); GARRUCCI, *Storia dell'arte crist.* (Prato 1873-1881); KRAUS, F. X., *Gesch. der christl. Kunst.* (1895-1897); KUHN, A., *Allgemeine Kunstgesch* 6 t. (Einsiedeln 1909); WILPERT, *Die Malereien der Katak. Roms* (1903); SYBEL, *Christliche Antike. Einführung in die altchristl. Kunst* (1906); DIMIER, L., *L'Eglise et l'Art* (P. 1935) en La Vie Chrét.; STYGER, P., *Die Römischen Katakomben. Archäol. Forschungen* (1933); STEUZEL, A., *Cultus publicus. Ein Beitrag zum Begriff und ekklesiologischen Ort der Liturgie* en ZKathTheol 75 (1953) 174s; KOLLEWITZ, J., *Das Christusbild des 3. Jh.* (Münster 1953); THULIN, O., *Das Christusbild der Katakombenzeit* (Berlín 1954); CAMPENHAUSEN, H. V., *Das Gottesbild im Abendland* (Berlín 1957); VAN DER MEER, F., *Altchristliche Kunst* (Colonia 1960); DANIÉLOU, J., *Les symbols chrét. primitifs* (P. 1961); FARIOLI, R., *Ravenna paleocristiana scomparsa* (Ravena 1961); FORSTNER, D., *Die Welt der symbole* (Innsbruck-Viena 1961); ID., *Archéologie paléochrétienne et culte chrétien* (Estrasburgo 1962).

Con el desarrollo del cristianismo, se hicieron necesarios locales de más capacidad. Bien pronto se escogieron locales más capaces, que seguramente adornarían con algunas imágenes, a juzgar por lo que de hecho nos consta de las catacumbas. Estos primeros locales, más o menos espaciosos, con los principios de ornamentación cristiana, son los primeros templos u oratorios cristianos. Como fácilmente se comprende, no se conserva ningún modelo de esos primeros oratorios. Lo único que nos da alguna idea de ello, son las capillas o criptas de las catacumbas, de que se hablará en otro lugar.

Desde fines del siglo II, robustecido ya el cristianismo y gozando de gran prestigio en todas las clases de la sociedad, aparecen una especie de iglesias, que eran construcciones sencillas, adosadas o en comunicación inmediata con el sepulcro de algún mártir. La primera iglesia que nominalmente se conmemora es una de Edesa en el año 201. Durante el período siguiente hasta el reinado de Decio, en que gozó el cristianismo de larga paz y tolerancia imperial, no dudamos que surgieron en muchas partes iglesias parecidas.

2. La fracción del pan [152].—Ahora bien, ¿en qué consistía exactamente el culto cristiano de estos primeros siglos? ¿Qué actos de culto se celebraban en aquellas salas privadas o en aquellos oratorios primitivos? El modelo fue siempre la última cena del Señor. Por tanto, el acto más típico del

[152] Ante todo, pueden verse las obras generales de DUCHESNE, PROBST, EISENHOFER, GUBIANAS, ROJO, etc. Véase también: FLICHE MARTIN I 265s; TIXERONT I 434s. Además: SCHEIWILLER, A., *Die Elemente der Eucharistie in den ersten 3 Jh.* (1903); CABROL, F., *Les origines liturgiques* (R. 1906); GOGUEL, M., *L'Eucharistie des origines à Justin Matyr* (P. 1909); RAUSCHEN, G., *Eucharistie und Bussakrament in den sechs ersten Jahrh.* 2.ª ed. (1910); BATTIFFOL, P., *Etudes d'histoire et de théologie positive* 2.ª serie: *Eucharistie* 7.ª ed. (P. 1920); LEBRETON, J., *La prière dans l'Eglise primitive* en RechScRel (1924) 6s. 97s; ALFONZO, P., *I riti della chiesa...* III *La Santa Misa* (R. 1946); COVENTRY, J., *The breaking of bread. A short history of the Maas* (L. 1950); CAPELLE, B., *L'introduction du symbole à la Messe* en Mél. Jos. de Gheil. (Gembloux 1951) II 1003s; ID., *Innocent I et le canon de la Messe* en RechThéolAncMéd 19 (1952) 5s; HIGGINS, A. J. B., *The Lord's Super in the New Test.* (L. 1952); MAURIN-DENIS, N.-BRILET, R., *Eucharistie dans la Messe dans ses variétés, son histoire et ses origines* (P. 1953); MENOND, PH. H., *Les Actes des Apôtres et l'Eucharistie* en RevHistPhiRel 33 (1953) 21s; PUZO, F., *La unidad de la Iglesia en función de la Eucaristía. Estudio de teología bíblica* en Gregor. 34 (1953) 145s; JUNGMANN, J. A., *El Sacrificio de la Misa. Tratado histórico litúrgico* trad. del alemán (*Missarum sollemnia*) en BAC n.68 2.ª ed. (M. 1953); UNDERHILL, E., *Eucharistic prayers from tre ancient liturgies* (L. 1952); BAUMANN, T., *La Misa Romana. Síntesis teológ. e hist. de la liturgia eucar. rom.* (Bilbao, 1954); SCHÜRMANN, H., *Die Gestalt der urchristl. Eucharistie Feier* en MünchTheolZ 6 (1955) 107s; *Il mistero dell'altare nel pensiero e nella vita della Chiesa* ed. por A. PIOLANTI (R. 1957); KIDD, B. J., *The later medieval doctrine of the Eucharistic sacrifice* (L. 1958); BRUCE, R., *The mystery of the Lord's Supper* ed. por T. F. TORRANCE (L. 1958); BETZ, J., *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I.* (Frib. de Br. 1955); HAMMAN, A., *Prières eucharistiques des premiers siècles* (P. 1957); DÜRIG, W., *Pietas liturgica* (Ratisbona 1958); DÍEZ, J. L., *Historia de la Misa* 4.ª ed.: Bibl. cuest. actuales 43 (M. 1961); NOCILLI, G., *La messa romana. Suo sviluppo nella liturgia e nel canto* (Venecia 1961); WEBER, J. J., *Brèves études eucharistiques* (P. 1961); SCHNITZLER, T., *L'Eucharistia nella storia* (R. 1961); KLEINHEYER, B., *Die Priesterweihe im römischen Ritus. Eine Liturgiegeschichtl. Studie*: Trierer theol. Stud. 12 (Teveris 1962); CAPELLE, B., *Travaux liturgiques...* II Histoire. La Messe (Lovaina 1962).

culto cristiano desde un principio fue la Eucaristía, por el cual se recordaba y reproducía lo que hizo Cristo en la última cena. Dada la intimidad de los primeros cristianos y el amor ferviente que profesaban a la persona de Cristo, se explica que esta solemnidad fuera para ellos el mejor estímulo para su vida de piedad y para los mayores heroísmos.

Ya en el libro de los Hechos de los Apóstoles [153] se llama a esta solemnidad *fractio panis*, fracción del pan, y en realidad así se denominó durante algún tiempo a esta ceremonia, que no es otra que la misa primitiva. La razón del nombre es obvia, ya que en ella se consagra el pan, que luego se fraccionaba o partía para repartirlo en la comunión a los fieles reunidos.

Con todo, precisamente por la importancia que se daba a este acto del culto, ya desde el principio se lo acompañaba de un conjunto de circunstancias especiales y típicas que le daban más solemnidad y atractivo. Por de pronto, solían reunirse todos o la mayor parte de los que formaban la comunidad cristiana en el lugar destinado a estos cultos, y en memoria de lo que hizo Cristo en la última cena, se tenía ordinariamente de noche o al caer de la tarde una sencilla refección corporal. Es lo que se denominaba el *ágape*.

Ante todo se dedicaba algún tiempo a la lectura de los libros santos y a la predicación o explicación de la doctrina cristiana. A esta primera parte del culto, o *liturgia*, como se la solía denominar, podían asistir los catecúmenos, quienes debían salir al dar comienzo la celebración de la *fracción del pan*. A esta segunda parte de la liturgia se daba comienzo con el beso de paz que todos los fieles bautizados se daban mutuamente. A continuación se daba al obispo o al que presidía la liturgia el pan y el vino mezclado con un poco de agua. Era la materia de la consagración, la misma que había empleado Cristo en la última cena.

A esto seguían diversas oraciones y acciones de gracias y la fórmula de consagración, que todos los asistentes escuchaban y seguían con emoción. Luego, llegado el momento solemne de la comunión, comulgaban primero el obispo y el clero, y a continuación el diácono repartía el pan y el vino a todos los presentes. Debe añadirse, como nota de interés, que a los ausentes que no habían podido asistir a la celebración del culto se les llevaba a su casa la Eucaristía. Todas estas ceremonias, sobre todo la recepción de la comunión, a veces bastante prolongada, era acompañada y seguida del canto de salmos, a los que se añadieron bien pronto himnos especiales cristianos.

[153] Act. Ap. 2,41-42; 46-47; 20,7-11.

Esta descripción del acto más solemne de la liturgia cristiana, que es la misa, con todos los pormenores apuntados, nos la hace San Justino a mediados del siglo II. Podemos, pues, estar bien seguros de la veracidad de todos sus pormenores. Poco a poco se fueron fijando más ciertas fórmulas y oraciones. Así aparecen ya en la liturgia de San Hipólito, de principios del siglo III.

Todo esto que acabamos de exponer rápidamente aparece confirmado y en algunos puntos completado en las normas y disposiciones prácticas que dan los libros rituales del siglo II. A ellos pertenecen en particular la *Didaché* y la *Tradición apostólica*, de que se ha hablado en otro lugar.

3. La cuestión del ágape [154].—Según se deduce de multitud de documentos antiguos, comenzando por San Pablo [155], y puede colegirse también de la descripción que antes hemos hecho, tomada de San Justino, desde un principio, junto con la liturgia eucarística, se celebraba un banquete o refección corporal. Era el ágape o comida fraternal, símbolo de la espiritual que debía seguir. Para él traían los cristianos sus propios manjares, que luego con generosidad fraternal repartían entre los demás sin distinción ninguna de clases. Precisamente uno de los fines que perseguían estos ágapes era el socorro de los pobres, a quienes de esta manera les llegaba un buen alivio. Por otra parte, no cabe duda de que lo que sirvió de modelo y estímulo fue la última cena de Cristo, en que, después del banquete ordinario, se celebraron los solemnes misterios eucarísticos.

Con todo, no conviene dejarse llevar demasiado de un idealismo más o menos exagerado. En teoría, esto era un ideal de perfección y de santidad. Pero ya San Pablo hacía notar los abusos que se cometían. Algunos cristianos más acomodados se llevaban manjares ricos y comían opíparamente, sin acordarse para nada de los demás, al mismo tiempo que los pobres, que confiaban en la caridad de los más poderosos, se sentían defraudados.

San Pablo, pues, inculca la significación religiosa que debe tener este banquete, como símbolo de la compenetración y unidad cristiana, en la que todos somos hermanos. De todos modos, con el fin de evitar los abusos que pudieran introducirse con la celebración simultánea o seguida del ágape y la liturgia eucarística, muy pronto se separaron, de modo que la liturgia se trasladó a la mañana, mientras el ágape continuaba celebrándose por la tarde. Con

[154] Véanse: ERMONI, *L'agape dans l'Eglise primitive* (P. 1903); FUNK, F. X., *Die Agape* en KgAbhl 3,1s (1907); BAUMGARTNER, R., *Eucharistie und Agape im Urchristentum* (1909); BATIFFOL, P., *L'agape* en Etudes d'Histoire et de Théol. Posit. (P. 1926); SPICQ, C., *Agape. Prolegomènes à une étude de théologie néotestam.* en Univ. Cath. Lov. Stud, hellen. 10 (Lovaina 1955).

[155] 1 Cor 11,21s.

todo, el ágape continuó durante mucho tiempo conservando su carácter religioso, y por lo mismo siguió celebrándose en los mismos lugares sagrados. Por esto se bendecía el pan que allí se consumía, al que se denominaba *eulogía*, nunca *eucaristía*. Más aún: desde el siglo IV, a causa de ulteriores abusos, fueron prohibidos los ágapes en las iglesias, y de hecho fueron poco a poco desapareciendo por completo.

Así explican generalmente los arqueólogos e historiadores la cuestión sobre el ágape. Sin embargo, precisamente por efecto de las últimas investigaciones, y basándose en multitud de documentos antiguos, se defienden hoy día otras dos opiniones.

La primera supone que el ágape y la liturgia eucarística fueron dos cosas distintas y desde un principio completamente independientes. Así, pues, cada una se desarrolló por separado y se celebró igualmente con absoluta independencia, y el hecho de que alguna vez se juntaran una a continuación de otra no significa que estuvieran relacionadas entre sí, sino era más bien pura coincidencia.

La segunda opinión, defendida en nuestros días por Pedro Batiffol [156], niega rotundamente que existiera tal ágape como cosa distinta del banquete eucarístico, es decir, de la fracción del pan o liturgia propiamente dicha. Por consiguiente, todos los pasajes en que se habla de ágape los refiere a la liturgia eucarística. Dejamos a la discreción de nuestros lectores la decisión sobre un asunto tan debatido. A nosotros ciertamente nos parece más conforme con la tradición y con los textos antiguos que hablan de esta materia la explicación que hemos dado.

II. EL SACRAMENTO DEL BAUTISMO [157]

De importancia trascendental para el cristiano es la recepción del bautismo, como lo ha sido siempre para cualquiera religión el rito de iniciación. El sacramento del bautismo, que, por la raiz griega (βαπτίζω) de donde se origina,

[156] Véase la obra citada en la nota 154.

[157] Además de las obras generales (nota 149), pueden consultarse: ERMONI, V., *Le baptême dans l'Eglise primitive* (P. 1904); AYRES, *Christian Baptism* (L. 1907); WINDISCH, H., *Taufe und Sünde im ältesten Christ. bis auf Origines* (1908); GAVEN, F., *The Jewish antecedents of the christian Sacraments* (L. 1928); SCHNEIDER, J., *Die Taufe im Neuen Test.* (Stuttgart 1952); BENOIT, A., *Le baptême chrétien au second siècle. La Théologie des Péres* en Et. d'hist. et de théol. de Estrasburgo, n.43 (P. 1953); KUSS, O., *Zur paulinischen und nachpaulinischen Tauflehre im Neuen Test.* en TheolGl 42 (1952) 401s; KRAFT, H., *Texte zur Geschichte der Taufe, besonders der Kindertaufe in der Alten Kirche* en KlTexte 174 (Berlín 1953); RYAN, E. A., *The rejection of military service by the early Christians* en TheolSt 13 (1953) 1s; CAMPENHAUSEN, H. FRHR. VON, *Der Kriegsdienst der Christen in der Kirche des Altertums* en ZeitschrKJaspers p.255s (Munich 1953); CAMELOT, TH., *Spiritualité du baptême* (P. 1960); ALAND, A., *Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche* (Munich 1961); MAERTENS, TH., *Histoire et pastorale du rituel du catécuménat et du baptême*: Paroisse et liturgie 56 (Brujas 1962).

sugiere la idea de lavar y limpiar, es como la puerta de entrada en la Iglesia, el sacramento de iniciación, por el cual el hombre queda limpio del pecado original y de cualquier otro pecado personal cometido. Con la recepción del bautismo se transforma el hombre en discípulo de Cristo, en hijo de la Iglesia católica, en perfecto cristiano. Por esto se explica que aquellos hombres, que tanta estima tenían de Cristo y de la fe cristiana, tuvieran tantas ansias del bautismo y apreciaran tanto este sacramento.

1. **El catecumenado** [158].—En los tiempos apostólicos, los que conocían y aceptaban la doctrina de Cristo recibían en seguida el bautismo y eran admitidos entre los fieles. Dios suplía con gracias extraordinarias las deficiencias de instrucción de los primeros cristianos. Mas, precisamente por la gran estima que todos tenían del don de la fe, exigieron bien pronto una conveniente preparación en los candidatos antes de ser admitidos en la Iglesia por medio del bautismo.

Esta preparación o instrucción fue organizándose y sistematizándose a partir del siglo II, a medida que iba creciendo el número de cristianos. En el concilio de Elvira, hacia el año 305, se fijó su duración en dos años, si bien en ciertos casos se exigía más. Este período de preparación fue llamado *catecumenado*, y a los que en él se encontraban se los designaba como *catecúmenos* (palabra griega que significa oír), es decir, *oyentes*. Tertuliano es quien usó por vez primera esta palabra. Conforme al significado de la palabra, los catecúmenos recibían la instrucción, la cual tenía lugar en un principio en forma puramente privada, mas poco a poco se formalizó en algunas poblaciones mayores por medio de las catequesis o escuelas catequéticas. Este fue el origen de las célebres escuelas de Alejandría y de Antioquía.

El deseo de dar la debida solemnidad a un acto tan trascendental como el bautismo, movió bien pronto a fijar ciertas fiestas más importantes para administrar este sacramento. Estas fueron Pascua y Pentecostés, las dos principales del año. El catecúmeno era considerado, desde luego, como perteneciente al grupo de los fieles; pero estaba excluido de algunos ejercicios típicos cristianos. Podía entrar en la iglesia, participar en los ejercicios litúrgicos y aun en la primera parte de la misa, que por eso recibía el nombre de *misa de los catecúmenos*; pero debía salir cuando comenzaba el oficio eucarístico. Su instrucción seguía ciertas normas determinadas, y así, se guardaba con ellos la ley del

[158] Pueden verse: PROBST, *Geschichte der kathol. Katechese* (1886); FUNK, F. X., *Die Katechumenenklassen des chr. Altert.* en KgAbhl 2 209s; 3,57s (1897-1907); LAURENTIUS, A.-DUJARRIER, M., *Catécuménat*. Données de l'histoire et perspective nouvelles: Viv. Liturgie 83 (P. 1969).

arcano, consistente en ocultar ciertas verdades a los que no eran cristianos. Pero si se hallaban en peligro de muerte, recibían rápidamente el bautismo, y si en tiempo de persecución sufrían el martirio, éste les servía de bautismo. Era el *bautismo de sangre*.

El modo como se realizaba este acto indica bien claramente la estima que de él se hacía. Los que ya tenían la debida instrucción, unos cuarenta días antes del señalado, pasaban a la clase de los *competentes* o *elegidos*, y durante este tiempo se preparaban para el gran acontecimiento, aprendiendo el símbolo y las prescripciones positivas de la Iglesia.

2. **Administración del bautismo.**—Hecho todo esto, se procedía a la administración del bautismo, que generalmente se revestía de gran solemnidad. El día de Pascua o de Pentecostés, en presencia de toda la comunidad cristiana, el mismo obispo administraba el bautismo. Como señal simbólica de la regeneración operada, los neófitos vestían de blanco durante los ocho días que seguían al bautismo, por lo cual el domingo siguiente de la Pascua, cuando terminaban los ocho días, recibió, y conserva hoy todavía, la designación de domingo *in albis*. En un principio se administraba el bautismo por el sistema de *inmersión* triple, en nombre de la Santísima Trinidad, para lo cual se utilizaban ríos, estanques y aun el mismo mar. Más tarde se construyeron *baptisterios* o pequeñas piscinas para este efecto. Como fórmula, se empleaba simplemente: «Yo te bautizo en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo». La *Didaché* y otros documentos hablan ya del bautismo que denominamos de *infusión*, que poco a poco sustituyó al de inmersión. Además, debemos conmemorar el que se aplicaba a veces a los enfermos, llamado de *aspersión*.

Tal era la ceremonia, verdaderamente solemne y conmovedora, del bautismo. Mas, precisamente por ser tan solemne, se fueron añadiendo muy variados ritos secundarios y particularidades complementarias, que realzaban todavía la solemnidad. Pero, de hecho, las ceremonias del bautismo, aun las circunstancias más insignificantes, tal como se celebra en nuestros días, provienen de la más remota antigüedad. Ya Tertuliano e Hipólito (poco después del año 200) conmemoran como ritos simbólicos empleados en el bautismo: la señal de la cruz sobre el bautizado; la renuncia solemne y expresa a Satanás; los exorcismos y unción especial que los acompaña; pronunciación verbal del símbolo de la fe; otra unción de acción de gracias. Tertuliano añade que en su tiempo solía darse al neófito después del bautismo miel y leche; él mismo conmemora ya a los padrinos.

Muy pronto se presentó una cuestión práctica, sobre el

bautismo de los niños. Ya San Ireneo y Orígenes presentan el hecho del bautismo de los niños como de origen apostólico. Sin embargo, debió de practicarse poco, pues sabemos que la mayor parte de los neófitos eran adultos. Así se explica que Tertuliano, todavía en su tiempo, se opusiera a esta práctica, según él decía, por falta de instrucción y de conocimiento. En cambio, San Cipriano lo admitía, y en todo caso se generalizó en la Iglesia [159].

III. EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA [160]

Si el sacramento del bautismo, como iniciación en la vida cristiana, es de capital importancia para el cristiano, no lo es menos el de la penitencia, pues por su medio vuelven a renacer a la gracia y filiación de Dios los cristianos que por el pecado han perdido tan preciosos dones. Precisamente por tratarse de un sacramento tan profundamente sobrenatural, por así decirlo, los escritores racionalistas protestantes, como E. Lea y A. Harnack, niegan que haya sido instituido por Cristo, y, como en tantos otros puntos de la Historia eclesiástica, suponen que ha sido fruto del desarrollo ulterior de la Iglesia romana, es decir, una institución meramente eclesiástica o humana.

[159] No entramos en la cuestión, tan debatida en los últimos decenios del siglo XIX y primeros del XX, sobre el influjo de los ritos de iniciación paganos en el bautismo cristiano. Esta cuestión ha sido definitivamente resuelta en favor de la independencia cristiana. Véanse: SCHMID, *Die Einführung der christl. Taufe* en ZKathTheol (1905) 53-81; KOCH, W., *Die Taufe im Neuen Test.* en BiblZfr 3,10 3.ª ed. (1921); LEIPOLDT, F., *Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte* (1928); REITZENSTEIN, R., *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe* (1929); VITAKER, E. C., *Documents of the Baptismal Liturgy* 2.ª ed. (L. 1969); BOISSARD, E., *Réflexions sur le sort des enfants morts sans Bapt.* (P. 1974).

[160] Véase ante todo los tratados generales. Asimismo pueden consultarse: KIRSCH, P. A., *Zur Gesch. der kathol. Beichte* (1902); VACANDARD, *La pénitence publique dans l'Eglise primitive* en Sc. et Rel. (P. 1903); ID., *Etudes de critique et d'histoire religieuse* 2.ª serie (P. 1910); CHEVALIER, *Les lapsi dans l'Eglise d'Afrique au temps de St. Cyprien* (Lyón 1904); BATTIFFOL, P., *Les origines de la pénitence* en Etudes d'Hist. et de Théol. posit. I 4.ª ed. (P. 1906); O'DONNELL, *Penance in the primitive Church* (1907); DARIO, B. DI, *Il sacramento della penitenza nei primi secoli del cristianesimo* (Nápoles 1908); DUCHESNE, L., *Origine du culte chrétien* 5.ª ed. p.442 (P. 1909); RAUSCHEN, *Eucharistie u. Bussakrament* 2.ª ed. (1910); POSCHMANN, B., *Die Bussfrage in der cyprianischen Zeit* en ZKathTh 37 (1913) 25-54 244-265; ID., *Das christliche Altertum und die kirchliche Privatbusse* ib. 54 (1930) 214-252; ALÈS, A. D', *L'édit de Calliste. Etude sur les origines de la pénitence chrétienne* (P. 1914); GONZÁLEZ, SEVERINO, *La disciplina penitencial de la Iglesia española* en RevEspTeol 1 (1941) 339s, 2 (1942) 385s; ID., *La penitencia en la primitiva iglesia española* (M. 1950); GALTIER, P., *De Poenitencia. Tractatus dogmatico-historicus* nueva ed. (P. 1949); GROTZ, J., *Die Entwicklung der Buss-stufenwesens in der vornizänischen Kirche* (Friburgo de Br. 1955); Síntesis: AMANN, E., artíc. *Pénitence*: DictThCath 12 748-845; RAHNER, K., artíc. *Buss disciplin*: LexThK 2 805-809; GALTIER, P., *Aux origines du sacrement de la pénitence* (R. 1951); ID., *L'Eglise et la remission des péchés aux premiers siècles* (P. 1932); ID., *A propos de la pénitence primitive. Methode et conclusions*: RevHistEccl 30 (1934) 517-557 797-846; MAYER, A., *Historia y teología de la penitencia*: Pequeña bibl. Herder 16 (B. 1961); IBÁÑEZ-IBÁÑEZ, J.-MENDOZA RUIZ, Z., *La práctica penitencial y sus presupuestos teológicos*: Semana XXX. Teológica (M. 197-221); KARP, H., *Quellen zur Entstehung christl. Busswesens* (Zürich 1969); GONZÁLEZ DEL VALLE, J. M., *El Sacramento de la Penitencia. Fundamentos históricos...* (Pamplona 1972); DASSMANN, E., *Sündenvergebung durch Taufe, Busse und Märtyrerfürbitte...* (Münster i. W. 1973).

No vamos a detenernos ahora en probar dogmáticamente que el sacramento de la penitencia fue realmente instituido por Cristo y que por él se comunica a los sacerdotes la facultad de perdonar toda clase de pecados, no simplemente de declarar que están perdonados por Dios o que Dios no nos los imputa. Estas y otras cuestiones fundamentales se tratan detenidamente en los tratados de teología. Aquí sólo nos incumbe exponer la práctica de este poder o el desarrollo que tuvo en la Iglesia el uso del sacramento de la penitencia.

1. **Primer desarrollo de la penitencia.**—Si ponemos los ojos en los apóstoles, veremos ante todo que ellos fueron los primeros en hacer uso de esta facultad de perdonar recibida de Cristo. Claramente lo prueba el ejemplo de San Pablo, quien unas veces aplica el perdón a los herejes [161], otras a los reos de pecados de la carne [162]. El mismo espíritu de benignidad y misericordia encontramos en San Pedro. El conocía muy bien por propia experiencia el triste estado en que queda el pecador y la necesidad que tiene del perdón de Dios. De San Juan Evangelista sólo diremos que era el prototipo de la caridad, con la cual no se compagina un espíritu intransigente. Por consiguiente, siendo él todo caridad, era el primero en usar de este medio que Dios mismo colocaba en sus manos, concediendo el perdón a los pecadores arrepentidos.

Pero consta igualmente que existía una marcada tendencia a no hacer uso de esta facultad sino las menos veces posible. Según la mente de los primeros cristianos, la Iglesia debía mantenerse pura. Los cristianos, una vez limpios, por medio del bautismo, de todas sus impurezas pasadas, debían conservarse inmaculados. La caída de un cristiano en el pecado se consideraba como una flagrante prevaricación. A todo este deseo de limpieza y perfección contribuía, en parte al menos, la esperanza en la próxima venida de Cristo, pero sobre todo la estima que tenían de la santidad del nuevo estado.

No hay duda que estos principios son indicios de una alteza de miras verdaderamente extraordinaria y muy propia de aquellos tiempos heroicos del cristianismo. Mas, desgraciadamente, comenzó a derivarse de ellos una práctica que en la segunda mitad del siglo II se generalizó bastante en la Iglesia: que los pecados más graves, llamados comúnmente *capitales*, esto es, apostasía, homicidio y adulterio, fueran castigados con exclusión de la comunidad cristiana. La sentencia de excomunión la pronunciaba el obispo, y desde este momento los tales pecadores no podían asistir a las

161 2 Tes 2,6.14; 1 Tim 1,20.
162 1 Cor 5,1.

reuniones de los cristianos. Penitencia rigurosa, es verdad; pero muy inteligible, dado el fervor religioso de los primitivos cristianos.

De todos modos, no debe confundirse esta primera práctica con el rigorismo que se introdujo más tarde, según el cual estos pecados capitales y otros gravísimos no podían ser perdonados. De este primer estadio, empero, sabemos por San Ireneo, Clemente Alejandrino y Tertuliano (antes de hacerse rigorista) que todos estos pecadores podían ser admitidos de nuevo en la comunidad cristiana después de hacer la debida penitencia. En confirmación de este hecho, el *Pastor de Hermas,* de la segunda mitad del siglo II, aunque insiste en la pureza que deben observar los cristianos, promete el perdón a todos los que, arrepentidos, hicieren la debida penitencia.

2. **Penitencia pública.**—Esta práctica forma el principio de la llamada *penitencia pública,* a la que todos los pecadores arrepentidos tenían que someterse. Precisamente la penitencia pública, impuesta y practicada como satisfacción de los pecados cometidos y como condición para recibir la absolución y ser admitidos de nuevo en el seno de la Iglesia, es una de las prácticas más características de los primeros siglos de la Iglesia. Acostumbrados en nuestros días a las ligeras penitencias que suelen imponerse en las confesiones, aun cuando se trata de pecados gravísimos, nos quedamos de hecho altamente sorprendidos al ver a todo un emperador Teodosio el Grande pasar seis meses a las puertas de la Iglesia, en hábito de penitente y ejecutando diversos actos de piedad y de mortificación, en satisfacción de un pecado cometido en un arrebato de cólera.

Los pecadores que por haber cometido algún pecado especialmente grave habían sido excluidos de la comunidad cristiana, para obtener la absolución y readmisión, debían practicar durante un período de tiempo más o menos largo diversas obras de penitencia, ayunos, vigilias, oraciones, maceraciones corporales, y durante todo este tiempo permanecían a las puertas de los locales donde se celebraba la liturgia, sin poder acercarse ni participar en ella. Finalmente, terminado el tiempo que, según la magnitud del pecado, se había determinado, el penitente hacía su confesión o *exomologesis* y era admitido de nuevo en el seno de la comunidad cristiana.

Tal era la penitencia pública, que duraba frecuentemente varios años y constituía la mayor mortificación y humillación para aquellos hombres llenos de fe, y juntamente el mejor escarmiento o preservativo para apartar del pecado; y esto, no por lo que significaba de penitencia corporal, sino por la separación forzosa de la participación en los sacra-

mentos y de la unión con la familia cristiana. De todos modos, tanto en el rigor de las penitencias corporales impuestas, como en la duración de este estado de exclusión, había gran diferencia en las diversas regiones y según el carácter y espíritu de los dirigentes. Al fin y al cabo, se trata de una apreciación moral, y ésta depende de las personas.

Sin embargo, para ciertos tipos de pecados determinados, como la apostasía, el homicidio, el adulterio, existían ya ciertas penitencias bien fijas y determinadas. En algunos casos, estas penitencias públicas debían prolongarse hasta la hora de la muerte. Era una especie de cadena perpetua. Esto no obstante, algunas circunstancias, y muy particularmente la intercesión y el llamado *billete de paz* o de recomendación dado por un *confesor* que había sufrido por la fe, aceleraba la concesión del perdón.

3. Rigorismo herético y rigorismo ortodoxo.—Todo este sistema de rigorismo relativo y penitencia pública se fue estableciendo y regularizando a fines del siglo II y primera mitad del III. Mas del espíritu de fe y piedad profundamente cristiana que late en estas prácticas sacaron algunos espíritus pusilánimes, o más bien altaneros y soberbios, la ocasión para un rigorismo exagerado. Es el rigorismo característico del montanismo y del tertulianismo. El punto fundamental del error de todas estas tendencias rigoristas heterodoxas, es suponer que los pecados más graves no podían ser perdonados, es decir, que la Iglesia no tenía poder para perdonar todos los pecados.

Frente a estas tendencias heterodoxas, la práctica de la Iglesia, aun en los períodos de mayor rigor, mantuvo siempre a salvo el poder de perdonar en los ministros de la penitencia, y si por circunstancias especiales difería el perdón, al menos en la hora de la muerte y en el foro interno lo concedía.

Bien marcado queda el espíritu de la Iglesia en las *decisiones del papa Calixto* (217-222) y las discusiones que le siguieron. Efectivamente, este Papa publicó el célebre edicto [163] en el que anuncia el perdón a los fornicarios que hagan penitencia por su pecado. Además, contenía el mismo edicto algunas otras disposiciones del mismo carácter. Más aún: con el fin de darle más fuerza y eficacia, alegaba el Papa la potestad de las llaves concedida a los apóstoles y sus sucesores.

[163] He aquí el texto del edicto: «Audio etiam edictum esse propositum et quidem peremptorium Pontifex scilicet Maximus, quod est Episcoporum, edicit: Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto» (TERTUL., *De pudic.* c.1); BOTTE, E., *La tradition apostolique de S. Hippolyte.* Essai de reconstitution: Liturgiewissenschaft]. Quellen und Forsch., 39 (Münster i. W., 1972).

Dejemos la cuestión suscitada últimamente sobre el autor del edicto. Aunque algunos investigadores modernos lo atribuyen al obispo de Cartago Agripino, la mayor parte de los escritores siguen defendiendo que su autor es Calixto, y en realidad apenas se concibe otra cosa teniendo presentes las impugnaciones de Tertuliano e Hipólito.

Contra este edicto se levantó al punto una terrible tempestad. El adversario y contrincante del Papa, Hipólito, que se había declarado antipapa, inició una campaña apasionadísima, en que tildaba a Calixto de laxismo. Al mismo tiempo, Tertuliano acometió en el Africa con no menor furia al Papa en su obra *De pudicitia*, sobre el pudor. Pero lo que conviene notar y rebatir brevemente es la acusación de innovador que se lanzaba contra el papa Calixto. En esto se equivocaban sus adversarios o se dejaban llevar de la pasión. Lo único nuevo era el sancionar de una manera solemne y autorizada unas medidas que ya de hecho se habían tomado esporádicamente en diversas partes.

Esto era entonces más sorprendente, cuando se iniciaba por los montanistas la campaña opuesta de cerrar las puertas del perdón, y al menos se iba generalizando la costumbre de no conceder el perdón a los pecados gravísimos sino en la hora de la muerte. Esto, junto con otras razones, explica la vehemencia de la oposición. La trascendencia de la firmeza del papa Calixto en sus disposiciones benignas era en realidad muy grande.

Otros pasos posteriores en tiempo del papa Cornelio (251-253) y de San Cipriano, así como la práctica más rigurosa, pero ortodoxa, de la Iglesia, consagrada por el concilio de Elvira, se expondrán en otro lugar.

IV. Otros sacramentos

Aparte los sacramentos indicados de eucaristía, bautismo y penitencia, existen otros cuatro que desde un principio desempeñan un papel importante en el culto cristiano. Todos ellos eran considerados como fuentes de donde brota el agua vivificadora de la gracia de Dios, que se derrama sobre los fieles.

1. Confirmación [164].—La confirmación es como el complemento del bautismo, y por esto desde un principio solía administrarse inmediatamente después de él. Ejemplo claro de ello es el libro de los Hechos, en donde tantos casos se

[164] Véanse: Dölger, F. J., *Das Sakrament der Firmung, histor. dogm. dargestellt* (1906); Chasse, *Confirmation in the Apostolic age* (L. 1908); Neumann, J., *Der Spender der Firmung in der Kirche des Abendlandes bis zum Ende des kirchl. Altertums* (Meitingen 1963).

refieren de imposición de manos realizada por los apóstoles sobre los recién bautizados con la invocación del Espíritu Santo. A la imposición de manos se unía la unción, de lo cual habla expresamente Tertuliano en su obra *De baptismo*. Después de la imposición de manos y de la unción de los recién bautizados, recibían éstos la sagrada comunión. Era el modo solemne como terminaba el acto del bautismo.

Todo esto se entiende en los casos en que el obispo administraba el sacramento, pues en Occidente únicamente el obispo administraba la confirmación y de ordinario también el bautismo. Pero en los casos en que el bautismo había sido administrado por otros, se dejaba la ceremonia de la confirmación.

2. **Matrimonio** [165].—Es la unión del hombre y la mujer en orden a la procreación de hijos. Sobre el modo como se administraba este sacramento, tenemos pocas noticias referentes a los dos primeros siglos. Pero desde principios del III estamos ya bien informados. La insistencia con que diversas sectas gnósticas y otras rigoristas habían atacado el matrimonio, obligaron a la Iglesia a defenderlo y aun a rodearlo de la solemnidad y las garantías convenientes de prestigio y santidad.

A esto contribuyen los primeros tratadistas teólogos en el siglo III al defender la bondad intrínseca del matrimonio. Mas no se crea que este sacramento se celebrara poco menos que a escondidas. Es un hecho que se procuraba revestirlo de autoridad. Por lo demás, contribuían a la solemnidad del acto matrimonial las particularidades siguientes:

En un principio se necesitaba la aprobación del obispo. Además, debía celebrarse en la iglesia o lugar del culto durante la celebración del banquete eucarístico. Esta costumbre es de las más antiguas. Más aún: por regla general, no se aprobaban los matrimonios secretos. Mas, por otra parte, fue de mucha importancia la disposición del papa Calixto de reconocer los matrimonios entre libres y esclavos como enteramente válidos [166].

[165] Pueden verse los tratados generales (nota 149). Además: PETERS, J., *Die Ehe nach der Lehre des hl. Augustinus* (1918); D'IZARNY, R., *Mariage et consécration virginale au IV s.* en VerbSal suppl. 6 (1953) 92s; QUÉRÉ-JAULMES, F., *Le Mariage dans l'Eglise ancienne*. Textes choisis et présentés...: Lettres chrét., 13 (P. 1969); RITZER, C., *Le mariage dans les églises chrét. des premiers siècles*: Lex orandi, 45 (P. 1969); LARRABE, J. L., *El matrimonio cristiano y la familia*: B. A. C., 346 (M. 1973); GURZETTI, G. B., *Matrimonio, famiglia, verginità*: La morale cattolica, 4 (Turín 1970); POSPISHIL, V. J., *Divorce et remariage* (Tournai 1969); CROUZEL, H., *L'Eglise primitive face au divorce*. Du premier au cinquième siècle: Théol. hist. 13 (P. 1971); LECLERCQ, M., *Le divorce et l'Eglise*. Le mariage est il toujours indissoluble?: Points chauds (P. 1969); SIMONS, P., *Le contrôle des naissances*. Histoire, philosophie, morale: Petite Bibl. Payot, 91 (P. 1966); NOOMAN, J. T., *Contraception et mariage*. Evolution ou contradiction dans le peuple chrét. (P. 1969).

[166] A propósito de los sacramentos, de los dogmas y prácticas cristianas, es digna de tenerse en cuenta la práctica del arcano, usada en este tiempo. Consistía en *ocultar a los extraños, y en parte* también a los *neófitos*, ciertos

V. CELEBRACIÓN DE LAS FIESTAS CRISTIANAS [167]

Todavía conviene notar aquí otro punto característico del culto, que es el de dedicar días y tiempos especiales al servicio divino: las llamadas fiestas y tiempos litúrgicos del año, que tuvieron en la Iglesia un desarrollo rápido y exuberante, indicio claro de la piedad e intensa vida cristiana.

Hay más. Esta exuberancia de la piedad y vida cristiana no se contenta con tributar a Dios el culto y adoración que le corresponde, dedicándole fiestas especiales para celebrar en ellas los principales misterios y dogmas de la fe cristiana. La piedad de los fieles se dirige también a todos aquellos seres criados que mejor reproducen la imagen de Dios con la santidad de su vida, el ejemplo de sus virtudes y el heroísmo de su sacrificio por la fe. De ahí brota espontáneamente la devoción y veneración de los santos, que desde el principio de la Iglesia se manifiesta en el culto dedicado a María Santísima, que mereció el privilegio incomparable de ser madre de Dios; a los santos apóstoles, San Juan Bautista, los primeros doctores de la Iglesia, los mártires y todos aquellos que de un modo especial habían sido distinguidos por Cristo y aparecían ante los cristianos como modelos de las más sublimes virtudes.

misterios y prácticas cristianas con el evidente objeto de no exponerse inútilmente a persecuciones o profanaciones. Véanse: FUNK, F. X., *Das Alter der Arkandisziplin* en KgAbhl 3,42 (1907); DÖLGER, F. J., *Ichthys. Das Fischsymbol in früchristl. Zeit* 4 vols. (1910s); VACANDARD, E., artíc. en DictGéogrHist.

[167] Para todas la cuestiones incluidas en este capítulo, véanse: MEINHOLD, H., *Sabbat und Sonntag* (1909); KELLNER, H., *Heortologie oder das Kirchenjahr und die Heiligensfeste* (1911); FUNK, F. X., *Die Entwicklung des Osterfastens* en KgAbhl 1,241s; HOLLARD, A., *Les origines des fêtes chrét.* (P. 1936); VIVES, J., *Festividades del año litúrgico* (B. 1936); BONET LLACH, R. N., *De sanctificatione festorum in Ecclesia a primordiis ad saec. VI* (Ripoll 1945); DELEHAYE, H., *Les origines du culte des martyrs* (Bruselas 1912); ID., *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité* (Bruselas 1927); WEISER, F. X., *Fêtes et coutumes chrétiennes. De la liturgie au folklore:* Sélection Mame 32 (P. 1961); RAFFA, W., *La liturgia del Breviario.* Trad. por C. SÁNCHEZ: BiblCiencRel (B. 1961); REGAN, F. A., *Dies dominica and Dies solis. The beginnings of the Lord's day in Christian antiquity* (Wáshington 1961); RONDORF, W., *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum* (Zurich 1962); BARGELLINI, P., *Il Natale nella storia, nella leggenda e nell'arte* (Florencia 1959); CULLMANN, O., *Der Ursprung des Weihnachtsfestes* (Zurich-Stuttgart 1961); BOTTE, B., *Les origines de la Noël et de l'Epiphanie. Etude historique.* Reimpr. fotomecán.: Textes et ét. liturg. 1 (Lovaina 1961); DUBARLE, A.-M., *María, nueva Eva según las Escrituras. Los fundamentos bíblicos del dogma de la Asunción.* Trad. por A. COLAO: *Lectio theologica* (Cartagena 1959); SPEDALIERI, F., *Maria nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa primitiva* (Mesina 1961); KÖSTER, H. M., *Frau, die Christi Mutter war.* I *Das Zeugnis des Glaubens.* II *Das Zeugnis der Geschichte* (Aschaffenburg 1961); MIEGGE, G., *Die Jungfrau Maria...* (Göttingen 1962); MONTAGNA, D. M., *La liturgia mariana primitiva. Saggio di orientamento:* Marianum 24 (1962) 84-128; DELIUS, W., *Geschichte der Marienverehrung* (Munich-Basilea 1963); ALDAMA, J. A. DE, *María en la Patrística de los siglos I y II:* BAC, 300 (M. 1970); MOLINARI P., *I Sancti e il loro culto* (R. 1962); RORDORF, W., *Sunday.* The history of the Day of rest and worship in the Earliest Centuries of the Christian Church (L. 1968); MONACHINO, V., etcétera, *La carità cristiana in Roma:* Roma cristiana, 10 (Bolonia 1968); RIVERA RECIO, J. F., *Espiritualidad* (Cristian. primitivo en España): DiccHistEcl Esp. 2, 864-77 (M. 1972).

1. Las primeras fiestas cristianas.—Como era natural, las primeras fiestas que celebró el pueblo cristiano fueron las fiestas del Señor. Por eso ya desde el tiempo apostólico comenzó a celebrarse el primer día de la semana como el *día del Señor*, «dies dominica», *domingo*. En los primeros años se celebraba juntamente el sábado judío; pero, a medida que la vida cristiana se fue desligando del mosaísmo, desapareció también este recuerdo, y la fiesta semanal cristiana se limitó al *domingo*. En ella no eran permitidos los *negocios mundanos*, costumbre que ya Tertuliano designa como muy antigua, de donde se desarrolló la prohibición de todo trabajo servil. Por otra parte, se dedicaba este día de un modo especial a la oración y se daba particular importancia a la participación en los oficios litúrgicos, es decir, la santa misa.

Pero no bastaba esta fiesta semanal, a imitación de los judíos. Siguiendo también la costumbre de éstos, se fijaron bien pronto otras fiestas del Señor. La fiesta fundamental, base y origen de todas las demás, fue, naturalmente, la *Pascua*, la Resurrección del Señor, precedida de la conmemoración de la pasión, con lo cual se conmemoraba el acontecimiento más grande para el hombre, la consumación de su redención. En esto tenía el precedente del *Passah* o *Pascua* de los israelitas. A esta fiesta fundamental se añadió pronto otra, que recibió el mismo rango: la de *Pentecostés*, o Venida del Espíritu Santo, que significaba el principio de la Iglesia.

En torno a estas dos fiestas básicas del año cristiano, y de origen apostólico, se fueron estableciendo otras muchas durante estos primeros siglos y, sobre todo, en los siglos siguientes, de triunfo y prosperidad cristiana. La tercera fiesta que se introdujo fue la *Epifanía*, o manifestación del Señor a los gentiles, que en Oriente aparece ya en el siglo II y poco a poco se introdujo en Occidente.

2. Cuestión de la Pascua [168].—La celebración de la Pascua se generalizó en todas las iglesias de Oriente y de Occidente; en cambio, hubo diversidad en la *designación del día de esta fiesta*. Así en la mayor parte de las iglesias, sobre todo en Occidente, era celebrada siempre el *domingo siguiente al 14 de Nisán*, que era la luna 14 o luna llena des-

[168] Véase Koch, H., *Pascha in der alten Kirche* en ZWissTheol 55 (1914) 89s; Schürman, H., *Die Anfänge christlicher Osterfeier* en TheolQuartSchr 131 (1951) 414s; Ayala, M., *La gran vigilia pascual* en Rev. esp Der. Can. 8 (1953) 135s; Czerwik, St., *Homilia paschalis apud Patres usque ad saeculum quintum* (R. 1961); Finn, E., *A brief history of the Eastern rites* (Collegeville 1961); Van der Veken, B. J., *De principiis liturgiae Paschalis:* Sacris erudiri 13 (1962) 461-501; Frolow, A., *La relique de la vraie Croix. Recherches sur le dévelop pement d'un culte:* Archiv de l'or chrét. 7 (P. 1961); Pugno, G. M., *La Santa Sindone, che si venera a Torino* (Turín 1961); Judica Cordiglia, G., *La sindone* (Padua 1961); Fossati, L., *La Santa Sindone. Nuova luce su antichi documenti* (Turín 1961).

pués del equinoccio de primavera. Según este sistema, el viernes anterior se celebraba la muerte de Cristo, y dos o más días eran dedicados al ayuno. En cambio, en el *Asia Menor* la Pascua se celebraba siempre *el mismo día 14 de Nisán*, de modo que este día se conmemoraba la muerte (πάσχα σταυρώσιμον) y dos días después la resurrección del Señor (πάσχα ἀναστάσιμον). A este último sistema se le denominó *cuartodecimanismo*, y los que lo seguían pretendían seguir la costumbre apostólica.

El efecto fue una gran confusión, pues algunos años la diferencia de los dos sistemas era de varias semanas. Por esto, bien pronto se intentó dar alguna solución; mas, por desgracia, hubo roces y luchas deplorables. El primero que intentó un arreglo fue San Policarpo de Esmirna con el papa Aniceto (155-166); pero no obtuvo resultado alguno. Más tarde, el papa Víctor I (189-199) tomó este asunto con energía, y para solucionarlo ordenó que se celebraran sínodos en Roma, las Galias, Ponto y Palestina. Mas los orientales del Asia Menor, dirigidos por el obispo de Efeso Polícrates, defendieron con tenacidad su tradición, por lo cual amenazó un cisma en la Iglesia; pero San Ireneo logró del papa Víctor que no fueran separados de la comunión de la Iglesia. Poco a poco, una buena parte de los orientales fue abandonando su sistema; el sínodo de Arlés (314), en el canon 1, ordenó que la Pascua se celebrara en todas partes el mismo día según la costumbre occidental; y el concilio de Nicea decidió definitivamente la cuestión en favor de esta misma práctica.

3. **Fiestas de los mártires. Ayunos y otras prácticas.**— En este primer período tuvieron todavía poco desarrollo las fiestas propiamente tales de los santos. Del culto dedicado a la Santísima Virgen en estos primeros siglos sólo podemos decir que encontramos su imagen en las catacumbas y que ya en Orígenes y en los papiros del siglo III se halla el título de *Theotocos*. Ciertamente, los Santos Padres de los siglos IV y V suponen una devoción bien arraigada a la Madre de Dios.

La primera flor de devoción y culto de los santos que surge en la Iglesia primitiva es la de los mártires. Estos aparecían a los ojos de los cristianos como el símbolo del heroísmo y de la virtud. Continuamente se hallaban ellos en circunstancias en que podían ser obligados a dar su testimonio por la fe. No es, pues, de extrañar, por un lado, la veneración intensísima que se manifiesta desde un principio por estos héroes, y por otro, el interés de los Papas y de los hombres más influyentes de la Iglesia por fomentar su veneración, ya que esto equivalía a formar fervientes cristianos.

La manifestación más antigua de esta veneración de los mártires fue la celebración de los aniversarios de sus martirios, para lo cual se compusieron las llamadas *actas* o *pasiones* de mártires. Estas relaciones eran leídas con el mayor recogimiento y las mayores muestras de piedad, después de celebrar los oficios litúrgicos, en el día dedicado a la conmemoración del martirio. Los ejemplos de los grandes atletas cristianos, recordados junto a su tumba y tal vez en alguna de las capillas o criptas de las catacumbas al lado o en presencia de sus reliquias, poseían la virtud de enardecer a aquellos hombres, sobre los cuales pendía siempre la espada de la persecución. Esta devoción a los mártires y la celebración de sus fiestas es uno de los rasgos más típicos de la piedad cristiana de estos primeros siglos.

Mas cuando la piedad es intensa y el deseo de agradar y servir a Dios aumenta en las almas fieles, brota espontáneamente el deseo de sacrificio y penitencia. Por esto deben considerarse como complementarios del culto tributado a Dios los ejercicios de penitencia, en que abundaron también los primitivos cristianos. Por esto, ya en los primeros siglos aparecen días especiales dedicados al ayuno y otras clases de penitencias. La *Didaché* conmemora el miércoles y el viernes como días especialmente consagrados al ayuno por los cristianos. Denominábanse *dies stationis*, días de consideración, y se conmemoraba en ellos de un modo especial la pasión de Cristo. En Roma se añadió en el siglo III el sábado como día de ayuno. Fuera de este ayuno semanal, nos encontramos desde el siglo II con otro, que en su ulterior desarrollo dio origen a la *cuaresma*. Era el ayuno *pascual*, que, según San Ireneo, duraba dos días inmediatamente antes de la Pascua. La *Didascalía* prescribe el ayuno de toda la semana [169].

[169] Sobre la vida moral y cristiana de los fieles en este tiempo, véanse: PROBST, F., *Lehre und Gebet in den 3 ersten Jh.* (1871); MAYER, J., *Die christliche Aszesse* (1894); DOBSCHÜTZ, E. v., *Die urchristl. Gemeinden. Sittengeschichtliche Bilder* (1902); MARTÍNEZ, P., *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Eglise* (P. 1913); TISCHLEDER, P., *Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des hl. Paulus* (1923); BAUDRILLART, A., *Moeurs païens, moeurs chrét. La famille dans l'antiquité et aux premiers siècles du Christ.* (P. 1929); ALLARD, P., *Les esclaves chrét.* 3.ª ed. (P. 1900); VOGT, Ed., *Soziales Leben in der ersten Kirche* (1911); LIESE, W., *Geschichte der Caritas* 2 vols. (1922). Véase asimismo: VIZMANOS, Fr., *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva* (M. 1949); AUER, A., *Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Leienfrömigkeit* (1960); BOUYER, L., *Introduction à la vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique* (P.-Tournai 1960); ESTAL, J. M. DEL, *El voto de virginidad en la primitiva Iglesia de Africa:* CiudD 175 (1962) 593-623.

PERÍODO C

LAS GRANDES PERSECUCIONES CONTRA EL CRISTIANISMO (249-313) [1]

CAPITULO I

Persecuciones de Decio y Valeriano. Cambio de sistema en la persecución

A mediados del siglo III se hallaba el cristianismo en un estado de verdadero florecimiento, y maduro, por así decirlo, para grandes pruebas. A ello había contribuido el período de cincuenta años que corrían del siglo III, en los que habían gozado los cristianos de relativa paz. Con todo esto, el culto florecía en todas partes; comenzaban a surgir templos, primero más humildes y sencillos, luego más esbeltos y capaces.

I. PERSECUCIÓN DE DECIO (249-250) [2]

La lucha vino bien pronto, y ciertamente en una forma que supone un cambio radical en el sistema de perseguir al cristianismo por parte del Estado romano. En realidad, tanto a la persecución de Decio como a las que le siguieron, particularmente la de Diocleciano, las podemos designar como una batalla abierta y totalitaria contra el cristianismo, en la que éste salió al fin victorioso.

1. *Decio y el cambio de táctica en la persecución.*— Hasta fines del siglo II se había perseguido al cristianismo por creerlo en sí algo perverso y abominable que no debía permitir el Estado romano. Mas, precisamente porque se le despreciaba y no se daba mucha importancia a su poder

[1] Como obras fundamentales, véanse ALLARD, II 277s; ID., *Histoire des persécutions pendant la première moitié du III siècle* (P. 1908) II 277s; EHRHARD, 62s; ZEILLER, en FLICHE-MARTIN, II 145s. Véanse también, entre las obras antiguas: EUSEBIO, *Hist. Eccle.* 6,31s; 7,1s, 10s; 8-9; ID., *De martyribus Palaestinae;* LACTANCIO, *De morte persec.;* SAN CIPRIANO, *De lapsis;* diversas cartas. Edición de los *Libelli* por CH. WESELY en PatrOr 4 (1901); 2 112-124. Véanse asimismo: COSTA, I. G., *Religione e politica nell'Impero romano* (R. 1923); CICCOTTI, E., *Il problema religioso nel mondo antico* (Milán 1933); MONCEAUX, P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne:* II St. Cyprien et son temps (P. 1902); GROSS, K., artíc. *Decius:* ReallAntChr 3 611-629. Textos de los *Libelli:* PatrOr 4,2; 18,3; cf. RevBibl 54 (1947) 365-65; SAUMAGE, CH., *La persécution de Dèce à Carthage d'après la correspondance de S. Cyprien:* Bull. soc. nat. antiq. de France (1957) 23-42.

[2] Véase además de las obras ya citadas en la nota anterior: SCHOENAICH, G., *Die Christenverfolgung des Kaisers Decius* (1907).

social, no se habían tomado medidas trascendentales en su persecución. Las persecuciones de Nerón y Domiciano en el siglo I habían sido más bien explosiones momentáneas de dos caracteres voluntariosos y tiránicos; eran ráfagas de tempestad que quedaron materialmente muy localizadas y fueron de corta duración. Las persecuciones del siglo II, con su carácter esporádico e individual y aun con un fondo de tolerancia para con el cristianismo, no tuvieron eficacia ninguna para impedir su rápido avance y crecimiento maravilloso.

En la primera mitad del siglo III se había tratado ya en tiempo de Septimio Severo (193-211) de oponerse con medidas generales al avance arrollador del cristianismo. Pero tampoco se había tomado con gran energía esta batalla, por lo cual precisamente el tiempo que sigue a este reinado hasta el de Decio constituye una era de paz y de abierta tolerancia para con los cristianos. Todo esto les sirvió a ellos a las mil maravillas para multiplicarse y robustecer su organización y todas sus instituciones.

En estas circunstancias fue elevado al trono *Cayo Messio Quinto Trajano Decio* (249-251). Hombre, sin duda, de grandes cualidades, se cegó con el esplendor del trono y se propuso volverlo a su antigua grandeza. Una de las cosas que más le fascinaban, era devolver a la religión del Estado la significación que tuvo en los tiempos de gloria del Imperio, probablemente como reacción contra el sincretismo oriental de los Severos.

Ahora bien, el cristianismo, que había echado hondas raíces en el Imperio, en Roma y en la misma corte, fue envuelto en la misma ola de odio o prevención. Metido de lleno en su plan de reorganización imperial, Decio se convenció íntimamente de que el mayor enemigo del Estado romano, tal como él lo concebía, era el cristianismo. De ahí, pues, arranca su decisión de exterminarlo. Tal es la significación del nuevo sistema de persecución iniciado por Decio. En adelante se persigue al cristianismo, fuerte y poderoso, como a un rival, como el mayor enemigo del Estado romano, como un obstáculo para la reconstrucción del Imperio.

Con esto no disminuye para nada el mérito de los mártires. Realmente Decio y los demás emperadores que le siguieron pierden algo de aquello que los convertía en monstruos de perversidad al estilo de Nerón y de Domiciano; pero de hecho, por la idea que se habían formado sobre el Estado, perseguían al cristianismo como tal, como religión que se oponía a la religión que ellos concebían. Esto los hace verdaderos perseguidores de la religión de Cristo, y, por lo mismo, los mártires de estas persecuciones morían por ser cristianos, por defender los principios religiosos del

cristianismo. Por consiguiente, eran verdaderos mártires de su religión.

2. **Edicto general de persecución.**—Supuesta la energía de Decio, se explica que emprendiera inmediatamente la guerra más decidida contra el cristianismo. Por esto publicó un *edicto general contra los cristianos*, que debía ser en adelante la base jurídica para la persecución. Su contenido no se ha conservado; pero lo conocemos sustancialmente por las historias contemporáneas. Debió de ser muy bien pensado con el objeto de obtener el efecto de destrucción que se pretendía. Por él, los procónsules o gobernadores provinciales quedaban facultados para exigir de todos los súbditos del Imperio lo que se les imponía. Esto era el reconocimiento de la religión del Estado, sea ofreciendo alguna libación o sacrificio, sea participando en los banquetes sagrados, aunque sólo fuera quemando un grano de incienso. Lo que importaba era que dieran una muestra exterior de adhesión al culto pagano.

Este edicto comenzó a aplicarse en todo el Imperio con gran rigor, lo cual es una característica de estas últimas persecuciones. Al fin y al cabo, era lógica consecuencia del principio que las movía. De ello nos hablan los historiadores del tiempo. Mas como en la persecución se buscaba con preferencia a los obispos y demás dirigentes, algunos de los más significados, y por eso mismo más perseguidos, se ocultaron, procurando, desde sus escondrijos, animar a todos a la fortaleza y perseverancia. Entre éstos se distinguieron San Cipriano de Cartago, San Gregorio Taumaturgo y San Dionisio de Alejandría.

3. **Efectos de la persecución.**—El paganismo, que por la boca y la pluma de sus escritores y filósofos había tratado ya de desvirtuar y deshacer al cristianismo, presentaba de nuevo batalla en todos los frentes. El efecto fue verdaderamente terrible. El emperador estuvo bien lejos de obtener lo que pretendía, pues fueron innumerables los que resistieron y murieron con el mayor heroísmo de los mártires.

Sin embargo, debemos reconocer que las apostasías fueron muy numerosas. En realidad, los magistrados romanos preferían hacer renegados o apóstatas, no mártires, y por lo mismo empleaban toda clase de medios para ello: palabras, halagos; se echaba mano de todo lo imaginable para hacer vacilar en la fe. Por otra parte, muchos cristianos, seguramente debilitados por el largo período de prosperidad que había precedido, no tenían la fuerza necesaria para arrostrar las penalidades de la resistencia a la orden imperial y, finalmente, los tormentos y el martirio.

Esta debilidad de muchos se manifestó en la gran multi-

tud y en la diversidad de las apostasias. Entre los cristianos fieles y perseverantes produjo esto un efecto tristísimo, por lo cual se explica la diversidad de calificativos que aplicaron a estos apóstatas y el horror con que los miraban. *Sacrificados* se llamaba a los que habían ofrecido sacrificios a los dioses imperiales. *Incensados (thurificati)*, a los que solamente quemaban incienso ante las imágenes de los dioses. Naturalmente, los que así procedían cometían una apostasía clara y manifiesta.

Mas la cosa no quedó ahí. Efectivamente, a muchos que conservaban un resto de valor cristiano y no se atrevían a ofrecer sacrificio ni incienso a los dioses paganos, la debilidad humana les sugirió la idea de que podían prestarse a que se pusieran sus nombres en las listas de los que habían cumplido con los requisitos imperiales. Muchos magistrados, ya por propia iniciativa, ya sobornados por los mismos cristianos, se prestaban a este juego de cobardes. Proporcionaban a estos cristianos el *libellus* o billete oficial que acreditaba el cumplimiento de los edictos imperiales, escribían sus nombres en las listas, y ya no se les molestaba más.

Como en realidad no habían ofrecido ni sacrificio ni incienso, estos cristianos quedaban con la conciencia más o menos tranquila. Naturalmente, aunque haya algún matiz y circunstancia que disminuyen su gravedad, el pecado de apostasía era fundamentalmente el mismo, y por esto la Iglesia aplicó las mismas penas contra los sacrificados e incensados como contra los *libeláticos*, que fue el calificativo que se dio a estos apóstatas. Mas, por otra parte, como las apariencias de esta conducta eran tan seductoras, la plaga de los *libeláticos* fue verdaderamente grande y dio origen más tarde a grandes discusiones y contiendas[3].

4. **Los mártires y los confesores.**—Mas, por mucho que lamentemos la debilidad de los libeláticos y otros cristianos apóstatas, no puede negarse que el cristianismo no solamente supo mantener dignamente la batalla, sino que la ganó en toda la línea. Fueron, en efecto, muchos los que lo sacrificaron todo, aun su propia sangre, en defensa de su fe. Comienza con esto la era propiamente tal de los mártires. El heroísmo sublime de muchísimos obispos y simples cris-

[3] Véase un ejemplo de estos *libelli*, o testimonios de haber sacrificado. Está sacado de un papiro conservado en el Museo de Berlín (DB 234 y 235): «Manus I. Iés, qui sacrificiorum testes electi sunt in vico Alexandri Insula, Aurelius Diogenes, filius Satabutis, e vico Alexandri Insula, natus circiter annos 72, cicatrix in supercilio dextro.
Semper quidem diis sacrificare perseveravi, nunc vero vobis praesentibus secundum edicta sacrificavi et libavi et de victimis gustavi, quod vos rogo testificari.
Valete.
Ego Aurelius Diogenes obtuli.
Ego Aurelius Syrus Diogenem nobiscum particeps testificatus sum.»

tianos, matronas venerables y delicadas doncellas, ha quedado consignado en multitud de actas de mártires y otros documentos auténticos.

Una de las primeras víctimas fue el papa *San Fabián* [4], cuatro meses después del principio del reinado de Decio, el 20 de enero. El que tanto había trabajado por otros mártires, trasladando a Roma los restos del papa San Ponciano y ampliando la catacumba de San Calixto, derramaba ahora la sangre por Cristo. Siguiéronle diversos clérigos romanos, quienes, después de sufrir largo tiempo cárceles y toda clase de vejaciones, fueron martirizados. También en Roma, aparte otros muchos, sufrieron el martirio dos santos orientales, *Abdón* y *Senén*, cuyo martirio y muchas circunstancias de su vida entraron pronto en el reino de las leyendas [5].

Del resto de Italia es conocido un buen número de mártires cuyo martirio se atribuye al reinado de Decio. Sin embargo, las pasiones y actas que nos refieren sus martirios no tienen suficiente consistencia histórica. A la cabeza de todos debe colocarse a *Santa Agueda*, hija y patrona de Catania, en Sicilia, de la que las actas posteriores refieren abundantes leyendas. Pero es un hecho innegable que bien pronto fue una de las mártires más populares y veneradas por toda la cristiandad [6].

En Cartago, donde tanto florecía entonces la vida cristiana, sabemos que la persecución desarrolló su máximo rigor. Su efecto fue el mismo de otras partes: gran número de apóstatas, pero mayor número todavía de heroicos mártires. Mientras se desataba la tempestad de la persecución, su obispo San Cipriano se mantuvo oculto, procurando alentar a los pusilánimes y mantener en todos el verdadero espíritu. El mismo es quien nos da la noticia de que muchos, arrojados a las cárceles, murieron de hambre, mientras otros fueron horriblemente atormentados y murieron mártires de Cristo [7].

No menos valiente fue la confesión cristiana en Egipto, porción escogida del Africa, donde tanto florecía el cristianismo. El obispo Dionisio de Alejandría, que, siguiendo el ejemplo de San Cipriano de Cartago, se mantuvo mucho tiempo oculto, nos transmite noticias abundantes y fidedignas, conservadas por Eusebio en su *Historia*. Ardieron muchas hogueras en la capital, Alejandría, donde ofrecieron sus vidas por Cristo multitud de mártires [8]. Nos hablan de mujeres que, tras prolongadas y horribles torturas, fueron decapitadas; de soldados que, al negarse a ejecutar a otros cris-

[4] Pueden verse: *Liber Pontif.* ed. DUCHESNE I p.4; SAN CIPRIANO, *Epist.* 3.

[5] Sus actas tienen poco valor histórico. Véase DUFOURCQ, *Etudes sur le «Gesta Martyrum» romains* I 239.

[6] Véase: ActSS, febr., I 621s.

[7] SAN CIPRIANO, *Epist.* 8. Véase también: TERTULIANO, *Epist.* 21.

[8] EUSEBIO (*Hist. Eccl.* 6,41) nos da la noticia de que hubo muchos *lapsi* entre los cristianos de buena posición social.

tianos, fueron ellos mismos sacrificados. Se sabe que aun en las pequeñas poblaciones se sometió a todos los cristianos a la prueba del brasero. Los que no echaron incienso en honor de los dioses, fueron martirizados sin piedad. A esta persecución se debió, finalmente, según la biografía de San Jerónimo, que un rico ciudadano de Tebas llamado Pablo se retirara a la soledad, donde se dedicó a la vida de ermitaño, convirtiéndose en el célebre iniciador de este género de vida: *San Pablo el Ermitaño*[9].

Igualmente hubo mártires en Grecia, Creta y otras islas helénicas. Relacionado con ellas está uno de los mártires más ilustres de esta persecución, *San Pionio*, obispo de Esmirna, donde había sucedido a Eudemón, quien a su vez era sucesor de San Policarpo. La pasión o relación que se nos ha conservado de su martirio ofrece todas las garantías de veracidad[10]. Ella nos presenta a los judíos como autores de su arresto, al que siguieron los de muchos cristianos. Los paganos hicieron esfuerzos sobrehumanos para vencer su constancia y hacerlo apostatar; pero al fin, vencedor de las más seductoras asechanzas, fue entregado a las llamas junto con otros muchos.

Otras ciudades del Asia proconsular, Efeso, Pérgamo, Bitinia, etc., cuentan con víctimas ilustres. Eusebio refiere que diversos obispos de grandes ciudades fueron martirizados o perecieron en la cárcel. A ellos pertenecen: *Alejandro de Jerusalén*, que había ayudado eficazmente a Orígenes en la fundación de la escuela de Cesarea; *San Babilas*, obispo de Antioquía, que había llegado a obtener tal ascendiente con Filipo el Arabe (244-249), que llegó a imponerle una penitencia, y ahora murió consumido en la cárcel, mártir de Cristo[11]. *Néstor*, obispo de Panfilia, quien, conducido ante el legado imperial y negándose a sacrificar, fue torturado y luego crucificado.

5. La persecución en España[12].—Por lo que a España se refiere, podemos fácilmente suponer que la persecución hizo abundantes víctimas, pues habiéndose generalizado en todo el Imperio, evidentemente debía ensañarse también en una provincia tan importante como era la Hispania. Sin embargo, tenemos muy pocos datos positivos sobre ello. El único nombre que nos han transmitido los anales antiguos entre los que sufrieron el martirio durante la persecución de Decio

[9] Véase SAN JERÓNIMO, *Pauli vita*. Es muy discutida la base histórica de esta vida.

[10] EUSEBIO (*Hist. Eccl.* 4,15) resume las actas o pasión de San Pionio. No son del tipo de actas proconsulares, sino una exposición literaria o contemporánea. RUINART, ed. esp., I 184s.

[11] Véase SAN JUAN CRISÓSTOMO, *De Sancto Babyla* y EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 6,39.

[12] En lo referente a España, véase de un modo particular a VILLADA, I 1 p.251s, a quien resumimos. Además: PRUDENCIO, varios himnos del *Peristéfanon*. Editado en BAC 58 (M. 1950); *España Sagrada* 33 421-424; ALLARD, P., *Les persécutions en Espagne pendant les premiers siècles du christianisme* en RevQH 39 (1886) 5-51.

es el de *Félix de Zaragoza*, llamado por San Cipriano «propagador y defensor de la fe».

Es también conocido el caso de los obispos Basílides, de León-Astorga, y Marcial, de Mérida, que prueba claramente que en España hubo persecución. Pero, además, prueba este caso que, por lo que parece, la persecución tuvo entre nosotros los mismos efectos que en otras partes: al lado del heroísmo de los mártires, produjo la defección y cobardía de los apóstatas o libeláticos. Pues, según atestigua San Cipriano, que intervino en este asunto, los dos obispos de León-Astorga y Mérida se procuraron el *libellus* o billete oficial de sacrificio sin haber sacrificado en realidad. Eran, pues, casos de los *libeláticos*.

Recientemente se ha tratado de probar que la carta de San Cipriano en la que trata de esta cuestión, designando a Basílides y Marcial como libeláticos, no es auténtica, y todo el caso es una ficción de Félix y Lelio, enemigos de Marcial de Mérida. Mucho halaga este conato de rehabilitación de Marcial, que indirectamente alcanzaría también a Basílides; pero debemos decir, a fuer de historiadores imparciales, que los indicios que se apuntan para probar la falsificación no parecen suficientes, pues son de carácter puramente interno y no poseen tanta fuerza como toda la tradición, que atribuye a San Cipriano la célebre carta [13].

6. Los confesores. Fin de la persecución.—Una de las mayores glorias de esta persecución, junto con el ejército innumerable de mártires que dieron su sangre por Cristo, es la corona preciosa de *confesores* de la Iglesia católica. Este título de confesor, que aparece por vez primera al finalizar la persecución de Decio, se aplicaba a todos aquellos que habían sufrido en cárceles condenas de cadenas, torturas de diversas clases, pero habiendo obtenido luego la libertad, podían mostrar la señal de sus sufrimientos en sus heridas y cicatrices. Eran como mártires vivientes, mártires que habían conservado la vida para ejemplo y estímulo de los demás. Por esto la estima y veneración que el pueblo cristiano profesaba a los mártires la trasladaba también a sus imágenes, los confesores.

San Cipriano nos habla de la existencia de muchos en Cartago y de muchos más en Roma. Por otra parte, es muy comprensible, pues sabemos que durante la persecución las cárceles estaban repletas de mártires, a quienes se aplicaban diversas clases de torturas. Al cesar, pues, la persecución, este ejército glorioso de víctimas sin consumir pudieron volver a la vida para enardecer a sus compañeros en la fe. Uno

[13] García de la Fuente, *El caso del obispo Marcial de Mérida. Rehabilitación de una figura española del siglo III* separ. de Rev. de Est. Extrem. (Badajoz 1933).

de los más ilustres *confesores* es el escritor eclesiástico Orígenes. Eusebio cuenta los horribles tormentos que tuvo que sufrir al ser apresado y encarcelado en Cesarea, donde a la sazón enseñaba. Repetidas veces fue sometido al tormento para arrancarle un acto de debilidad; pero él se mantuvo firme en su confesión. Sólo a fines de 251 pudo salir de la cárcel, después de la muerte de Decio.

Ya al fin de su reinado, Decio mismo se mostró mucho más suave. A principios de 251 fueron puestos en libertad casi todos los encarcelados. Finalmente, al morir Decio en el verano de ese mismo año, volvió la tranquilidad para los cristianos en todo el Imperio. San Cipriano pudo salir de su escondite y celebrar un sínodo inmediatamente en Cartago. En Roma, huérfana de obispo desde el martirio de San Fabián, fue elegido el nuevo papa Cornelio (251-253). Es cierto que el emperador *Gallo*, sucesor de Decio, encendió de nuevo la llama de la persecución, si bien por motivos completamente diversos, es decir, por suponer a los cristianos causantes de la peste que asolaba al Imperio [14]. Más aún. El mismo papa Cornelio fue desterrado a Civita Vecchia, donde murió en 253, e igualmente fue desterrado su sucesor, Lucio (253-254), apenas elegido. Pero esta llama estuvo muy localizada, y bien pronto fue extinguida por completo con el advenimiento de Valeriano (253-260), muy favorable a los cristianos al principio de su reinado.

Con esto entró el cristianismo en un nuevo período de paz, que, aunque corto, fue suficiente para concentrar de nuevo sus energías, sanar las heridas recibidas en la descomunal batalla y prepararse para las nuevas que se avecinaban. En resumen: aquella gran batalla del Imperio romano no había conseguido, ni mucho menos, su intento. Las defecciones que tuvo el cristianismo en los apóstatas, sobre todo la pléyade de libeláticos, sirvieron para podar de ramas secas o podridas aquel árbol, que se erguía ahora más fuerte y vigoroso que nunca.

7. **Cuestión de los libeláticos. San Cipriano** [15].—La persecución de Decio dio ocasión a una serie de graves dificultades, que llegaron a explotar en un cisma. A ello contribuyeron dos causas completamente diversas: la extrema indulgencia de Novato y Felicísimo en Cartago, frente a San Cipriano, y el rigorismo exagerado de Novaciano en Roma,

[14] Véase a SAN CIPRIANO, *Epist.* 50,6; DIONISIO DE ALEJANDRÍA, *Epist. ad Herm.* citada por EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 7,10; FRANCHI DE CAVALIERI, *La persecuzione di Gallo* en Studi 7,33 (R. 1920).

[15] Por lo que se refiere a esta cuestión sobre la absolución de los libeláticos, sostenida por San Cipriano, véanse: DWIGHT, *St. Cyprian and the libelli Martyrum* en AmerCathQuartRev (1907) 478s; ALÈS, A. D', *La réconciliation des lapsi au temps de Dèce* en RevQHist 91 (1912) 337-383; POSCHMANN, B., *Zur Bussfrage in der Cyprian. Zeit.* en ZKathTheol 37 (1913) 25s, 244s; MEYER, P. M., *Die libelli aus der decianischen Verf.* (1910).

frente al papa Cornelio. La extrema indulgencia se unía con el extremo rigor en la lucha contra los representantes de la ortodoxia.

Al terminar la persecución de Decio, eran muchos los apóstatas, sobre todo los libeláticos, que pedían su readmisión en la comunidad cristiana, con lo que se planteaba un nuevo problema para la Iglesia. En Africa se fue introduciendo la costumbre de que los confesores, valiéndose del ascendiente que les daban sus sufrimientos por la fe, les daban fácilmente los llamados *billetes de paz (libelli pacis)*, con los cuales debían ser dispensados de la penitencia pública impuesta por su pecado y ser admitidos luego a reconciliación. Al frente de este movimiento se pusieron Novato y Felicísimo, contrincantes de San Cipriano, promoviendo con ello gran confusión en las conciencias.

Como se trataba de un abuso evidente, San Cipriano intervino con la mayor suavidad, pero juntamente con la energía indispensable. En 252 reunió un sínodo en Cartago y tomó en él las medidas siguientes: a los *sacrificados* se les impuso penitencia perpetua, y solamente se les concedía perdón en la hora de la muerte. A los *libeláticos*, solamente penitencia temporal, limitando notablemente la concesión de los billetes de paz. Con todo, como amenazara poco después una persecución, se concedió un perdón general. Como era de suponer, no se contentaron con esto Novato y Felicísimo. Declaráronse, pues, en rebeldía e iniciaron con esto un cisma local, *cisma de Felicísimo*, que duró bastante tiempo.

Por muy diversos derroteros corrían las cosas en Roma; pero la reacción y las disposiciones finales del papa Cornelio fueron muy parecidas a las de San Cipriano. Herido en lo más vivo el presbítero Novaciano por la elección del nuevo papa Cornelio, levantó bandera contra él y promovió un cisma. La base doctrinal la formaba el extremo rigorismo en la cuestión de los *lapsi*, fueran sacrificados, fueran libeláticos. En ningún caso se les podía, según él, conceder perdón, como tampoco tenía poder la Iglesia para perdonar los otros pecados capitales gravísimos. Según Novaciano, la Iglesia debía mantenerse pura, y se mancillaba con la admisión en su seno de aquellos pecadores, que debían ser excluidos de su seno para siempre. Esta idea de suma limpieza en los miembros de la Iglesia (ellos se llamaban καθαροί, puros) fascinaba a muchos, por lo cual Novaciano tenía muchos adeptos. Así se explica la tenaz oposición que encontró el papa Cornelio, quien se mantenía firme en su decisión de conceder el perdón a los apóstatas después de la debida penitencia. El cisma se fue afianzando más, y con este carácter de rigorismo exagerado se mantuvo varios siglos.

Pero lo más curioso fue lo que hicieron los novacianos de Roma con los cismáticos de Cartago. Aunque la característi-

ca de éstos era el laxismo más exagerado, Novato y Felicísimo, cismáticos de Cartago, se unieron con los cismáticos de Roma, haciendo los dos extremos de laxismo y rigorismo causa común contra San Cipriano y San Cornelio.

II. Persecución de Valeriano (253-260) [16]

Los principios del reinado de Valeriano, hasta el año 257, *fueron de paz y tranquilidad para la Iglesia católica.* Los cristianos llegaron a ocupar puestos importantes en el palacio imperial, hasta tal punto, que San Dionisio de Alejandría llega a compararlo con una «iglesia de Dios». Algunos atribuyen esta tolerancia al favor que dispensaba a los cristianos Salomina, esposa del heredero del Imperio, Galieno.

1. **Principio de la persecución. Primer edicto.**—En medio de esta paz y tranquilidad, cuando los cristianos se hallaban más confiados en la tolerancia imperial, inesperadamente se inicia el año 257 una de aquellas persecuciones generales y totalitarias que caracterizan este período. ¿Cuál fue la causa de este cambio, poco menos que repentino, del emperador?

Dos pueden señalarse, que lo explican suficientemente. En primer lugar, es necesario representarse la situación real en que el Imperio se encontraba. Los asaltos, cada vez más violentos, de los pueblos limítrofes se multiplicaban. Los francos y alamanes, junto con los vándalos y alanos por el norte y nordeste, irrumpiendo por el Rhin y el Danubio; los godos en sus violentas incursiones a través del mar Negro, y, sobre todo, la insolencia y acometividad del rey Sapor de Persia contra las provincias del Asia Menor, poniendo en peligro a la misma Antioquía: todo esto tenía a Valeriano en un estado de sobreexcitación y descontento, que le quitaba el verdadero sosiego.

En estas circunstancias bastaba una pequeña chispa para que estallara el incendio. Esta chispa fueron, según parece, las sugestiones de uno de sus consejeros, Macriano, gran entusiasta de los cultos orientales, eternos rivales del cristianismo. El fue quien sugirió al emperador la idea de que, en medio de ese peligro general en que se hallaba el Imperio, los cristianos eran un gravísimo peligro para el Estado y aun para su persona. Dado el poder y ascendiente de que gozaba

[16] Sobre la persecución de Valeriano nos informan: algunas cartas de San Dionisio de Alejandría (en Eusebio 7,10; 7,11); San Cipriano, *Epist.* 76,79. Además existen cierto número de actas de mártires, como las de San Cipriano, de la *Massa candida*, de San Fructuoso; *Vida de San Cipriano* por su diácono Poncio; Eusebio, *Hist. Eccl.* 7,12. Véanse las historias generales, en particular P. Allard; Healy, P. J., *The Valerian persecution* (L. 1905); Franchi de Cavalieri, P., *Persecución de Valeriano:* Studi T. 27 (1915) 65-82; 33 (1920) 147-178; 65 (1935) 129-199; Paschini, P., *La persecuzione di Valeriano:* Studi Rom. 6 (1958) 130-37.

el cristianismo en todas partes, era inminente un levantamiento que podía ser fatal para el emperador. A esto pudo añadirse otra idea que también sugiere algún historiador. Las grandes riquezas que se suponía atesoraba la Iglesia católica pudieron excitar la avaricia no disimulada de Valeriano y sus cortesanos.

Sea por una razón, sea por otra, en agosto del año 257 se inició la persecución, publicando el *primer edicto*. El plan estaba muy bien concebido. Evidentemente, el astuto Macriano *tenía en él una parte muy activa. El primer golpe iba* contra el clero, exigiendo a los obispos, presbíteros y diáconos sacrificar a los dioses del Estado, bajo pena de destierro. Igualmente prohibía las reuniones para el culto y las entradas en los cementerios bajo pena de muerte.

El principio no fue de extremo rigor, pues parece se proponían obtener por medios suaves efectos más tangibles que en la persecución de Decio. Se trataba de convencer al pueblo de que podía servir a Dios en privado y entrar en el conjunto de religiones permitidas por el Estado. Privando al pueblo cristiano de sus jefes, sería más fácil llevarlo después a donde fuera menester. Bien pronto, los obispos de dos de las más importantes ciudades del Imperio, San Dionisio de Alejandría y San Cipriano de Cartago, tuvieron que comparecer ante los magistrados romanos, y al negarse a sacrificar a los dioses, fueron alejados de sus diócesis. Al mismo tiempo se desterraba y encarcelaba en Numidia a multitud de obispos, sacerdotes y simples fieles. La chispa había prendido de lleno.

2. **Segundo edicto.**—Pero Macriano no estaba aún satisfecho. El cristianismo debía ser aniquilado. Por esto, el año siguiente, 258, salió el *segundo edicto*, cuyo contenido nos es conocido por una carta de San Cipriano. Los obispos, presbíteros y diáconos que no habían obedecido las órdenes del emperador, fueron ejecutados inmediatamente. Los nobles y caballeros que no renegaban de su fe, ofreciendo sacrificios a los dioses del Estado, serían degradados de sus títulos, y si perseveraban en su confesión, debían ser condenados a muerte. Las matronas que perseverasen en la fe serían despojadas de todos sus bienes y desterradas.

De este modo se lanzaba de nuevo el reto contra el cristianismo. Se repetía la situación de los días de Decio. La diferencia entre el año 250 y el 257 era más bien favorable al cristianismo; pues ahora, avezado a la lucha difícil, despojado de los miembros flojos y cobardes, se hallaba mucho más fuerte para emprender la lucha. El paganismo, en cambio, perdida su primera gran batalla, evidentemente tenía menos confianza en sus propias fuerzas.

3. **Se generaliza la persecución.**—La batalla se comenzó con todo rigor y con un carácter general. En Roma hubo

mártires ilustres. Como en la persecución de Decio, también ahora la primera víctima fue el papa *Sixto II*, junto con cuatro diáconos. Así nos lo atestigua casi al mismo tiempo San Cipriano. Entre los diáconos se hallaba *San Lorenzo*, que fue martirizado algunos días después del Romano Pontífice. Bien pronto se hizo sumamente popular, y un siglo después de su muerte se compuso una pasión o relación de su martirio, en el que tiene cabida el tormento de las parrillas, con todas las circunstancias que ha repetido luego la tradición [17]. San Ambrosio se refiere al tormento del fuego [18]; San Dámaso lo conmemora en sus inscripciones [19], y Prudencio lo admite también y lo poetiza maravillosamente en su precioso himno dedicado al santo. Es muy difícil decidir con toda precisión hasta qué punto llega la leyenda en las particularidades de este martirio eminentemente popular. Se discute igualmente sobre la patria de San Lorenzo, si bien hay sólidos argumentos para considerarlo como español [20].

A este tiempo pertenece, según la tradición, el martirio del acólito *San Tarsicio* [21], sacrificado por la furia popular cuando, según la costumbre del tiempo, atravesaba las calles de Roma llevando ocultamente la comunión a un enfermo que no había podido asistir al oficio litúrgico celebrado en las catacumbas. La leyenda se apoderó de este relato popular, adornándolo con multitud de rasgos poéticos sobre la lucha que tuvo que mantener el mártir con los niños de la calle y la fuerza milagrosa con que supo mantener entre sus brazos el cuerpo del Señor, y, finalmente, la llegada del tribuno cristiano, que, encontrándolo rendido en el suelo y agonizando, lo tomó en sus brazos y lo llevó, junto con el tesoro intacto de la Sagrada Eucaristía, al refugio de las catacumbas, donde expiró.

Un hecho muy importante relacionado con la persecución de Roma conviene notar aquí. En efecto, como una de las prohibiciones del edicto imperial era el reunirse y celebrar asambleas en los cementerios, refiere la tradición que los

[17] Del valor de los documentos que hablan de San Lorenzo trata DELEHAYE, H., *Recherches sur le légendier romain* en AnalBol 51 (1933) 34-98.

[18] *De officiis* 1,41.

[19] *Damasi Epigrammata* ed. IHM (1895) 37. Es interesante el estudio sobre la extensión del motivo de las parrillas en la pintura, escultura, etc. Véanse: CABROL-LECLERCQ, artículos *Gril* y *Laurent* en DictArchLit; FRANCHI DE CAVALIERI, *San Lorenzo e il suplicio della graticula* en RömQschr 14 (1900) 159s.

[20] PÉREZ BAYER, *Damasus et Laurentius hispanis asserti et vindicati* (R. 1756).

[21] El fondo es ciertamente histórico. Su recuerdo lo hallamos por vez primera, a manera de epílogo, en las actas de San Esteban, y debe pertenecer a la primera parte de la persecución de Valeriano. San Dámaso le dedicó una de sus inscripciones:

Tarsitium sanctum Christi sacramenta gerentem
cum malesana manus premeret vulgare profanis,
ipse animam potius voluit dimittere caesus
prodere quam canibus rabidis caelestia membra.

Sobre la sepultura de San Tarsicio véase: DE ROSSI, J. B., *Roma sotterranea* II 710,89; cf. ALLARD, *Hist. des dernières perséc. du III siècle* 75s (P. 1907).

cristianos trasladaron los cuerpos de los apóstoles Pedro y Pablo desde el lugar de su sepultura, en el Vaticano y en la vía Ostiense, al lugar llamado *ad Catacumbas*, donde se halla la iglesia de San Sebastián, en la vía Apia. Allí fueron venerados durante mucho tiempo, de lo que recientemente se han descubierto vestigios de gran interés arqueológico, según indicamos en otro lugar [22]. Algunos críticos suponen que el traslado no fue durante la persecución de Valeriano ni por esta causa.

La iglesia de Africa, en sus dos grandes florecientes núcleos de Cartago y Egipto, fue, indudablemente, la más probada de todas. San Cipriano nos da noticias abundantes sobre el principio de la persecución en Cartago, que fue en extremo rigurosa. El mismo trató de esconderse; mas, descubierto y arrancado a viva fuerza de su escondite, fue conducido ante el procónsul Galerio Máximo, donde hizo una confesión de las más valientes y animosas que conservamos de la antigüedad. Se ha conservado el proceso verbal con todo el carácter de autenticidad. Al anunciar el procónsul: «Ordenamos que Tascio Cipriano sea muerto por la espada», respondió él con la serenidad del héroe: «Gracias sean dadas a Dios», y se dirigió decididamente y con ánimo sereno al lugar del suplicio en medio del más profundo silencio de la multitud pagana, que lo contemplaba con estupor, y de las lágrimas de los cristianos, que tendían lienzos blancos para empaparlos en la sangre del mártir. Al caer el día fue llevado con la máxima veneración el cuerpo del llorado pastor al sepulcro privado de una familia cristiana [23].

Mas no fue Cipriano el único obispo africano sacrificado en esta persecución. Otros obispos, desterrados por efecto del primer edicto, comparecieron de nuevo ante el juez imperial y fueron inmolados en aras de su constancia en la confesión de la fe. Conservamos, además, dos actas de las más genuinas y preciosas de la antigüedad, que se refieren al martirio de dos clérigos, el diácono Jacob y el lector Mariano, y las de ocho mártires, con Lucio y Montano a la cabeza [24]. La entereza de sus confesiones es verdaderamente conmovedora.

Es célebre particularmente un grupo de mártires sacrificados en Utica, conocidos tradicionalmente con el calificativo

[22] Véase p.119. En particular pueden verse: FLICHE-MARTIN, I 230s; WILPERT, *Domus Petri* en RömQschr (1912) 117s; DUCHESNE, L., *La memoria apostolorum de la via Appia* en Atti della Pont. Acad. Rom. di Archeol., Memorie I 1 (1913).

[23] *Acta proconsularia Sancti Cypriani* en RUINART, *Acta sincera* traducción castellana I 283s; AUBÉ, B., *Les faillis et les libellatiques pendant la persécution de Dèce* en RevHist (1884) 1 48.

[24] RUINART, *Acta sincera* ed. esp. I 294. Véase el título completo: *Martirio de los santos Montano, Lucio, Flaviano, Victorino, Primolo, Reno y Donaciano, todos discípulos y del clero de San Cipriano, ob. de Cart., escrito por Flaviano, uno de estos santos mártires, y por Cristiano, que fue testigo de vista de todo lo que refiere.*

de *massa candida*, masa blanca [25]. A su cabeza iba el obispo *Cuadrato*, como se desprende de un sermón recién descubierto de San Agustín. El apelativo de *massa candida* pudo muy bien ser una expresión poética para significar la blancura de sus almas o el brillo de su victoria. Estos datos son positivamente históricos. La leyenda, en cambio, se encargó de completarlos, haciendo subir el número de mártires a trescientos, a quienes se puso ante la alternativa de sacrificar a los dioses o arrojarse a un gran estanque de cal. Todos a una se arrojaron de cabeza al estanque, con lo cual sus cuerpos quedaron calcinados y blancos, de donde les vino el calificativo de *massa candida*. El arqueólogo Franchi de Cavalieri ha probado que *massa candida* se llamaba a una posesión rural en las proximidades de Utica [26].

Sobre Egipto nos informa Dionisio de Alejandría en varias cartas. Por ellas sabemos que hubo muchas ejecuciones y numerosos martirios. El Oriente no podía quedar libre de la persecución, sobre todo si se tiene presente que el mismo Valeriano se había trasladado al Asia proconsular con el fin de dirigir la campaña contra los persas.

4. La persecución en España [27].—Parte importante y escogida del cristianismo era la provincia romana de España, y también contra ella dirigió la persecución golpes certeros. Sabemos que la persecución se ensañó de un modo particular en España; pero sólo conservamos de ella un recuerdo, precioso en verdad y que sólo él basta para dar testimonio de la consistencia y heroísmo del catolicismo español. Es el martirio de San Fructuoso, obispo de Tarragona, y sus dos diáconos Augurio y Eulogio.

Afortunadamente, se compusieron unas actas con el relato completo del proceso y del martirio, que han llegado hasta nuestros días con los caracteres más evidentes de autenticidad, según lo reconoce el crítico bolandista P. Delehaye [28]. A mayor abundamiento, San Agustín nos atestigua de ellas que en la iglesia del Africa solían leerse con gran edificación de todos, y en una ocasión, después de su lectura, predicó él mismo un precioso sermón sobre este asunto.

Como muestra de este tipo de actas de mártires y para que aparezca en toda su grandeza la figura de este gran

[25] San Agustín (*Serm.* 306) alude al hecho, dándole una interpretación espiritual: *massa*, por el gran número; *candida*, por el brillo de su victoria. PRUDENCIO refiere la leyenda (*Peristeph.* 13). Véase MORIN, DOM G., *La masa candida et le martyr Quadratus* en Atti della Pont. Ac. di Arch. serie III vol.3 (1924-1925).

[26] En RUINART, *Acta sinc.* ed crit. de FRANCHI DE CAVALIERI (R. 1898).

[27] Véase para este apartado de un modo especial: VILLADA, I 1,256s Véase también ALLARD, P., *Les persécutions en Espagne pendant les premiers siècles du christianisme* en RevQHist 39 (1886) 5-51.

[28] DELEHAYE, H., *Les légendes hagiographiques* (Bruselas 1905) p.123. El texto latino véase en RUINART, *Acta sinc.*; FLÓREZ, *España Sagrada* vol.25 (1770) pp.183-860; ASS. ian., II 340.

obispo español, he aquí los puntos más sustanciales del proceso y de la sentencia [29]:

«El presidente Emiliano dijo: —Comparezcan Fructuoso, obispo; Augurio y Eulogio. —Aquí están, respondieron los *oficiales*. —¿Conoces las órdenes de los emperadores?, preguntó al obispo Fructuoso el presidente Emiliano. —No las conozco, repuso el obispo Fructuoso, pero en todo caso sabed que soy cristiano. —Pues han mandado adorar a los dioses, dijo el presidente Emiliano. —Yo no adoro más que a un solo Dios, que hizo el cielo y la tierra, el mar y cuanto en ella hay, replicó el obispo Fructuoso. —Pero ¿no sabes que hay dioses?, volvió a decir Emiliano. —No lo sé, contestó Fructuoso. —Pues pronto lo sabrás, repuso Emiliano. El obispo Fructuoso levantó los ojos al cielo y empezó a orar dentro de sí. Entonces continuó Emiliano: —¿Quién será escuchado, temido y adorado, si se rehúsa el culto a los dioses y la adoración a los emperadores?—Volviéndose luego hacia el diácono Augurio, le dijo: —No hagas caso de las palabras de Fructuoso. —Yo adoro también al Dios omnipotente, contestó Augurio. —Y tú, Eulogio, ¿adoras quizá a Fructuoso?, preguntó el presidente Emiliano. —No hay tal. Yo no adoro a Fructuoso, sino a aquel a quien Fructuoso adora, respondió el diácono Eulogio. Volviéndose de nuevo Emiliano al obispo Fructuoso, le interrogó: —¿Eres obispo? —Sí, lo soy, respondió Fructuoso. —Lo fuiste, repuso Emiliano, y firmó la sentencia, condenándolos a morir quemados vivos.

»Al ser conducidos al anfiteatro, lloraba todo el pueblo, porque el santo obispo era muy querido, no solamente de los hermanos, sino también de los gentiles, pues era tal cual lo exige el Espíritu Santo por boca de aquel vaso de elección y doctor de las gentes, San Pablo.

»Luego que hubo llegado al anfiteatro, se le acercó nuestro hermano Félix y, cogiéndole la mano derecha, le rogaba encarecidamente que se acordase de él; a lo que el santo repuso con voz clara, que todos pudieron oír: —Yo debo acordarme de toda la Iglesia católica, esparcida de Oriente a Occidente.

»Estando ya a la puerta del anfiteatro próximo a entrar a recibir, más que la pena, la corona inmarcesible, en presencia de los soldados beneficiarios de que antes hicimos mención, hablando movido por el Espíritu Santo, dijo a nuestros hermanos, con voz que todos pudieran oír: —No os faltará pastor, ni podrán salir fallidas la caridad y las promesas del Señor en este mundo y en el otro. Lo que veis, no es más que una hora de dolor.—Después de haber consolado a la comunidad de los hermanos, entraron a recibir su palma,

[29] VILLADA, l.c., 259s. Véase SERRA VILLARÓ, J., *Fructuosus, Auguri i Eulogi, martirs sants de Tarragona* (Tarragona 1936).

con los territorios de la cuenca del Danubio; Constancio, como césar del Occidente, con las Galias y Gran Bretaña.

Es evidente que esta división del Imperio en cuatro partes, con cuatro cabezas más o menos independientes, daba pie a continuas disensiones y guerras intestinas, como sucedió más tarde. Mas para el cristianismo fue más bien beneficiosa, pues ofrecía la posibilidad de que, mientras en un territorio se le perseguía, en otro se le concediera plena tolerancia.

4. **Galerio, responsable de la persecución** [35].—Ordenada de esta manera la administración del vasto Imperio, se inicia el cambio en las disposiciones de Diocleciano para con el cristianismo. La primera cuestión que se ofrece es la siguiente: ¿a quién debe atribuirse esta transformación? El hecho de que Diocleciano durante tantos años prestó más bien favor a los cristianos induce a creer que no fue él propiamente quien empezó la persecución. Tanto Lactancio como Eusebio convienen en que fue el césar Galerio quien lo indujo a ello, convenciéndolo de que el cristianismo era incompatible con el Imperio romano y el único obstáculo para la realización de sus planes de reconstrucción imperial. En este empeño colaborarían, evidentemente, los miembros más fanáticos del senado y del sacerdocio pagano, así como las demás fuerzas de la filosofía neoplatónica y del paganismo en general.

Esta influencia de Galerio en el ánimo del emperador Diocleciano se confirma con el hecho comprobado de que ya en tiempo de paz había procedido con rigor contra los soldados cristianos, secundado por el jefe militar Veturio. Después de la brillante victoria obtenida contra los persas el año 297, Galerio decidió realizar una depuración general del ejército bajo el pretexto de tibieza de los cristianos en el cumplimiento de sus deberes patrióticos. Así, pues, presentándose como campeón del patriotismo y del culto oficial, puso a los cristianos ante la alternativa de renunciar a su profesión militar o al cristianismo, como enemigo del Estado romano.

5. **Preludio de la gran persecución.**—Estas actividades de Galerio en Oriente deben ser consideradas como el primer acto de la gran tragedia que se desarrolló al final del reinado de Diocleciano. El relato de Eusebio indica que hubo oficiales de alta graduación que fueron degradados, y aun simples soldados arrojados ignominiosamente del ejército. En muchos lugares, tal vez por un celo exagerado de los subor-

[35] Se ha discutido mucho sobre este problema, e incluso últimamente han querido algunos presentar a Diocleciano, ya desde el principio de su reinado, enemigo del cristianismo y que sólo esperó una oportunidad para manifestarse violentamente. Sin embargo, creemos mucho más conforme con los hechos la exposición que hemos dado. Véase FLICHE-MARTIN, II 461s.

dinados, hubo también martirios en el bajo Danubio, bien atestiguados por documentos auténticos.

Estos casos aislados y estas disposiciones para la depuración del ejército debían estar circunscritas a los territorios sometidos al césar Galerio. Mas parece tuvieron una significación más amplia, y así debemos considerarlo como un primer estadio o preludio de la gran persecución. Una serie de casos ocurridos en la Mauritania y España antes del año 303 prueban que existió una especie de edicto general ordenando a todos los soldados cristianos renunciar a su religión o abandonar el servicio. Así, el año 295 fue martirizado en Numidia un soldado cristiano llamado Maximiliano. Tres años más tarde, el centurión Marcelo.

6. Primeros mártires en España [36].—De especial interés para España y para la historia general de la Iglesia son los casos de ilustres martirios, bien comprobados con documentos auténticos, ocurridos en España durante este primer estadio de la persecución. Son la prueba más clara de que aquella disposición contra los soldados cristianos no sólo se extendió también a los dominios de Maximiano Hércules, sino que se agravó con frecuencia con la pena capital.

Un caso ilustre de esta primera persecución es el de los mártires de Calahorra *Emeterio* y *Celedonio*, a quienes el poeta Prudencio dedica uno de sus más preciosos himnos [37]. Respecto de Prudencio y de la veracidad de las noticias que comunica, conviene tener presente que en general es digno de fe, y en multitud de casos puede comprobarse su fidelidad, al ver confirmado lo que él dice por otros documentos seguros, como sucede con el himno y las actas de San Fructuoso [38].

Más célebre todavía es el martirio del soldado Marcelo, originario probablemente de León y ciertamente centurión de la legión *Septima Gemina*, que allí acampaba [39]. Las dos relaciones que se conservan se basan en el proceso verbal y presentan todas las garantías de autenticidad. He aquí sumariamente el modo como se describe en la más antigua el proceso, sentencia y martirio, ocurridos el año 298 [40]:

«Bajo el consulado de Fausto y Galo, el día quinto de las calendas de agosto (28 de julio), habiendo sido introducido Marcelo, uno de los centuriones, ante el presidente Manilio Fortunato, éste le dijo: —¿Cómo se te ha ocurrido arrojar el cinto, la espada y la vara de mando, quebrantando la disciplina militar? Respondió Marcelo: —Ya el día

[36] Puede verse VILLADA, I 1,262s.
[37] Véase: PL 60,275-293; *España Sagrada* 33,421-424; ed. BERGMAN en Corp ScrEcclLat 61; ASS, mart. I 229s.
[38] Sobre la veracidad de Prudencio véase VILLADA, l.c., 263s.
[39] Véase DELEHAYE, H., *Les actes de S. Marcel le Centurion* en AnalBoll 41 (1923) 257-287. El texto latino puede verse en VILLADA, I 1 ap.19 pp.377s.
[40] VILLADA, ib. pp.265s.

duodécimo de las calendas de agosto (21 de julio), en el momento en que estabais celebrando la fiesta del natalicio de vuestro emperador, te dije claramente que no podía militar bajo estas banderas, sino bajo las de Jesucristo, Hijo del Dios omnipotente. —Replicó el presidente Fortunato: —No puedo disculpar tu temeridad y no me queda otro remedio que dar parte a los emperadores y a los augustos césares. Tú serás conducido al tribunal de mi señor Agricolano.

»Al mismo tiempo escribió a éste la siguiente carta: «Manilio Fortunato a su señor Agricolano, salud. Celebrando el día felicísimo y dichosísimo para todo el orbe de nuestros señores y augustos césares, señor Aurelio Agricolano, Marcelo, centurión ordinario, arrastrado por no sé qué locura, arrojó el cinto militar, la espada y la vara de mando; y esto delante del cuartel general de nuestros señores. He creído prudente anunciaros el hecho y remitíroslo a vos».

»Siendo cónsules Fausto y Galo, el día tercero de las calendas de noviembre (30 de noviembre), habiendo sido presentado Marcelo, uno de los centuriones, ante Astasio, se dijo de oficio: —El presidente Fortunato ha enviado a tu tribunal a Marcelo; pronto está. Tráigasele ante tu presencia, junto con la carta a ti dirigida, la cual, si te place será leída.—Respondió Agricolano: —Léase.—Una vez leída, dijo Agricolano: —¿Has dicho lo que se inserta en esas actas? —Lo he dicho, contestó Marcelo. —Pero ¿todo cuanto ahí se contiene?, volvió a preguntar Agricolano. —Todo, repuso Marcelo. —¿Eras centurión ordinario?, preguntó Agricolano. —Sí, lo era, dijo Marcelo—. Replicó Agricolano: —¿Cómo te dio tal arrebato que arrojaste las insignias militares para seguir ese camino?—Contestó Marcelo: —No hay tales arrebatos en el que teme a Dios.—Volvió a insistir Agricolano: —Pero de veras has pronunciado cuanto encierra la carta del presidente? —Sí, repuso Marcelo. —¿Y arrojaste las armas?, añadió Agricolano. —Sí, las arrojé, tornó a contestar Marcelo; porque no es conveniente que un cristiano que está al servicio de Cristo milite a las órdenes de la milicia de este siglo.

»Entonces dijo Agricolano: —Los hechos de Marcelo son tales, que tienen que ser castigados para salvar la disciplina.—Y pronunció la siguiente sentencia: —Marcelo, que era centurión ordinario, y que, arrojando públicamente las insignias militares, las ha deshonrado, y además ha proferido otras frases llenas de furor, como consta por las actas del presidente, sea pasado por la espada.

»Al ser llevado al suplicio, dijo Marcelo a Agricolano: —Dios te lo pague.—Y dicho esto, truncada la cabeza, obtuvo la palma del martirio que deseaba, reinando nuestro Señor Jesucristo, que acogió a su mártir en paz. Al mismo

Señor se dé el honor y gloria, la virtud y el poder por los siglos de los siglos. Amén.»

Como caso aislado, podemos considerar el martirio de las Santas Justa y Rufina en Sevilla, que las más antiguas y sólidas tradiciones, incluso todos los calendarios mozárabes, señalan durante este primer período de la persecución diocleciana. Dos relaciones antiquísimas, de cuya veracidad no puede dudarse, nos proporcionan interesantísimos pormenores sobre este martirio [41].

II. Desarrollo de la persecución

1. Primer edicto.—Con todos estos antecedentes, a nadie sorprenderá que estallara la persecución y se desarrollara en la forma más violenta que se había visto hasta entonces. Galerio consiguió, finalmente, mover a Diocleciano para que no se contentara con una simple depuración del ejército, sino que declarara la guerra abierta al cristianismo.

Lactancio cuenta la ocasión del primer edicto [42]. Con ocasión de un sacrificio de agoreros hecho en presencia de Diocleciano, en que iba unida la consulta de las entrañas, con el objeto de indagar el porvenir, no se pudo obtener señal ninguna a pesar de repetir la prueba. Entonces el jefe de los agoreros señaló la presencia de los cristianos como causa de aquel fracaso. El efecto fue terrible. Diocleciano, que tenía mucho de supersticioso, azuzado por Galerio, montó en cólera hasta tal punto, que inmediatamente ordenó que no sólo los presentes, sino todos los empleados del palacio imperial debían ofrecer sacrificio, bajo pena de azotes ignominiosos si se negaban. Al mismo tiempo dio a todos los jefes militares la orden de obligar a todos los soldados al mismo sacrificio y de arrojar del ejército a los recalcitrantes. Esto sucedía durante el invierno de 302 a 303, y puede considerarse como la preparación inmediata para el primer edicto.

Galerio tenía medio ganada la batalla. Estando Diocleciano en esta disposición de ánimo, llegó a Nicomedia, donde se le juntó Galerio, quien, uniendo sus esfuerzos a los de los filósofos, Hierocles y otros políticos, arrancó por fin el *primer edicto general* de persecución. Sin embargo, todavía consiguió Diocleciano, a quien repugnaba derramar sangre, que se respetaran las vidas de los cristianos. En el edicto se ordenaba para todo el Imperio la destrucción de las iglesias y de los libros sagrados; privación de sus cargos, tí-

[41] Además de VILLADA (ib. pp.268s), véase *España Sagrada* 9,343s. VILLADA reproduce la versión del Cerratense.

[42] *De morte persec.* 13. Véase también EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 8,2,4s.

tulos y dignidades a los cristianos; desconocimiento de todo derecho de ellos ante los tribunales civiles.

Todo esto se entendía contra los cristianos que se mantenían firmes en la fe, al mismo tiempo que se insistía en que se procurara por todos los medios posibles su apostasía. Ya la víspera, adelantándose a las disposiciones oficiales, la iglesia principal de Nicomedia, vecina al palacio imperial, había sido ocupada, saqueada y demolida, mientras los libros sagrados eran pasto de las llamas.

2. **Efecto y ejecución del primer edicto.**—El efecto que produjo este primer edicto fue de universal consternación. Ciertamente no se contenía en él la pena de muerte, y lo que se pretendía por todos los medios, incluso por toda clase de tormentos, era hacer apóstatas. Pero las medidas eran suficientemente draconianas para sacudir hasta lo más profundo el cristianismo. De ello dio una prueba clarísima el hecho, históricamente probado, de que un noble cristiano de Nicomedia, el mismo día, arrancó el edicto del lugar público en que había sido colocado y lo hizo pedazos [43]. Se ha querido identificar al intrépido cristiano que realizó este acto, que pagó inmediatamente siendo quemado vivo, con el soldado mártir San Jorge; pero no existe argumentación sólida que lo compruebe. Más probable parece la solución que dan otros modernamente: que fue un tal Euethios, citado en el martirologio siro el 24 de febrero.

La situación empeoró cuando, pocos días después, estalló un incendio en el palacio imperial de Nicomedia. Lactancio, con buen fundamento histórico, acusa formalmente a Galerio de haberlo él mismo ocasionado, con el objeto de atribuirlo a los cristianos y tener una base de persecución sangrienta. Era la táctica de Nerón, nada inverosímil entonces, dada la obsesión de Galerio contra el cristianismo [44]. De hecho los cristianos fueron acusados de incendiarios, y, en consecuencia, fueron sometidos a las más horribles torturas todos los empleados del palacio y los cristianos de la ciudad.

Quince días más tarde estalló un segundo incendio, con lo cual Diocleciano, loco de furor, concibió aquel odio contra los cristianos que había tratado de infundirle Galerio, y que se manifiesta en los nuevos edictos que fue publicando desde entonces. Galerio podía estar satisfecho por su triunfo. Los peores instintos del emperador Diocleciano se habían puesto ya al servicio de la gran lucha a vida o muerte contra el cristianismo. El emperador ya no vio en los cristianos más que enemigos declarados del Imperio y de su libertad

[43] LACTANCIO, l.c.

[44] Es interesante notar cómo siempre se ha observado un sistema semejante como pretexto para iniciar una persecución. En nuestros días se repite el mismo sistema. EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 8,2,6, atribuye el incendio a una casualidad. CONSTANTINO, en la *Oratio ad sanctorum coetum*, lo atribuye a un rayo.

personal. La primera víctima de esta furia anticristiana fue el obispo Antimo, inhumanamente decapitado. Multitud de clérigos y simples cristianos fueron pasados por la espada, arrojados a las llamas, o hundidos en el mar. Eusebio describe detalladamente las torturas que tuvo que sufrir el camarero Pedro, hasta que al fin fue quemado vivo. El mismo nombra también a otros dos, Doroteo y Gregorio, muy queridos antes del emperador [45].

Entretanto, el edicto entraba en ejecución en el resto del Imperio, muy distinta según la mentalidad de los dirigentes. Así, en las Galias y Gran Bretaña, países puestos bajo el dominio de Constancio Cloro, el cristianismo seguía en la misma situación de tolerancia. Esto se debía a las tendencias monoteísticas del césar y al influjo de su esposa Elena, ya entonces cristiana o aficionada al cristianismo, que tan valientemente profesó más tarde [46].

En cambio, en el resto del Imperio, la ejecución del edicto fue más bien rigurosa. En todos los territorios orientales, donde mandaban Diocleciano y Galerio, y en el Imperio occidental, bajo el cetro de Maximiano, es decir, Italia, Africa, España, fueron realmente arrasadas un sinfín de iglesias; innumerables tesoros de manuscritos cristianos perecieron pasto de las llamas; bibliotecas enteras y archivos cristianos de Roma y de innumerables ciudades desaparecieron, con pérdida irreparable [47]. La racha de destrucción fue tan radical e implacable, que fueron raros los escritos cristianos que se salvaron de esta universal catástrofe. Multitud de cristianos apóstatas, temerosos y cobardes, no dudaron en entregar espontáneamente estos tesoros a trueque de salvar sus vidas. Hubo, sin embargo, al lado de estos traidores, hombres valientes y sensatos, como el obispo de Cartago Mensurio, quien sustituyó los libros católicos por obras heréticas, que merecieron los honores de ser entregadas al fuego [48].

3. **Otros tres edictos.**—Una vez desatada la furia anticristiana, Diocleciano ya no se detuvo en su precipitada carrera. Mientras en el resto del Imperio, o no se aplicaba, o se ejecutaba estrictamente el primer edicto, Diocleciano tomaba pie de los incendios en Nicomedia y de ciertos levantamientos sediciosos ocurridos en Mitilene y en Siria, en los que se le hizo ver la mano de los cristianos, para publicar

[45] Véanse EUSEBIO, LACTANCIO, l.c.

[46] EUSEBIO (*Vita Constantini* 3,47) supone que Elena, ya inclinada al cristianismo, fue convertida más tarde por el mismo Constantino. Conviene, sin embargo, ponerse en guardia contra la tendencia de Eusebio en este libro, de encomiar lo más posible a su héroe.

[47] Véase DE ROSSI, J. B., *La biblioteca della Sede Apostolica* en St. e Doc. di Stor. e Dir. (1884) 34s.

[48] Véase SAN AGUSTÍN, *Breviculus collationis cum donatistis* 3,25. Véanse en RUINART, *Acta sincera*, las actas de San Félix.

nuevos y cada vez más rigurosos edictos. Estos fueron apareciendo con poco tiempo de intervalo, y fueron tres.

El segundo edicto general apareció en abril del 303, y en él se ordenaba el encarcelamiento de todo el clero, desde los obispos hasta los clérigos exorcistas. El plan era privar de dirección a los cristianos. A éste siguió rápidamente el *tercer edicto*, complemento del segundo, anunciando inmediatamente libertad y favor imperial a todos los encarcelados que sacrificaran a los dioses, al paso que se ordenaba atormentar de la manera más inhumana a los que perseveraran en la confesión [49].

En este estado se hallaba el Imperio a fines del año 303. Un acontecimiento extraordinario llenaba de júbilo a todos los súbditos del emperador. El mismo acudió con esta ocasión a Roma, siendo en todas partes objeto de las mayores simpatías. En todo el Imperio romano, particularmente en Roma, se celebraban con el mayor derroche de entusiasmo las *fiestas vicennales*, o los veinte años de reinado de Diocleciano.

Ahora bien, Eusebio atestigua que, siguiendo la costumbre de los jubileos imperiales, Diocleciano abrió con esta ocasión las cárceles, dando libertad a los detenidos. ¿Gozaron de esta gracia los cristianos? Difícil es de contestar esta pregunta. Pero en todo caso, si realmente salieron beneficiados los cristianos, su situación era sumamente difícil, pues la persistencia en su confesión cristiana era interpretada como señal de rebeldía. Muy improbable se hace, sin embargo, la amnistía de los cristianos; pues, por una parte, Lactancio no dice nada de ella, y por otra, Eusebio atestigua que, con ocasión del jubileo imperial, el gobernador de Antioquía puso en libertad a algunos presos, pero a los cristianos los hizo atormentar más, «por ser peores que bandidos y asesinos».

Pero lo que hace enteramente inverosímil este acto de clemencia es que unos meses más tarde, en marzo de 304, apareció el *cuarto edicto general* [50], que extendía a todos los cristianos el mandato de ofrecer sacrificio a los dioses. Debían emplearse toda clase de medios y los más exquisitos tormentos para obtener la apostasía, y en caso de resistencia obstinada, darles la pena de muerte. El sistema de persecución estaba perfectamente planeado. Todos los cristianos sin excepción, los dirigentes y los simples fieles, eran puestos ante la alternativa de apostatar o sufrir la muerte más horrible e ignominiosa. Ríos de sangre costó este edicto, combinado con los precedentes y ejecutado con rigor en todas partes, a excepción de los dominios de Constancio Cloro.

[49] Véase EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 6,8-10.
[50] Ibíd.

4. **Efectos de la persecución.**—Ciertamente se emplearon todos los medios para destruir al cristianismo. Todos los elementos se combinaban en esta lucha contra los cristianos. El odio más despiadado de Galerio, de que se había al fin contagiado Diocleciano; el poder más absoluto puesto al servicio del odio y la pasión, azuzados por los mayores enemigos del cristianismo, el sacerdocio y la filosofía pagana; el ansia de exterminio de un rival con quien se creían incompatibles todos ellos.

Pero el cristianismo había echado raíces demasiado profundas para que pudiera ser desarraigado ni aun derribado. Ante el vendaval de la persecución, se desgajaron numerosas ramas secas o carcomidas, como había sucedido durante la persecución de Decio. Hubo en casi todas partes defecciones muy sensibles en las formas ya conocidas: *sacrificados, incensados y libeláticos*. A estos apóstatas alude Eusebio en su *Historia eclesiástica*. Sin embargo, debemos notar que no fueron tantos como en la persecución de Decio. Pero hubo un nuevo género de cobardes y débiles: el de los llamados *traditores* o traidores, es decir, los que por temor de las amenazas y tormentos entregaban los libros sagrados. Era algo característico de la persecución de Diocleciano.

Mas, por otra parte, el número de mártires fue de verdad grande. El ejemplo de valor y constancia de los primeros mártires de Nicomedia fue seguido de la inmensa mayoría de los cristianos. Estos dieron, generalmente hablando, muy buena cuenta de sí y prefirieron la muerte a la apostasía. Al lado de un número relativamente pequeño de apóstatas, fueron innumerables los héroes del martirio en esta persecución. Esto se debe no sólo a la mejor preparación del cristianismo después de las anteriores persecuciones, sino también a la misma intensidad y mayor extensión de la persecución, que provocaba una reacción más fuerte. Por otro lado, nos son conocidos más nombres, porque tanto Lactancio como Eusebio refieren esta persecución con más pormenores.

III. Persecución en Italia

Conviene advertir, con todo, según hemos observado ya anteriormente, que hubo mucha diferencia de rigor en los diversos territorios. En general, se puede afirmar que hubo menos rigor en Occidente que en Oriente, lo cual se debía a dos causas. La primera era la disposición de ánimo de los gobernantes. Mientras en Oriente regían Galerio y Diocleciano, ambos fanatizados contra el cristianismo, en Occidente regían Constancio Cloro, quien en sus dominios no dejó alterar la paz, y Maximiano Hércules, a quien siguieron luego Severo y más tarde Majencio, todos ellos menos

predispuestos contra los cristianos. La segunda razón de esta diferencia fue la mayor intensidad de la población cristiana en Oriente, lo cual hacía que apareciera más el supuesto peligro contra el Imperio. De todos modos, también en Occidente, en Africa, España e Italia, hubo persecución violenta.

Comenzando por *Italia*, a esta persecución se deben probablemente referir multitud de mártires romanos de fecha desconocida, de los que se conservan actas de escaso valor histórico. A este grupo pertenecen los Santos Marcos y Marcelino y otros. Digna de especial mención es la popularísima *Santa Inés*. Su existencia y martirio son ciertos. En cambio, en torno a su recuerdo se juntaron multitud de leyendas, resumidas por San Dámaso. La más popular es que su cabellera creció milagrosamente para cubrir su desnudez delante de los verdugos. Sobre este motivo se han descubierto frescos muy antiguos [51].

Por lo demás, casi todas las vías principales de Roma tienen mártires insignes y víctimas de esta persecución. La vía Salaria nueva, a Saturnino; la vía Nomentana, a Primo y Feliciano; la vía Labicana, a San Tiburcio; la vía Ostiense, a Adaucto, Ciriaco y compañeros; la vía Portuense, a Simplicio, Faustino y Viatriz. Finalmente, dejando otros muchos mártires de la Ciudad Eterna, no podemos dejar de nombrar dos de los más populares, cuya verdadera historia es difícil de separar de los rasgos legendarios que la acompañan: el simpático joven *Pancracio*, de catorce años, que dio valientemente su sangre por Cristo, y su cuerpo fue enterrado en el cementerio de Calepodio, que tomó su nombre; y sobre todo *San Sebastián*, jefe militar, íntimo amigo de Diocleciano, asaeteado inhumanamente y luego mandado rematar por orden directa del mismo emperador.

Y si de Roma nos trasladamos a otras ciudades de Italia, Milán nos presentará las preciosas coronas de Víctor, Nabor y Félix, Gervasio y Protasio, Nazario y Celso; Padua, a Santa Justina; Como, a San Fidel; Capua, a San Rufo, y, pasando por alto otros innumerables, Sicilia nos ofrece a la simpática Santa Lucía [52], cuya memoria está nimbada de popularísimas tradiciones y leyendas en torno a su frustrado desposorio, horribles tormentos y muerte en medio de las llamas al tiempo que anunciaba la proximidad de la paz.

[51] Fuera de estos datos, adornados por la leyenda y embellecidos por el arte, no sabemos otra cosa cierta sobre Santa Inés sino la fecha aproximada de su martirio, poco después de la publicación del cuarto edicto. Véase ASS, ian., II 350s. Asimismo: GRISAR, H., *Die röm. Martyrin Agnes*: ZKathTh 41 (1927) 532s; FRANCHI DE CAVALIERI, P., *S. Agnese nella tradizione e nella legenda* en RömQchr sup. 10 (1899); JUBARU, *Ste. Agnès, vierge et martyre de la voie Nomentane* (P. 1907).

[52] Véase su *Pasión* legendaria en SURIO, *Vitae sanctorum*. Sobre su fiesta, véase CARCOPINI, J., *Salluste, le culte des Ceres*.., en RevHist 158 (1928) 1s.

IV. PERSECUCIÓN EN ESPAÑA [53]

Fecundísima en mártires fue en esta persecución España. Gobernaba la provincia Hispania, según atestiguan casi todas las actas españolas, el gobernador Daciano, hombre duro y sin entrañas, quien se propuso ejecutar con todo su rigor los edictos de Diocleciano. Dura fue la lucha para la iglesia española; pero los cristianos españoles dieron una muestra magnífica del temple de su espíritu y de la firmeza de su fe. A varias de las más ilustres víctimas de esta persecución los cantó Prudencio con los admirables poemas de su *Peristéfanon*.

El más ilustre de todos es, sin duda, *San Vicente* [54], cuyo martirio, por los horribles suplicios que tuvo que sufrir, se hizo pronto sumamente célebre en todo el mundo. De San Agustín sabemos que predicó diversas veces con ocasión de su fiesta. El himno quinto de Prudencio, unas actas posteriores y la relación del Cerratense convienen en los datos fundamentales de la tradición, lo cual podría indicar que se basan en las actas primitivas originales.

Oriundo de Huesca, recibió educación en Zaragoza, donde era arcediano del obispo Valerio, cuando al estallar la persecución fue apresado por el gobernador Daciano, quien se lo llevó a Valencia y allí comenzó aquella serie de indecibles torturas. El potro, el lecho incandescente, garfios de hierro, todo se fue probando para doblegar su firmeza. Al fin fue aherrojado en una mazmorra horrible. Desde este punto, el heroísmo del mártir se confunde con los prodigios más estupendos, que Prudencio nos describe en conformidad casi verbal con las actas [55]:

«Hay un lugar en la cárcel—más oscuro que la oscura
noche, cerrado por peñas—que en la bóveda se juntan.
Aquí reina eterna noche,—sin ver jamás luz diurna;
aquí están de los infiernos—las mazmorras más profundas.
En este báratro al mártir—el juez inicuo sepulta,
y ordena que, en cruz las piernas,—en el madero introduzca.
Otro suplicio inaudito—añade el pretor, que nunca
ni inventaron los tiranos,—ni vieron gentes algunas.
Manda esparcir por el suelo—vidrios quebrados y púas
de rotos tiestos informes,—que bajo el cuerpo se aguzan.
Del pavimento erizado—las infinitas agujas
al mártir aguijonean—y el costado insomne punzan.

[53] Pueden verse para todo este apartado a VILLADA, I 1,271s. Véase también: ALLARD, *La persécution de Dioclétien* (P. 1890) I 148s.

[54] Véase VILLADA, l.c., p.279s. SAN AGUSTÍN, *Sermones* 274.275.276.277; PRUDENCIO, *Peristeph.* 5; RUINART, *Acta sincera; España Sagrada* 8,231; ASS, ian., II 394.

[55] PRUDENCIO, trad. del himno a San Vicente Mártir, por el P. JUAN M. SOLÁ, S. I. en CAYUELA, A., *Antología escolar* I (M. 1924).

Este suplicio ha trazado—del tirano el arte astuta;
mas presto destruirá Cristo—de Belcebú la locura.
Ya la cárcel tenebrosa—con nuevo esplendor relumbra,
y de los pies amarrados—se quiebran las ataduras.
Aquí Vicente conoce—que Cristo su pena endulza,
Cristo, dador de la lumbre,—que así premia sus angustias.
Ve después que los fragmentos—de vidrio y piezas agudas
se truecan en blancas flores—y en jardín la cárcel dura.
Aún más: se acerca y le habla—alegre, angélica turba,
y uno, el más lindo y hermoso,—dice al santo, que le escucha:
«Levántate de esa tierra,—y seguro el vuelo encumbra;
levántate y con nosotros,—ínclito mártir, te junta...
¡Oh el más fuerte de los fuertes!—¡Oh invicto atleta!
¡Se turban
ante tu férrea constancia—las más horrendas torturas.
Daráte inmortales siglos—Cristo Dios, que ve la lucha;
El premia con larga mano—al que lleva la cruz suya.
Deja ya ese frágil vaso—formado de tierra impura...»
Dijo, y un rayo de luz—de la que el recinto inunda,
rompiendo por las rendijas,—al carcelero deslumbra.
Estaba el guarda velando—aquella mansión inmunda,
y, atónito ante el prodigio,—su corazón se conturba...
Llégase con pecho trémulo—de la puerta a las junturas,
por ellas mira y remira—y más su mente fluctúa.
Ve, en lugar de ásperos vidrios,—flores que el aire perfuman,
y al santo, rotos los hierros,—que dulces himnos modula.
Llega a oídos del pretor—lo que el pueblo ya divulga;
llora, suspira y pondera—la derrota que le abruma.
«Sacadle, exclama, de ahí; —sacadle antes que sucumba,
confortad su cuerpo y sea—nuevo pasto a las torturas».
¡Cómo entonces los cristianos—a obsequiarle se apresuran!
Unos le muellen el lecho,—otros las llagas le enjugan;
éste besa una y cien veces—los dos surcos de las uñas...
Entonces el carcelero,—según tradición vetusta,
creyó en Cristo, y doblegó—el cuello a nuestra coyunda...
Luego que el mártir llegó—al nuevo lecho de plumas,
luego, pues, que en la almohada—la cabeza moribunda
reclinó, dejando el cuerpo,—vencedor subió a la altura».

No menos glorioso para la iglesia española fue el martirio de los dieciocho mártires de Zaragoza, a los que dedicó también Prudencio uno de sus más preciosos himnos, el cuarto del *Peristéfanon* [56]. La belleza de este himno no sólo se debe a los colores poéticos con que describe los tormentos de estos dieciocho héroes, sino a la brillante descripción que hace de toda la persecución de Diocleciano, y particularmente de los martirios de España, y en especial de Zaragoza.

[56] Véase VILLADA, l.c., 273s.

Es sublime la imagen con que describe el modo como las diversas ciudades y regiones presentarán ante el Altísimo los méritos de sus mártires.

«Cuando Dios, dice, blandiendo su fulminante diestra, apoyado en una nube, venga resplandeciente a pesar a las gentes en su justa balanza, le saldrán al encuentro en medio de todo el orbe, con la cabeza erguida, las ciudades, llevando en canastillos sus preciosos dones. La africana Cartago mostrará tus huesos, ¡oh Cipriano!, doctor fecundo. Córdoba dará a Acisclo y a Zoilo y las tres coronas de Fausto, Jenaro y Marcial. Tú, Tarragona, ofrecerás a Cristo una diadema bellísima con tres perlas, engarzadas sutilmente por Fructuoso. La pequeña, pero rica Gerona, expondrá los santos miembros de Félix; nuestra Calahorra llevará a los dos a quien veneramos; la esclarecida Barcelona se levantará alegre con Cucufate; Narbona se alzará hermosa con Pablo, y Arlés con Ginés; Mérida, cabeza de los lusitanos, extenderá ante el ara las cenizas de su niña Eulalia; Alcalá pondrá a los pies del juez las urnas llenas de sangre de Justo y Pastor; Tánger introducirá a Casiano. Cada una de estas ciudades no podrá dar más de uno, dos, tres o, a lo más, cinco víctimas; pero tú, ¡oh Zaragoza!, tan amante de Cristo, que tienes las cumbres coronadas de olivos, tú te levantarás con tus dieciocho santos».

Luego se ensancha su corazón cantando las glorias de Zaragoza por sus ilustres mártires:

«Aquí nació Vicente, dice con entusiasmo, tu palma, entre su triunfante clero. Aquí la dinastía de los obispos Valerios. Cuantas veces se desencadenó sobre el mundo cristiano la tempestad, otras tantas azotó rabiosamente este templo. No hubo persecución que pasara sin derramar nuestra sangre y cubrir de gloria a nuestros mayores. En todas ellas produjo mártires nuestra ciudad. ¿No es verdad, Vicente, que antes de ser martirizado en tierras lejanas (Valencia) derramaste aquí las primeras gotas de tu sangre, como prenda de tu dichosa y cercana muerte? Los zaragozanos te veneran como si su tierra guardara tus miembros y tus huesos.

»Aquí reposan también, ¡oh Engracia!, tus huesos, que demuestran los actos heroicos con los que venciste valientemente el espíritu del mundo desenfrenado. Muertos todos tus compañeros de martirio, sólo quedaste tú con vida, contando la serie de suplicios que sufriste: cómo te despojaron de tu carne, los surcos y heridas que abrieron en tu cuerpo, las desgarraduras del costado, la abscisión del pecho, que dejaron al descubierto las inmediaciones del corazón. Ya no faltaba más que el último golpe de muerte, que, poniendo fin a los dolores, da con su dulce sueño descanso al cuerpo. Pero no llegó. Te apretó largo tiempo la cruda

cicatriz, y se adhirió a tus venas el ardiente dolor, hasta que la sangre, descompuesta, fue calmando las entrañas que se iban corrompiendo. Y si bien la pérfida espada del perseguidor te negó el último tajo, las penas sufridas te coronan como mártir. Yo mismo he visto parte de tu hígado pegado a las uñas de hierro que lo arrancaron. La pálida muerte, pues, tuvo algo de ti, aunque quedaras viva. Cristo concedió a Zaragoza este nuevo título de gloria, el de poseer una iglesia dedicada a la mártir, que vive ya en el cielo».

Y termina lleno de fervor y entusiasmo:

«Puedes, ¡oh Zaragoza!, ensalzar con alabanzas todo el senado conscripto, a los dieciocho, a Optato, a Luperco, a Suceso, a Marcial, a Urbano, a Julio, a Quintiliano. Publique un coro de música la grandeza de Publio, los trofeos de Frontón, los sufrimientos de Félix, la firmeza de Ceciliano, las sangrientas hazañas de Evento, la gloria de Primitivo, el triunfo de Apodemio, sin olvidar a los cuatro Saturninos... Añadamos a este número a la virgen Engracia, al diácono Vicente, a Cayo, a Clemente... Póstrate, ciudad generosa en santos, póstrate conmigo ante los sepulcros, para que el día de la resurrección puedas seguirles a la gloria».

Como se ve, nombra Prudencio en este himno a muchos mártires españoles, casi todos víctimas de la persecución de Diocleciano; mas no nombra a todos los conocidos, cuyos nombres aparecen en los calendarios españoles más antiguos. Nada dice de Santa Leocadia, de Toledo; de los Santos Vicente, Sabina y Cristeta, de Avila; San Crispín, de Ecija; San Servando y San Germano, de Mérida; San Víctor, de Braga; San Ciriaco y Santa Paula, de Cartagena; San Facundo y San Primitivo, de Sahagún; Santos Claudio, Lupercio y Vitorico, de León; Máxima y Julia, de Lisboa, y otros más.

Tampoco dice nada de *Santa Eulalia de Barcelona* [57]. Prudencio nombra varias veces y celebra con los mayores elogios a Santa Eulalia de Mérida; pero, según parece, no conoce a la de Barcelona. De éste y de otros indicios han concluido algunos críticos modernos, incluso algunos bien relacionados con los asuntos barceloneses, que no hubo más que una Santa Eulalia, la de Mérida; y así, la de Barcelona sería un caso típico de desdoblamiento de personali-

[57] Ibíd. pp.282s. El P. Villada trata detenidamente la cuestión de las dos Santas Eulalia. Véanse asimismo: FLÓREZ, *Vida, misterios y grandezas de Santa Eulalia, hija, Patrona y titular de Barcelona, con las pruebas que convencen ser distinta de la de Mérida* (M. 1770); PONSICH Y CAMPS, *Acta Martyrum* (Amstelaedami 1713). No admiten más que una, la de Mérida: TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'hist. éclés.* 5,32s; RUINART, *Acta sincera*. Modernamente, además de Villada, ha defendido a la Eulalia de Barcelona F. FITA, *Bol. Act. Hist.* 43 (1903) 250s. Son contrarios a ella: MORETUS, E., *Les Saintes Eulalies* (P. 1911); CARRERAS Y CANDI, F., *De la historia y la leyenda: ¿Santa Eulalia de Barcelona es un desdoblamiento de Santa Eulalia de Mérida?* en las Provincias de Barcelona nn.8 y 15, 29 febrero 1920; FÁBREGA GRAU, A., *Santa Eulalia de Barcelona. Revisión de un problema histórico* (R. 1958).

dad. Otros, en cambio, teniendo presentes los testimonios positivos en favor de Santa Eulalia de Barcelona, defienden que en realidad existió una mártir Eulalia de Barcelona, distinta de la de Mérida. Su popularidad en Barcelona ha sido extraordinaria desde tiempo inmemorial, hasta el punto de constituirla patrona de la ciudad.

V. AFRICA Y OTRAS REGIONES DEL IMPERIO [58]

1. **Martirios en Africa.**—El Africa, siempre fecunda en santos y mártires, de un catolicismo robusto y fuerte, ennoblecido últimamente con la sangre de San Cipriano, dio también en esta persecución magníficos ejemplos de heroísmo. Por desgracia, no se conservan de sus martirios sino actas muy posteriores y de escaso valor. A ellas pertenecen la del obispo Félix de Tibiaca, martirizado el año 303; el presbítero Saturnino de Abitina, conducido a Cartago en 304 junto con sus cuarenta y ocho compañeros, donde todos dieron valiente confesión de Cristo. Igualmente, las Santas Máxima, Donatila y Secunda; Santa Crispina de Tebaste, conmemorada diversas veces por San Agustín; Fabio, Víctor y Marciana, en la Mauritania.

En Egipto, como era de suponer, dado el arraigado catolicismo de esta región, se ensañó de un modo particularísimo la furia anticristiana. Eusebio pudo presenciar personalmente en la Tebaida los suplicios infligidos a los mártires durante esta persecución; por lo cual, los datos que nos comunica sobre los géneros refinados de torturas, el trato inhumano y las muertes horrorosas de los mártires, descansan sobre la sólida base de un testigo ocular. Según él nos dice, en Egipto «innumerables fieles, con sus esposas e hijos, sufrieron por la fe diversos géneros de muerte».

Mas no eran éstos los únicos mártires de Egipto. Además de los conmemorados por Eusebio, conocemos por otras fuentes muchos nombres ilustres. Tales son: el taumaturgo Menas, cuyo sepulcro fue luego convertido en verdadero santuario de la iglesia copta; los Santos Ciro y Juan, trasladados más tarde por San Cirilo de Alejandría a Menuthi, que fue convertido en segundo santuario copto. Unas actas auténticas nos describen con el más crudo realismo el martirio del obispo Poscio y Dióscoro.

2. **Palestina y las regiones orientales.**—Si de Egipto pasamos a *Palestina*, quedamos nuevamente admirados ante el heroísmo de los mártires cristianos. Eusebio nos comunica los nombres de muchos de ellos, como el lector Proco-

[58] EUSEBIO, *Mártires de Palestina* 73. Véase también *Hist. Eccl.* 8,8.

pio con doce compañeros en Cesarea, y Timoteo en Gaza[59]. Pero una de las cosas que hace resaltar particularmente este historiador es el gran número de *confesores*, es decir, aquellos que, aherrojados en las cárceles o gimiendo en los trabajos forzados, conservaban señales de sus sufrimientos en sus cuerpos.

Numerosos fueron también los mártires de *Siria*[60], particularmente su capital, Antioquía; asimismo en *Fenicia*, *Arabia* y *Mesopotamia*, *Bitinia*, *Cilicia*, *Galacia*, etc. Los historiadores del tiempo, particularmente Eusebio, ponderan el número y la constancia de los mártires y dan horripilantes pormenores sobre los diversos géneros de torturas y martirios que se les aplicaban; pero apenas dan nombre ninguno.

3. **Cuenca del Danubio. Balcanes**[61].—Y entrando de nuevo en Europa, en las regiones del Danubio y en los Balcanes, que era el territorio de la regencia de Galerio, la persecución fue aquí particularmente violenta. Al fin y al cabo, no podía suceder otra cosa, habiendo sido Galerio el instigador de toda la persecución. Es verdad que Eusebio no dice nada sobre estos territorios; pero, a falta de sus noticias, poseemos diversas actas auténticas en las que constan nombres ilustres de mártires. A ellos pertenecen: los obispos Victorino de Pettau, anterior a Nicea; Ireneo de Mitrowitza, residencia de Galerio, llamada entonces Sirmio; Anirino de Siscia, Domno y Felipe, con otros muchos presbíteros y simples fieles.

Finalmente, es digna de mención la conocida leyenda de la *legión Tebea*[62]. En efecto, según ella, hallándose dicha legión en Agaunum, cantón Wallis (de Suiza), bajo el mando de Maximiano, se negó a tomar parte en el martirio de algunos cristianos, por lo cual fue diezmada dos veces y al fin enteramente aniquilada. Son particularmente conocidos los nombres de algunos jefes: *Mauricio, Cándido, Víctor* y *Segundo*. Sobre esta leyenda puede afirmarse lo siguiente: Es un hecho que las primeras noticias provienen de Euquerio de Lyón, del año 450. Por otra parte, no puede negarse en buena crítica todo fundamento a este hecho. Sin duda, debió de ocurrir algo en aquella legión, que más tarde dio pie a la leyenda conocida.

Otra leyenda conviene notar todavía: la de las *once mil*

[59] Véanse EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 8,7; *Márt. de Palest.* 73.
[60] Véase EUSEBIO en las obras citadas.
[61] Pueden verse particularmente: ZEILLER, J., *Les origines chrét. dans la province rom. de Dalmatie* (P. 1906); ID., *Les orig. chrét. dans les provinces danubiennes de l'Empire romain* pp.61s.
[62] Véase RUINART, *Acta sincera* ed. esp. II 1s, *San Mauricio y sus compañeros* con la nota final correspondiente, y *Los santos de Agauna* 2s. Además: *Passio Sanctorum Agaunensium* ed. crít. por KRUSCH en MonGermHist. ScrRerMer III 20-41.

vírgenes mártires con Santa Ursula, en Colonia[63]. Se supone que eran originarias de la Gran Bretaña y se hallaban en Colonia de vuelta de Roma, adonde habían hecho una peregrinación. Su fundamento histórico es inconsistente. Su número es inverosímil; mas parece cierto que algunas vírgenes fueron martirizadas en Colonia.

VI. Final de la persecución

1. Abdicación de Diocleciano.—Estando así las cosas y cuando la batalla del coloso del paganismo estaba en casi todo el Imperio en su punto más álgido, el año 305, el primero de mayo, abdicó inesperadamente Diocleciano, obligando a hacer lo mismo a su colega augusto, Maximiano Hércules. Galerio y Constancio Cloro tomaron inmediatamente sus puestos en Oriente y Occidente, y entretanto eran proclamados como césares Maximino Daia en Oriente y Valerio Severo en Occidente. Esto equivalía, evidentemente, a una confesión implícita de la derrota del sistema de persecución. Al punto se notaron las consecuencias.

Constancio Cloro hizo cesar inmediatamente la persecución en sus dominios, y como España pasó entonces a su jurisdicción, también a ella extendió la paz y tolerancia. Severo, a pesar de deber su elevación al influjo de Galerio, siguió en los territorios de su regencia y Africa la política de tolerancia de Constancio Cloro. No mucho después, a la muerte de éste, intentó entrar en posesión de sus dominios, pero la proclamación inmediata de su hijo Constantino se lo impidió.

Constantino, a su vez, como era de esperar, continuó concediendo amplia libertad a los cristianos. Pero la situación cambiaba rápidamente. Severo encontró bien pronto su rival en Majencio, hijo de Maximiano Hércules, proclamado en Roma por los pretorianos en octubre de 306. Poco después fue vencido Severo, con lo cual quedaron por algún tiempo dueños del Occidente Constantino y Majencio[64]. La persecución había cesado por completo.

2. Persecución en Oriente.—No sucedía lo mismo en Oriente, donde el paganismo no se daba todavía por vencido. Galerio, augusto del Imperio oriental, continuaba con

[63] Pueden verse: MÜLLER, A., *Das Martertum der Tebäischen Jungfrauen in Köln* (1896); ZUT, *Die Legende der hl. Ursula* (1904); LEVISON, W., *Das werden der Ursula-Legende* (1928).

[64] Majencio, el rival de Constantino, siguió una política más bien favorable a los cristianos. Véase PINCHERLE, A., *La politica ecclesiastica di Massenzio* en St. di Fil. Clas. nueva ser. 7 (1929). Asimismo, CASPAR, E., *Geschichte des Papstums* I (1930) pp.101s; GROAG, E., artíc *Maxentius:* PaulyW 14 2417-2487; LECLERCQ, H., artic.: DictArch 10 2752-2769; PINCHERLE, A., *La persecuzione e la politica di Massenzio:* I papi nella storia por P. PASCHINI-V. MONACCHINO, I 230ss (R. 1961).

todo rigor la persecución. No menos fanático se mostraba su colaborador Maximino Daia en Siria y Egipto. Ambos continuaron en esta actitud durante varios años. Con todo, son muy pocos los nombres de mártires que se nos han conservado, entre los cuales merecen especial mención los llamados *Cuatro Santos Coronados*, esto es, los cuatro mártires Semproniano, Castor, Claudio y Nicóstrato, empleados en las canteras vecinas de Sirmio [65]. Su martirio se debe, según una antigua tradición, a haberse negado a esculpir una estatua del dios Esculapio.

Algo se apaciguó esta persecución en el Ilírico al entrar el nuevo augusto Licinio, puesto por Galerio como sucesor de Severo. Maximino Daia, en cambio, seguía por su parte con más fanatismo, hasta tal punto, que Eusebio llega a afirmar que publicó nuevos edictos contra los cristianos [66]. Por esto hubo numerosos mártires en este último estadio de la persecución, tanto en Egipto como en el Asia Menor, y particularmente en Palestina.

Era inútil luchar más. El paganismo tenía que reconocer la victoria más completa del cristianismo, al que había intentado destruir. Y fue precisamente Galerio, el verdadero autor de la persecución, quien tuvo que declarar abiertamente su derrota, debida a la invicta resistencia de los cristianos. Tan rápido fue este cambio, que los cristianos vieron la más clara muestra de la mano de Dios. Por un lado, la cuestión política iba convirtiendo al Imperio, reconstruido por Diocleciano bajo una nueva organización, en una verdadera anarquía. Por otro, una horrible enfermedad lo consumía cruelmente [67].

El hecho es que, poniéndose en inteligencia con los árbitros de Occidente, Constantino y Majencio, en abril del año 311 publicaron los tres juntos un edicto de tolerancia [68]. Era la declaración solemne de la derrota de parte del paga-

[65] Véanse: ASS, nov., III 748s, con un buen estudio crítico sobre esta tradición, por el P. H. DELEHAYE; VULIÚ, *Quelques observations sur la «Passio Sanctorum Quatuor Coronatorum»* en RivArchCrist 11 (1934) 156s; KIRSCH, P., *Die Passio der hl. «Vier Gekrönten» in Rom* en Hist. Ib. 38 (1917) 72s. A este propósito existe otra cuestión sobre los cinco mártires escultores, que puede ser tenida como desdoblamiento de la anterior, o, por el contrario fundido con ella, convirtiendo en escultores a los cuatro mártires coronados. Véase sobre este punto ZEILLER, I., *Les orig... des prov. danubiennes...* pp.88s.

[66] EUSEBIO, *De Martyr. Palaest.* 4,8s. El es quien mejor informa sobre el desarrollo de esta persecución de Oriente.

[67] Quien más datos comunica sobre esta enfermedad y cambio profundo de Galerio es LACTANCIO, *De morte persec.* 33. Véanse también: EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 8,16,4; ZÓSIMO, *Historia* 2; 11.

[68] El texto de este edicto de tolerancia lo traen: LACTANCIO, o.c., 34; EUSEBIO, o.c., 8,7. Helo aquí según la versión de Lactancio: «Inter cetera, quae pro reipublicae semper commodis atque utilitate disponimus, nos quidem volueramus antehac iuxta leges veteres et publicam disciplinam Romanorum cuncta corrigere atque id providere, etiam christiani, qui parentum suorum reliquerant sanctam, ad bonas mentes redirent. Siquidem quadam ratione tanta eosdem christianos voluntas invasisset et tanta stultitia occupasset, ut non illa veterum instituta sequerentur, quae forsitan primum parentes eorundem constituerant, sed pro arbitrio suo atque ut iisdem erat libitum, ita sibimet leges facerent, quas observarent, et per diversa varios populos con-

nismo. La capitulación y derrota aparecía claramente expresada en las palabras del edicto: «Indulgentiam nostram credimus porrigendam, ut denuo sint christiani et conventicula sua componant»: «Juzgamos que debemos extender nuestra tolerancia para que, finalmente, sea lícito vivir a los cristianos y celebrar sus reuniones».

Maximino Daia continuaba todavía la persecución en Oriente, y aunque en realidad en las provincias orientales no cesó la persecución hasta la victoria definitiva de Constantino sobre Licinio en 323, de hecho el año 313, con el edicto de Milán dado por Constantino y Licinio después de vencer aquél a Majencio, se afianzó definitivamente la victoria del cristianismo.

CAPITULO III

La Iglesia hasta el año 268. Diversas cuestiones doctrinales [69]

En los dos capítulos precedentes se ha podido seguir la batalla encarnizada que tuvo que sufrir la Iglesia católica desde el año 249, en que comenzó la persecución de Decio, hasta el 313, en que se dio el edicto de pacificación de Milán. En la exposición hemos atendido casi exclusivamente al heroísmo de los mártires y a los acontecimientos directamente relacionados con la misma lucha. Pero la Iglesia no se limitó a una lucha puramente defensiva. Durante ese lapso de poco más de medio siglo, el cristianismo vivió una vida interna y externa sumamente intensa. Aun durante los cortos períodos de persecución violenta, la Iglesia desarrolla una grande actividad; y cuando disfrutó de paz y tranquilidad, sobre todo durante el lapso de tiempo de 260 a 302,

gregarent. Denique cum eiusmodi nostra iussio exstitisset, ut ad veterum se instituta conferrent, multi periculo subiugati, multi etiam deturbati sunt. Atque cum plurimi in proposito perseverarent ac videremus nec diis eosdem cultum ac religionem debitam exhibere, nec christianorum Deum observare, contemplatione mitissimae nostrae clementiae intuente et consuetudinem sempiternam, qua solemus cunctis hominibus veniam indulgere, promptissimam in his quoque indulgentiam nostram credidimus porrigendam, ut denuo sint christiani et conventicula sua componant, ita ut ne quid contra disciplinam agant. Alia autem epistula iudicibus significati sumus, quid debeant observare. Unde iuxta hanc indulgentiam nostram debebunt deum suum orare pro salute nostra et rei publicae ac sua, ut undique versum res publica praestetur incolumis et securi vivere in sedibus suis possint.»

[69] Véanse, ante todo, los tratados generales, y en cada uno de los asuntos y personajes, la bibliografía indicada. Por tratarse principalmente de escritores y doctrina, no sólo entran en cuenta las historias generales de la Iglesia, como las de Kirsch Hergenröther, Fliche-Martin, Poulet y Boulenger, sino más bien las patrologías, como Bardenhewer, Cayré, Altaner y Moricca, y las historias de los dogmas, como Schwane, Tixeront y Lebreton. Véanse también Duchesne, *Histoire ancienne...*; Batiffol, *L'Eglise naissante...*; Ehrhard, *Die Kirche der Märtyrer* y otras semejantes.

pudo dar rienda suelta a su espíritu proselitista y se consolidaron y robustecieron todas sus instituciones.

Aparte de esto, el mismo desarrollo y crecimiento del cristianismo y las persecuciones de que era objeto trajeron consigo problemas y dificultades que dan un sello característico a este período. Sigamos, pues, rapidísimamente entre los principales acontecimientos y veremos las vicisitudes que pasó la Iglesia en su interior, a la par que tenía que luchar contra las fuerzas del Estado romano.

I. Las iglesias de Roma y Cartago [70]

Fijemos en primer lugar nuestra atención en la Iglesia de Occidente, en las diversas cuestiones doctrinales que la agitaron en este tiempo y en la intervención que tuvo en ellas el obispo de Roma.

1. San Cipriano de Cartago [71].—El prestigio del Romano Pontífice y la unidad de la Iglesia no sólo se manifestaron en todo el desarrollo de la cuestión de los apóstatas y libeláticos, en la que prevaleció la norma dada por el Papa frente a la blandura de Novato y al rigorismo de Novaciano, sino también en las relaciones del Papa con las principales iglesias occidentales.

Una de las glorias más puras de la Iglesia occidental

[70] Véanse en particular: Grisar, H., *Geschichte Roms und der Päpste* I (1901); Caspar, E., Geschichte des Papstums vol.1 (1930); Seppelt-Löffler, *Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart* (1933); Mann, *The lives of Popes in the early middle ages* 1s (L. 1902); Saba-Castiglioni, *Historia de los papas* (trad. esp. 2 vols. (B. 1964); Paschini, P., *Papa Fabiano e la persecuzione di Decio:* I papi nella storia (R. 1961) I 15s; Zapelena, T., *Petrus origo unitatis apud S. Cyprianum:* Greg 15 (1934) 500 523; 16 (1935) 196-224; Rahner, H., *Navicula Petri:* ZkathTh 69 (1947) 1-35; Hübner, S., *Kirchenbusse und Exkomunikation bei Cyprian:* ZkathTh 84 (1962) 49 84 171-215.

[71] Véanse ante todo las obras de San Cipriano: CorpScrEcclLat 3,1-3 (1868-1871). Sobre él en particular: Bardenhewer, II 2.ª ed. 442-517; Altaner, cast. 112s; Eusebio, *Hist. Eccl.* 5,2; 6,43-46; 7,8,9, etc.; Monceaux, S. *Cyprien* en Les Saints (1914); Id., *Histoire lit. de l'Afrique:* II St. Cyprien et son temps (P. 1902); J. Boutet, *S. Cyprien* (Aviñón 1923); Koch, H., *Cyprianische Untersuchungen* (1926); Buonaiuti, E., *Il christianesimo nell'Africa romana* (Bari 1928); Bayard, L., *Test. et S. Cyprien* (P. 1930); Id., *St. Cyprien. Correspondence* (P. 1925); Alès, A. d', *La Théologie de S. Cyprien* (P. 1922); Leclercq, *L'Afrique chrét.* I 169s; Bennson, E. W., *Cyprian, his life, his times, his work* (L. 1897); Labriolle, P. de, *Histoire de la littérature lat. chrét.* 176 225; Bérinot, M., *St. Cyprians, «De Unitate»* c.4 (R. 1938) en AnalGreg 11; *Cartas selectas* trad. y notas por M. Juallar en col. Excelsa 27 (M. 1946); Ludvis, J., *Der hl. Märtyrer bischof Cyprian von Carthago* (Munich 1951); Rahner, K., *Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago* en ZKathTheol 74 (1952) 257s, 281s; Butler, B. C., *St. Cyprian on the church* en Downside review 71 (1953) 1s, 119s; Le Moyne, J., *S. Cyprien est-il bien l'auteur de la rédaction brève du «De Unitate»* 4 en RevBén 63 (1953) 70-115; Campany, J., *San Cipriano de Cartago, maestro y pastor en la persecución* en EstEcl 33 (1959) 275s; Obras de S. Cipriano. *Tratados, cartas.* Ed. bilingüe: B.A.C., 211 (M. 1964); Hermelo, M. R., *Transigencia y unidad en S. Cipriano:* Diálogos ecumén., 1 (1966) 223-46; Renaud, B., *Eucharistie et culte eucharistique selon St. Cyprien* (Lovaina 1967); Wickert, U., *Sacramentum unitatis.* Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Cyprian: Beiheft f.d. Neutest. Wiss., 41 (Berlin 1971); Fahey, M. A., *Cyprian and the Bible.* A study in third century exegesis: Beitr. zur Gesch. der Bibli. Hermen. 9 (Tubinga 1971).

durante los pontificados de Cornelio y de Esteban es el obispo de Cartago, *San Cipriano*, de cuya significación conviene dar aquí una idea de conjunto, pues con su actividad y prestigio contribuyó a dar realce particular a la Iglesia de su tiempo. Acerca de su vida nos da muchos pormenores la biografía escrita por su diácono Poncio. Es probablemente el primer caso de biografía, y lleva todavía el carácter de panegírico o de una pasión de mártir.

Nacido entre el 200 y 210, probablemente en Cartago, era ya retórico de fama el año 246, cuando se convirtió por los esfuerzos del presbítero Ceciliano. A principios de 249 era obispo de Cartago, y así, estaba al frente de esta floreciente cristiandad al estallar la persecución de Decio, y en ella se mantuvo hasta la de Valeriano, en que murió mártir. La seriedad de su vida ascética se desprende del hecho de haber repartido entre los pobres la mayor parte de sus bienes. La persecución de Decio lo puso en circunstancias de mostrar su extraordinaria prudencia, ardiente celo y energía sin límite; pues habiéndose escondido no lejos de Cartago, dirigió desde su retiro y alentó constantemente a la comunidad cristiana a través de las borrascas de la persecución.

Pasada la tempestad, desarrolló San Cipriano, no sólo en Africa, sino en España y en todo el Occidente, gran actividad e influjo decisivo. En los diversos escritos que nos dejó no se distingue, conforme a su carácter, por la novedad y profundidad de pensamiento o de forma. Era ante todo el hombre de la práctica, y así, toda su actividad literaria está en relación con ella. Los pensamientos están tomados en gran parte de Tertuliano, a quien llama su maestro; pero los presenta en un estilo uniforme y mucho más perfecto.

San Cipriano fue la columna de la Iglesia de su tiempo. En la cuestión de los lapsos fue el apoyo del Pontificado[72]. Uno de los escritos que más nombre le ha dado y en donde mejor aparece su ideología sobre la Iglesia, es el tratado *De la unidad de la Iglesia*[73], compuesto en 251, durante su retiro forzado en tiempo de la persecución. Ciertamente no aparece en esta obra, como tampoco en la conducta general de San Cipriano, aquel concepto del primado que fue elaborándose en los siglos siguientes; pero tanto este tratado, como toda la actividad de Cipriano, demuestran la idea que él se había formado de la unidad necesaria en la Iglesia,

[72] ALÈS, A. D', *St. Cyprian and the libelli martyrum* en AmerQuartRev (1907) 478s; ID., *La réconciliation des lapsi au temps de Dèce* en RevQHist 91 (1912) 337-383.

[73] Sobre este libro y su significación véanse: ALÈS, A. D', *La Théologie...* 97-140; CHAPMAN, *Studies on the early Papacy* (L. 1928) pp.28s; LEBRETON, J., *La double éd. du «De Unitate» de St. Cyprien* en RochScRel (1934) 456-467; SEITZ, A., *Cyprian und der röm. Primat* (1911).

cuya clave es el obispo de Roma. Todo lo cual es más significativo, si se considera que toda la concepción de San Cipriano tiende a ponderar la autoridad episcopal. Sin embargo, siente la necesidad de unidad, y ésta no puede darse sin la primacía de Roma.

San Cipriano reconocía, ciertamente, el primado. Seguramente no daba a su jurisdicción la amplitud que luego se le dio y que lógicamente debe tener; pero debe considerarse que la aplicación concreta de los principios fundamentales del primado en las cuestiones doctrinales y de jurisdicción estaba expuesta a diversas interpretaciones, y así no es de extrañar que el obispo de Cartago le diera una interpretación personal y deficiente.

Mas no puede dudarse de que San Cipriano reconoció la necesidad de la primacía romana en la Iglesia. En la misma obra *De unitate Ecclesiae* se leen expresiones como éstas: «El primado fue concedido a Pedro y, naturalmente, a sus sucesores». Y en otro pasaje: «Quien abandona la cátedra de Pedro, sobre la cual está fundada la Iglesia, ¿cómo confía estar en la Iglesia?» Y para acabar de expresar la idea, añade: «No puede tener a Dios por Padre quien no tiene a la Iglesia como madre».

Por si hubiera alguna duda de que el episcopalismo de San Cipriano se sometía a la idea de la supremacía de Roma, tenemos diversos pasajes de sus cartas en los que ya no puede haber duda alguna. En una de ellas, la 59, se encuentran aquellas palabras que tanto han dado que hablar a los enemigos del primado, pero que ciertamente son de San Cipriano. La iglesia de Roma es «la iglesia principal, de donde ha brotado la unidad sacerdotal». Quien escribe esto, aunque en un arrebato de carácter tenga un conflicto con el Romano Pontífice, no puede dudarse que defiende la supremacía del Papa, considerando a la sede romana como centro de la unidad de toda la Iglesia.

2. **Cuestiones de San Cipriano con Roma.**—La Iglesia de Cartago se hallaba en un estado muy floreciente, y en sus sínodos daba continuas muestras de una actividad arrolladora. Terminada la persecución de Decio, los ánimos se hallaban excitados por la contienda de los lapsos. En ella se había impuesto San Cipriano sobre Novato y Felicísimo, que se habían declarado en cisma. La solución de Cipriano coincidía con la de Roma, y el hecho de enviar diversas veces las decisiones de los sínodos cartagineses para recibir su aprobación es el más explícito reconocimiento de su supremacía. Por otro lado, el papa Esteban era un hombre muy celoso de su autoridad, que procuraba hacer respetar por todos los medios posibles. Teniendo presentes estos datos,

se explican mejor los conflictos entre San Cipriano y San Esteban.

El primero se refiere al asunto español de los obispos Basílides y Marcial, al que aludimos en otro lugar [74]. Estos dos obispos, depuestos como libeláticos, apelaron a Roma, y el papa Esteban, convencido de su inocencia, ordenó fueran restablecidos en sus diócesis. Entonces, pues, los obispos españoles, no satisfechos de esta solución, recurrieron a San Cipriano, que gozaba de grandísima autoridad, y así, en un sínodo de Cartago del año 254, fue confirmada la deposición de Basílides y Marcial. San Cipriano y su sínodo de Cartago se ponían en abierta contradicción con el Papa. No fue otra la actitud de San Agustín el año 417, frente al papa Zósimo, engañado por las fingidas confesiones de Pelagio y Celestio. No parece recibió mal San Esteban esta actitud de Cipriano, pues tal vez informes ulteriores lo convencieron de la culpabilidad de Basílides y Marcial. El hecho es que no insistió más en este asunto, y posteriormente aparece en buenas relaciones con Cartago.

3. **Conflicto bautismal** [75].—Sin embargo, apenas pasado un año, debía estallar el conflicto gravísimo sobre la repetición del bautismo a los conversos de la herejía, entre San Cipriano y el papa Esteban, conflicto que ha dado ocasión en todos los tiempos a discusiones enconadísimas.

La ocasión la ofrecieron algunas dudas que surgieron en Africa sobre la práctica allí establecida. Efectivamente, Tertuliano, que gozaba de grandísima autoridad en el Africa, había establecido el principio rigorista de que la validez del sacramento depende del estado de gracia del que lo confiere. Por consiguiente, siendo inválido el bautismo conferido a un hereje, cuando éste se convertía debía repetirse el bautismo. Así, pues, esta práctica de rebautizar a los conversos de la herejía se generalizó desde entonces en el Africa. Del mismo modo se procedía en Antioquía, Cesarea de Capadocia y diversas provincias orientales.

Ningún cristiano duda hoy día de la falsedad del principio en que se basa esta práctica. Pues se opone al dogma de que la gracia del sacramento viene directamente de Cristo, no del ministro, el cual es sólo un instrumento, y así, el bautismo, como todo sacramento, produce su efecto por sí mismo *(ex opere operato)*, sin que dependa del estado del que lo confiere. Pero entonces no estaban todavía en

[74] Véase arriba p.301.

[75] Además de las obras generales pueden verse: ERNST, J., *Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristl. K. nach Cyprian* (1901); I., *Papst Stephan I u. der Ketsertaufstreit* (1905); ID., diversos artículos en ZKathTh (1903-1906, 1908, 1905, 1906); ALÈS, A. D', *La question baptismale au temps de St. Cyprien* en RevQHist 81 (1907) 353s.

muchos bien desarrollados estos conceptos, y así se explica la confusión.

Existía, pues, esta práctica en la iglesia africana, y a ella se atenía también San Cipriano; mas como hubiera algunas vacilaciones, el año 256 reunió un sínodo en Cartago, en el que tomaron parte setenta y un obispos, y en él se proclamó el principio de la repetición del bautismo a los conversos herejes. A continuación se dio parte al papa Esteban de las conclusiones del sínodo. No se olvide este dato, pues, a pesar de lo que sucedió después, es claro indicio de que la iglesia africana reconocía la supremacía de Roma.

Pero sucedió que el Papa estaba ya prevenido contra esta práctica, pues precisamente dos años antes, en 254, había amenazado con la excomunión al obispo de Cesarea, Firmiliano, si se volvía a repetir el bautismo a los conversos herejes. Solamente por intervención de Dionisio de Alejandría se había impedido la ejecución de esta amenaza.

Dispuesto, pues, de esta manera el papa Esteban, es fácil de comprender cómo recibiría las decisiones del sínodo africano. A mayor abundamiento, celebróse un nuevo sínodo en Cartago por otoño del mismo año, con asistencia de ochenta y siete obispos, cuyo resultado fue reforzar las mismas disposiciones del anterior. También las nuevas conclusiones fueron enviadas al Papa.

Entonces fue cuando el papa Esteban mandó a San Cipriano la célebre respuesta a las decisiones sinodales del Africa, que, aunque no se ha conservado, se sabe era extraordinariamente severa. En ella prohibía decididamente la repetición del bautismo, con la amenaza de romper la comunicación eclesiástica con Cartago. Es de notar, sin embargo, que en un fragmento de esta carta, conservado en otra de San Cipriano, el Papa presenta la costumbre cartaginesa como una innovación y persiste en la idea de que se conserve la costumbre tradicional en la Iglesia. Sin entretenerse, pues, en dar razones dogmáticas, prohíbe expresamente la repetición del bautismo, como contraria a la tradición.

La reacción que se obró en el ánimo de San Cipriano aparece bien reflejada en la correspondencia que se ha conservado. Contra la disposición del papa Esteban, siguió él defendiendo y practicando lo decidido en los sínodos africanos. El resultado fue que de hecho quedó interrumpida la comunicación entre Roma y Cartago. En cambio, convencido Cipriano de que el Papa estaba en un error, envió un diácono de toda su confianza, Rogaciano, al obispo de Cesarea, con el fin de obtener más luz en tan intrincado asunto.

La luz que vino fue más bien relámpago de tempestad. Firmiliano, amenazado como estaba por idénticas intima-

ciones de Roma, no hizo otra cosa que atizar el fuego, descendiendo a ataques personales e injuriosos contra el papa Esteban. Basta decir que llega a compararlo con el traidor Judas. Muy diversos fueron los servicios de San Dionisio de Alejandría, quien procuró por todos los medios obtener una inteligencia. Todo fue inútil. Cipriano se mantenía irreductible.

Estando así las cosas, aquel nudo gordiano se deshizo de la manera más inesperada. Desterrado Esteban de Roma en 257, murió poco después. No es cierto que muriera como mártir, según lo transmitieron unas actas legendarias sobre su supuesto martirio. Dos años después, en 259, le siguió también Cipriano, muriendo como mártir de Cristo en la persecución de Valeriano. El sucesor de San Esteban, Sixto II (257-258), de carácter conciliador, entabló de nuevo relaciones con Cipriano y la iglesia de Cartago. Sin embargo, en Africa siguieron algún tiempo la práctica de la repetición del bautismo a los conversos herejes, que no desapareció por completo hasta el tiempo de San Agustín.

4. **La conducta de San Cipriano.**—Mas ¿qué decir de San Cipriano? ¿Cómo juzgar su oposición al Romano Pontífice y a la verdadera doctrina de la Iglesia? Parece particularmente acertada la explicación que resume perfectamente el padre Lebreton.

Uno de los puntos más característicos de su doctrina eclesiástica es la unidad de toda la Iglesia con su cabeza, el Romano Pontífice. Pero, no obstante, en el colegio de los obispos cada uno conserva, según él, cierta independencia dentro de su esfera, una independencia casi absoluta, de la cual sólo a Dios tiene que dar cuenta. Con todo, esta independencia tiene un límite, pues la autoridad episcopal no se puede ejercer legítimamente sino en unión y conformidad con el obispo de Roma, sucesor de Pedro. Es decir, San Cipriano defiende la autoridad e independencia episcopal, pero sometida a la unidad de la Iglesia.

Ahora bien, ¿quién tiene que mirar por esta unidad? Para las diversas provincias es el metropolitano; mas para la Iglesia universal, el obispo de Roma, sucesor de San Pedro. Sobre él ha fundado Cristo su Iglesia. La base de la unidad es la sede de San Pedro. Este principio clarísimo estaba profundamente arraigado en la conciencia de San Cipriano, y esto se debe tener presente.

Para explicarse todo lo sucedido, conviene recordar que la doctrina sobre las atribuciones concretas y prácticas del Romano Pontífice no estaba entonces suficientemente determinada. El hecho era que San Cipriano ponía en la práctica un límite a las atribuciones pontificias, que prácticamente imposibilitaba su jurisdicción doctrinal. Según pa-

rece, San Cipriano no reconoció al obispo de Roma en la práctica el poder de imponer decisiones definitivas, ya disciplinares, ya doctrinales. Según él, la autoridad de la Iglesia pertenece solidariamente a todo el episcopado. En este cuerpo docente, el obispo de Roma tiene únicamente la incumbencia de hacer que se conserve la unidad. Si por cualquier motivo él se aparta del recto camino, como si cualquier otro obispo comete un error, los demás tienen la obligación de inducirlo al buen sendero. El juez supremo no es él, sino el Espíritu Santo [76].

Es evidente el peligro de esta concepción, y bien se vio en el mismo caso aquí discutido. Si no se reconoce una autoridad doctrinal, se llega necesariamente a una verdadera anarquía. De todos modos, si hubo error en la apreciación del alcance de la jurisdicción pontificia y falta de Cipriano al romper temporalmente sus relaciones con San Esteban, lavó estas faltas con el martirio, según se expresa San Agustín.

II. Las iglesias de Oriente [77]

No menos agitada que en Occidente fue la vida interior de la Iglesia oriental en este corto espacio de tiempo. Así, mientras en la Iglesia occidental se debatían estas cuestiones, otras no menos importantes se agitaban en Oriente.

1. La iglesia de Egipto. San Dionisio de Alejandría [78].— Egipto era ya desde antiguo uno de los núcleos más sólidos de cristianismo. Su exuberante vida interior apareció, por un lado, en la multitud de sectas gnósticas que allí se desarrollaron, y por otro, en el incremento que tomaron en su capital, Alejandría, los estudios de la célebre escuela catequético-teológica. A mediados del siglo III continuaba el mismo estado de prosperidad. En la escuela catequética de Alejandría, después del magisterio de *Heraclas,* sucesor de Orígenes, tomó la dirección *Dionisio de Alejandría,* quien desde el año 247 era juntamente obispo de la ciudad. Era

[76] Véase, además de las obras citadas en la nota precedente, LEBRETON, en FLICHE-MARTIN, II 199s., donde se resume muy bien todo este conflicto y a quien seguimos en su solución.

[77] Para una orientación sobre la situación de la Iglesia en Oriente a mediados del siglo III, entre las obras generales, véase en particular: KIRSCH-HERGENRÖTHER, I 317s, y sobre todo: LEBRETON, en FLICHE-MARTIN, II 319s: *L'Eglise d'Alexandrie après Origène* y pp.345s: *L'Eglise d'Antioche à la fin du IIII siècle.*

[78] Véase ante todo BARDENHEWER, II 227 247. Además: FELTOE, CHR. L., *The letters and other temoin of Dionysius of Alex.* (Cambridge 1904); BUREL, J., *Dénis d'Alexandrie. Sa vie, son temps, ses oeuvres* (P. 1914); DALY, C. B., *Novatian and Tertullian* en IrTheoQuart 19 (1952) 33s; QUASTEN, J., *Patrologia* II 398-408 (M. 1961); MILLER, P. S., *Studies in Dionysius the Great of Alexandria* (Erlangen 1933). Sobre Novaciano: AMANN, E., artíc. *Novatien:* DictThCath 11 815-845; KOCH, H., artíc. *Novatian:* PaulyW 17 1138-1156; QUASTEN, J., artíc. *Novatianismus:* LexThK 7 1062-1064; ALÈS, A. D', *Novatien* (P. 1924).

digno émulo en Oriente del prestigio de que gozaba en Occidente el obispo de Cartago, San Cipriano.

Como San Cipriano, Dionisio de Alejandría era profesor de retórica antes de su conversión, de lo cual conservó después en sus escritos laudables reminiscencias en su estilo, siempre puro y elegante y lleno de recuerdos de los clásicos griegos y latinos. En la escuela de Orígenes obtuvo una formación excelente y aquel conocimiento profundo de las cuestiones eclesiásticas de que son fiel trasunto sus escritos. Al estallar la persecución de Decio en 249, la iglesia de Alejandría, martirizada con particular encarnizamiento, dio muestras del más cristiano heroísmo.

La mayor parte de la persecución la pasó Dionisio en Libia, en compañía de dos hermanos. Mas no pasó inactivo éste tiempo de obligado retiro. Por dos cartas suyas que se nos han conservado, venimos en conocimiento de la actividad que desplegaba en la dirección de su grey, tan perseguida, y de los horribles tormentos a que ésta era sometida. También en Alejandría, como en Roma, en Cartago y en España, descubrió la persecución algunas almas débiles que no tuvieron el heroísmo suficiente. Al cesar la persecución en 251 con la muerte de Decio, se presentó en Alejandría la cuestión de los lapsos. ¿Debía facilitárseles el perdón? Dionisio, vuelto rápidamente a su diócesis, tomó en tan delicado asunto la posición media, adoptada por San Cipriano y el papa Esteban.

2. **Cuestión de Novaciano y cuestión bautismal. Milenarismo.**—La importancia de Alejandría, el prestigio adquirido por su escuela y la autoridad de Dionisio eran tan grandes, que todos los asuntos que agitaban el interior de la Iglesia católica encontraban allí el correspondiente eco. La cuestión del perdón de los lapsos en la persecución y la intemperancia de su carácter pusieron a Novaciano en contradicción con el papa Cornelio, dando principio al rigorismo característico de la *secta novaciana*. Dionisio de Alejandría, inclinado más bien por carácter a la suavidad y blandura, se puso de frente contra esta tendencia, anatematizada por el papa Cornelio, y, valiéndose del prestigio que gozaba, procuró inducir a Novaciano a la comunión con el Papa legítimo.

Todo fue inútil. Novaciano, puesto como antipapa al frente de su iglesia y fanatizado con sus propias concepciones, no quiso escuchar la voz del amigo. Por esto, Dionisio, después de este fracaso de conciliación, se esforzó por conseguir en Oriente el reconocimiento del papa Cornelio, haciendo triunfar sus ideas. La que él se había formado de Novaciano la expresó en una carta: «Si creemos a Novaciano, haremos lo contrario de Cristo. El era bueno, iba al monte

en busca de la oveja perdida, y si huía, la llamaba; si la encontraba, la tomaba y llevaba fatigosamente sobre sus hombros. Nosotros, en cambio, ¿la veremos venir y la rechazaremos con nuestros pies?»

Guiado de este mismo espíritu, intervino igualmente en la cuestión bautismal. Como se ha indicado antes, no solamente Cipriano de Cartago, sino también importantes territorios del Oriente seguían la práctica de la repetición del bautismo a los conversos de la herejía. Frente a unos y a otros, Dionisio se mantuvo al lado de Roma; pero lo que caracteriza más su espíritu conciliador es un esfuerzo por inducir al papa Esteban a usar de mayor suavidad e indulgencia para con los descarriados. Y cuando, muerto el papa Esteban, ocupó la sede pontificia Sixto II, Dionisio contribuyó eficazmente a que se reanudaran las relaciones con Cartago. Con razón se le pudo llamar pacificador general de su tiempo.

La persecución de Valeriano trajo a Dionisio nuevos sufrimientos y torturas. El mismo cuenta cómo tuvo que comparecer ante el prefecto Emiliano. El resultado fue su destierro a Libia junto con tres diáconos, donde, recibidos a pedradas, obtuvieron la conversión de sus verdugos. Durante su destierro en Libia tuvo que oponerse al milenarismo [79], ya que, defendido por algunos disidentes de la escuela de Alejandría, hacía muchos partidarios en Egipto. Las calamidades y persecuciones de los tiempos eran un terreno bien abonado para la opinión milenarista. Nepote, obispo de Arsinoe, publicó una obra con el título *Contra los alegoristas* o alejandrinos [80]. Era una defensa apasionada del milenarismo. A esta obra opuso Dionisio en 255 la suya titulada *Las promesas*. Los ánimos fueron poniéndose cada vez en mayor tensión, hasta el punto de amenazar un cisma. Pero la firmeza y habilidad de Dionisio consiguieron finalmente atraer a su bando a muchos jiliastas, particularmente a su principal corifeo, Coración.

3. Cuestión trinitaria [81].—Mucho más delicada fue la cuestión trinitaria, en que intervino de una manera más activa y personal Dionisio de Alejandría. Hacía ya muchos años que serpenteaba por todas partes y se insinuaba en muchas conciencias la herejía de los llamados *monarquianos*, que destruían completamente la Trinidad, según se vio en otro lugar. En su última etapa, a mediados del siglo III,

[79] En otro lugar se ha visto la intervención de la escuela de Alejandría contra el milenarismo p.II c.5,1.

[80] Véase para todo esto GRY, *Le millénarisme* p.101s.

[81] Además de las obras generales, pueden consultarse para esta controversia: SAN ATANASIO, *De sententia Dionys.*; *De Synodis* 43; SAN BASILIO, *De Spir. Sancto* 29,72; *Epist.* 1,9. En las historias de los dogmas puede verse también. Así, por ejemplo, TIXERONT 1,408s.

era Sabelio el portavoz de esta herejía, y precisamente durante los años de la persecución iba haciendo estragos en Egipto y otras regiones orientales. Vuelto Dionisio a Alejandría, apenas terminada la persecución, trabajó con celo incansable por reducir al seno de la ortodoxia a los obispos y demás fieles infectados con el virus de la herejía; pero en su afán de rechazar la herejía monarquiana, empleaba expresiones que iban al extremo opuesto, separando de tal forma el Padre y el Hijo, que infundía sospecha de pluralidad de naturalezas en la divinidad.

La solución de este problema no pudo darla el papa Sixto. Su sucesor, Dionisio, lo juzgó tan serio, sobre todo hallándose comprometida en él una persona de la calidad y el prestigio de su homónimo Dionisio de Alejandría, que hizo reunir un sínodo en Roma. Este sínodo reconoció toda la gravedad del asunto, y así el Papa escribió una carta al obispo de Alejandría pidiéndole explicaciones, y otra a la Iglesia alejandrina, exponiendo la doctrina ortodoxa en esta materia. Este documento es de máxima importancia, no sólo porque es el primer escrito pontificio anterior al concilio de Nicea, en que se exponen estas materias, sino también porque indica claramente el uso del primado doctrinal del Papa y su reconocimiento por parte del episcopado. Todo esto, apenas terminado el conflicto con San Cipriano.

No se hizo esperar la respuesta más satisfactoria de Dionisio de Alejandría. Compuso entonces una amplia apología, dirigida al Romano Pontífice, cuya autoridad reconocía expresamente; explicaba y suavizaba las expresiones que podían ser más peligrosas y daba muestras suficientes de su ortodoxia. En ella aparece el reconocimiento explícito de la divinidad del Verbo y su igualdad absoluta con el Padre, así como también de la Trinidad. Murió de avanzada edad el año 264 ó 265, dejando un nombre glorioso en la iglesia de Alejandría.

4. **Otras iglesias orientales. Conflictos doctrinales** [82].— Como era natural, también a las iglesias de Oriente, sobre todo a la importantísima de Antioquía, llegó el oleaje de los diversos conflictos doctrinales que agitaron la vida interior de la Iglesia. Al ser elegido el papa Cornelio, en 251, juntamente con las cartas oficiales de Roma a las principales iglesias de Oriente con el anuncio del Papa legítimo, llegaron también otras de Novaciano, en las que él mismo presentaba su propia elevación. La cuestión del rigorismo novaciano volvió a agitarse en el Oriente, y como era muy general la tendencia al rigor no sólo en la cuestión de los lapsos, sino en general respecto de los pecados mayores,

[82] Véanse, además de las obras generales, las indicadas en la nota 77.

muchos obispos se mantuvieron algún tiempo indecisos. La intervención rápida de Dionisio de Alejandría, quien con sus cartas trató de convencerlos de que el único obispo legítimo era Cornelio, y les propuso con toda claridad su punto de vista sobre la admisión de los lapsos, enteramente conforme con el Papa, contribuyó eficazmente a contrarrestar contrarias influencias.

Estas eran, en realidad, muy fuertes e insistentes. En Siria y Asia Menor se había formado un núcleo de resistencia contra las prácticas suaves de Roma, que se manifestaba particularmente en la cuestión del bautismo de los herejes. A la cabeza de este movimiento estaba el obispo Firmiliano, de Cesarea de Capadocia. Ya se ha visto el apasionamiento con que éste escribió a Cipriano poniéndose de su parte frente a las decisiones del papa Esteban [83]. Esto se debía a que también él había sido amenazado por el Papa con la excomunión. Sin embargo, esta amenaza no llegó a realizarse. Firmiliano, que, juntamente con San Cipriano y Dionisio de Alejandría, pertenecía a las más firmes columnas de la Iglesia, prestó a la causa católica insignes servicios, particularmente contra la herejía de Pablo de Samosata.

La herejía de Pablo de Samosata, llamada por unos dinamismo y por otros más recientemente adopcianismo, agitó durante este período a la iglesia de Antioquía y a todo el Oriente [84]. En otro lugar se ha visto su significación, relacionándola con la de Teodoto de Bizancio. Tres fueron los sínodos que se celebraron en Antioquía contra este peligro de la ortodoxia entre los años 264 y 268 [85].

Las columnas de la doctrina católica y verdadera alma de estos sínodos fueron Firmiliano y Gregorio Taumaturgo. La astucia del hereje buscaba toda clase de subterfugios para escapar a los golpes certeros que le dirigía la clarividencia de los obispos católicos. Al fin, convencido de la vanidad de sus subterfugios en el sínodo de 268, gracias principalmente a la destreza del presbítero Malquión, fue condenado por el sínodo y depuesto de su dignidad.

5. **San Gregorio Taumaturgo** [86].—Al lado de las figuras más importantes que hemos visto desfilar en defensa de la ortodoxia o como protagonistas de los principales conflictos

[83] Es conocido el apoyo que dio Firmiliano a San Cipriano en su controversia bautismal con el papa Esteban. Véase además ERNST, J., *Die Echtheit des Briefes Firmilians von Caesarea über die Ketzertaufe* en ZKathTheol (1894) 229-259; BENSON, E. W., *Cyprian. His life...* pp.377-386 (L. 1897); MICHELL, G. A., *Firmilian and Eucharistic Consecration*: JThStud. N. S. 5 (1954) 215-220.

[84] Véanse: SCHWAB, *Diss. de Paulo Samosat.* (1839); REVILLE, A., *La christologie de Paul de Samosate* en Bibl. de l'Ec. d. Haut. Et. Scienc. Rel. 7 p.189s; BARDY, G., *Paul de Samosate. Etude historique* (Lovaina 1929).

[85] Puede verse PAPE, *Die Synoden von Antiochien* 264-269 (1903).

[86] *Obras de San Gregorio Taumaturgo*: PG 10,963s; *Quae syriace et armenice fragmenta* en PITHA, AnSTarr 4 81-139; BARDENHEWER, II 272-289; PUECH, *Hist. de la litt. grecque chrét.* II 491s; KÖTSCHAU, P., *Zur Lebensgesch. Gregors des Wundertäters*: ZWissTheol (1858) 211-250.

que se desarrollaron en este período; junto a los nombres de San Cipriano de Cartago, Dionisio de Alejandría, Firmiliano de Cesarea y los papas Cornelio, Esteban y Dionisio, debe figurar el de *San Gregorio*, llamado comúnmente *Taumaturgo* por el don de milagros que Dios le había concedido, obispo de su patria, Neocesarea del Ponto, y apóstol de la misma durante muchos años.

Llamábase Teodoro y pertenecía a una nobilísima familia. Habiéndose dirigido con su hermano Atenodoro a Cesarea de Palestina, se encontraron allí con Orígenes, que acababa de establecer su célebre escuela y gozaba ya de un prestigio extraordinario. Convertido por él al cristianismo, permaneció Gregorio bajo su dirección desde 233 a 238, cinco años enteros recibiendo aquella formación teológica que luego lo distinguió. Vuelto a su patria, entonces casi enteramente pagana, él fue el primer obispo de Neocesarea, y se entregó con tanto celo a la predicación del Evangelio, que a su muerte, según antigua tradición, no quedaban más que diecisiete paganos. A su lado trabajó, también como obispo, su hermano Atenodoro.

Pocas son las noticias que tenemos de su vida de apostolado, la mayor parte recogidas por San Gregorio Niseno y San Basilio y resumidas por el primero en su panegírico del santo [87]. San Gregorio Taumaturgo no es el hombre de actividad múltiple, del tipo de sus contemporáneos tantas veces citados, los Ciprianos y Dionisios. Es el tipo del apóstol, del prelado, del hombre de ciencia. El método de su apostolado era intenso. Trabajo ímprobo, instrucción minuciosa, doctrina sólida, celo y caridad infatigables. Las almas se le rendían. A los pocos años estalló la persecución de Decio. Gregorio hizo como los otros grandes hombres de su tiempo: se mantuvo oculto durante la persecución, pero desde su escondite tuvo que sufrir las más terribles torturas de un padre al ver que, uno a uno, el martirio más cruel iba arrebatando a sus cristianos y aun a sus neófitos más amados.

Decio fue vencido y terminó la persecución. Pero los godos y los otros bárbaros invadieron el Ponto y causaron daños indecibles. Nuevas fuentes de sufrimiento para el gran obispo. En medio de la confusión general y de la ansiedad de muchas conciencias, Gregorio escribió su célebre *Epístola canónica,* verdadera síntesis y solución de los casos de conciencia más frecuentes que se presentaban. Todo esto provenía de la nota fundamental de su carácter: su apostolado. Con el mismo objeto de instruir a los cristianos escribió una explicación de las verdades de la fe, que no es otra cosa que

[87] San Gregorio Niseno, *Vita Gregorii;* San Basilio, *De Spiritu Sancto* 29-74; *Epist.* 28,1,2; 204,2; 210,3,5.

una como glosa del símbolo que él mismo compuso, y cuyo texto nos transmitió San Gregorio de Nisa [88].

Este símbolo, de cuya autenticidad no puede dudarse, es de gran importancia, no sólo para conocer la mentalidad de San Gregorio Taumaturgo, sino porque nos da a entender que estaba completamente dominado el peligro de las diversas herejías que habían amenazado la ortodoxia. Es un símbolo plenamente trinitario, como correspondía a una región que acababa de combatir las herejías antitrinitarias de Pablo de Samosata y Sabelio. Es una afirmación rotunda de la unidad de Dios, pero al mismo tiempo una profesión expresa de la Trinidad. Lleno de méritos y venerado de su pueblo, después de haber intervenido en el primer sínodo de Antioquía contra Pablo de Samosata, murió durante el reinado del emperador Aureliano.

CAPITULO IV

La Iglesia después del papa Félix I (269-313) [89]

Después de los acontecimientos que acabamos de referir, y disfrutando el cristianismo de la más fecunda paz, siguió desarrollándose más prósperamente todavía hasta la persecución de Diocleciano. Esta interrumpió momentáneamente la marcha triunfante de la Iglesia católica, pero no pudo impedir que se consumara su victoria definitiva sobre el paganismo.

I. Iglesia de Occidente

1. El pontificado romano [90].—El pontificado de su inmediato sucesor, *Félix I* (268-274), señala dos hechos que sintetizan claramente el prestigio de que universalmente gozaba el Romano Pontífice. Los Padres reunidos en el sínodo de Antioquía del año 268, en el que fue depuesto definitivamente Pablo de Samosata, acudieron inmediatamente a Roma en demanda de la aprobación de su sentencia. La respuesta a esta súplica ya no pudo darla el papa Dionisio, quien con tanto interés había seguido la herejía del dina-

[88] San Gregorio Niseno, o.c., 912. Es digno de tenerse en cuenta que en la obra se supone que este símbolo le fue dictado en una aparición de la Santísima Virgen, la primera que se registra en la Historia.

[89] Véanse las obras generales en las notas 69 y 77. Además: Paschini, P., *I papi dei primi tre secoli:* I papi nella storia I 3-22 (R. 1961); Monachino, V., *I papi e gli imperatori cristiani* (300-399): ib. 23-55.

[90] Pueden consultarse las historias de los Papas indicadas en la nota 70 y las obras citadas en cada una de las cuestiones que se tratan en este capítulo. Asimismo: Schwartz, K., *Marcellus I:* ZKG 73 (1962) 327-334; Instinsky, H. U., *Zwei Bischofsnahmen konstantinischer Zeit* (Miltiades von Rom...) RömQschr 55 (1960) 203-211.

mismo, sino que tuvo que enviarla su sucesor Félix. El Papa era evidentemente reconocido como árbitro y verdadero primado en las cuestiones doctrinales. Pero el escrito del Romano Pontífice tiene, además, otra significación, pues en él Félix I pone bien claro la divinidad y juntamente la humanidad de Cristo. Por esto sabemos que más tarde el concilio general de Efeso de 431 incorporó en sus actas parte de este dictamen.

Mucho más agitado y lleno de acontecimientos trascendentales fue el reinado del papa *Marcelino* (296-304). En él se desarrolla la parte principal de la persecución de Diocleciano. La maledicencia esparció poco después de su muerte la falsa noticia de que había flaqueado en la fe por miedo a los tormentos[91]; pero ya San Agustín probó con toda evidencia la absoluta falsedad de estos infundios. El Papa murió de muerte natural, pero la inconsistencia de los tiempos imposibilitó durante algunos años la elección de un sucesor. En medio del confusionismo ocasionado por la persecución, volvieron a resucitar las antiguas cuestiones sobre el perdón de los lapsos.

Después de cuatro años de sede vacante fue elegido finalmente el papa *Marcelo I* (308-309), quien tuvo gran trabajo por reorganizar la jerarquía eclesiástica, completamente desarticulada por la intensa persecución de que había sido objeto, particularmente el clero. Pero la situación en Roma era insegura, a causa de la arbitrariedad del usurpador Majencio. Desterrado, pues, Marcelo y muerto poco después, fue elegido *Eusebio*, quien asimismo murió pronto en el destierro de Sicilia.

Muchos mejores tiempos destinaba la Providencia a su sucesor *Milcíades* (311-314). El primer edicto de tolerancia del año 311 y el de pacificación general de 313 dieron a este pontificado la característica de ser punto de arranque de una nueva era para el cristianismo. La religión, perseguida hasta entonces, se veía desde este momento convertida en el punto de apoyo del Imperio rejuvenecido. Símbolo de la nueva situación del Papa fue la nueva sede de Letrán, obsequio del primer emperador cristiano y morada desde entonces del jefe de la cristiandad.

2. **Escritores eclesiásticos.**—La Iglesia de Cartago, foco de erudición eclesiástica en el Occidente, no presenta nada sobresaliente. Con la muerte de San Cipriano en septiembre de 258, podemos decir que se apaga la llama del fuego africano. Sólo a principios del siglo IV, a la muerte del obispo de

[91] EUSEBIO, en su *Hist. Eccles.* (7,32), no sabe nada de esta caída. San Agustín defiende al Papa en su obra *Contra litteras Petiliani* 2,202, y *De unico baptismate* 27. Véanse DUCHESNE, *Hist. anc.* II 93s; CASPAR, E., *Gesch. des Papstums* I 97s.

Cartago, Mensurio, se inicia aquel cisma promovido por Donato, que, degenerando en verdadera herejía, rebelión manifiesta y foco de criminalidad, dio origen a los desórdenes característicos de los donatistas.

Por otro lado, también a principios del siglo IV, surgen en el cielo africano algunos astros, no ciertamente de primera magnitud, pero sí suficientes para iluminar a la Iglesia occidental. El primero cronológicamente es *Arnobio* [92], retórico converso natural de Sicca, en Numidia, bien acreditado como profesor de elocuencia y ya sexagenario. Con el celo propio de un recién convertido y el entusiasmo característico de un retórico de profesión y, por añadidura, africano, compuso una *Apología* del cristianismo contra los paganos. En ella es de alabar su fervor y entusiasmo; pero se advierte fácilmente la falta de instrucción y de conocimientos profundos, tanto de la Sagrada Escritura como de los mismos escritores eclesiásticos.

Del Africa también procedía el escritor más insigne del Occidente cristiano en este período, *Lactancio* [93]. Había sido discípulo de Arnobio, y bien instruido en la cultura y en la filosofía antigua, antes de la persecución de Diocleciano se convirtió al cristianismo. Después del año 305, en que, habiéndose retirado Diocleciano, quedó Galerio único dueño del Imperio en Oriente, mandó éste cerrar las escuelas de retórica, y Lactancio se vio reducido a la más espantosa miseria. De ella vino a sacarlo Constantino, quien lo llamó a las Galias el año 311, nombrándolo preceptor de su hijo Crispo. En esta ocupación continuó pacíficamente hasta el fin de su vida, entretenido en la composición de sus obras.

Muchas son las que escribió Lactancio antes y después de su conversión, en todas las cuales aparece su estilo escogido y clasicista, que le mereció el renombre de *Cicerón cristiano*. Entre sus escritos cristianos merecen especial mención las obras *Sobre la operación de Dios* y *De la ira de Dios*. Mucho más nombre le ha dado el trabajo histórico *Sobre la muerte de los perseguidores*, que trata del fin trágico de los que

[92] *Obras*, PL 5; ed. REIFFERSCHEID en CorpScrEcclLat (1875); CABARROU, F., *Arnobie, son oeuvre* (P. 1921); LABRIOLLE, artíc. *Arnobie* en DictGéogrHist; HAGUNDAHI, R., *La prose métrique d'Arn.* (Göteborg 1937). Véase MONCEAUX, o.c., III 241-286; QUASTEN, J., *Patrología* I 657-666 (M. 1961); BARDY, G., artíc. *Arnobius*: ReallAntChr 1 709-711; FESTUGIÈRE, A. G., *La doctrine des «Viri novi» sur l'origine et le sort des âmes d'après A...*: Memorial Lagrange 97-132 (P. 1940); RAPISARDA, E., *Arnobio* (Catania 1946).

[93] *Obras*, PL 4,6,7; AMANN, artíc. *Lactance* en DictThCath; LECLERCQ, H., artíc. *Lactance* en DictApol; PICHON, R., *Lactance* (P. 1901); JAGIELSKI, H., *Lactantii fontibus quaestiones selectae* (1912); ROOLLER, H., *Lact.*, «*De morte persec.*» (1927); Texto: ed. S. BRANDT y F. LAUBMANN: CorpScrEcclLat 19,27 (Viena 1890-1897); Traducción castell.: SÁNCHEZ ALISEDA, C., *Sobre la muerte de los perseguidores*: col. Excelsa 23 (M. 1947); MARTIN, J., artíc. *Lactantius*: LexThK 6 726-728; QUASTEN, J., *Patrología* I 666-683 (M. 1961); DAMMIC, J., *Die «Divinae Institutiones» de Laktanz...* (Munich 1957); MOREAU, J., *Sur la vision de Constantin (312)*: RevEtBurd 55 (1953) 307-333; ID., *A propos de la persécution de Domitien*: Nouv. Clio 5 (1953) 121-129; WLOSOC, A., *Laktanz und die philosophische Gnosis...* (Heidelberg 1958).

persiguieron a la Iglesia y reúne multitud de tradiciones y leyendas sobre este tema. Es, juntamente con Eusebio, la fuente principal, sobre todo para la persecución de Diocleciano. A imitación de Eusebio, tiene especial predilección en citar fragmentos de autores de su tiempo, que dan un sabor de objetividad relativa a su obra.

Antes de salir del Africa citemos todavía al poeta *Comodiano*, de quien tenemos muy pocos datos personales, pero que escribió los dos primeros poemas cristianos que poseemos: las *Instrucciones* y el *Carmen Apologeticum*. Más que poemas, son reglas prácticas de vida, escritas en estilo muy descuidado, pero que dieron popularidad a su autor.

3. Diversas iglesias occidentales.—Mas no sólo en Roma y Cartago se desarrollaba prósperamente la vida cristiana y surgían lumbreras de doctores y escritores eclesiásticos. También en las Galias, y en la Gran Bretaña, y en diversas regiones de Alemania, y en España, y en otros territorios de la Iglesia de Occidente, daba el cristianismo durante el período que nos ocupa muestras intensas de vida.

De las *Galias* podemos afirmar que, en el último tercio del siglo III y principios del IV, el cristianismo prosperaba y crecía sin cesar. Lyón continuaba siendo, como en los tiempos de San Ireneo, el centro más importante de la Galia Lugdunense. Gregorio de Tours recoge en su *Historia* una versión antigua, según la cual el papa Fabián había nombrado obispos: para París, a Dionisio; para Toulouse, a Saturnino, y asimismo a otros para Narbona, Clermont, Tours, Limoges y Arlés. Pero lo que indica con toda claridad el estado floreciente de las iglesias de las Galias a principios del siglo IV es el hecho de que en el sínodo celebrado en Arlés en 314 se reunieron gran número de obispos, incluso de países tan distantes entre sí como Reims, Burdeos, Ruán, Marsella y Orange.

El cristianismo había echado ya hondas raíces en diversos núcleos de la actual *Alemania*. Tales eran: Tréveris, cuyo obispo Agroecius aparece en Arlés en 314; *Colonia* y *Maguncia*, ciudades de abolengo romano. Igualmente se había establecido un fuerte núcleo de cristiandad en la cuenca del Danubio, sobre todo en Augsburgo, en diversas regiones de *Suiza* y en Estrasburgo.

Finalmente, en la *Gran Bretaña* tenía ya buen fundamento la Iglesia católica, pues en la persecución de Diocleciano sufrieron el martirio por su fe San Albano y otros cristianos. Además, en Arlés, el año 314, tomaron parte los obispos de Londres, York y Lincoln.

4. **Concilio de Elvira**[94].—No iba a la zaga de ninguna región occidental la actividad y crecimiento de la *iglesia española*. El número extraordinario de mártires que tuvo durante la gran persecución de Diocleciano es prueba suficiente para demostrarlo. Pero ahora deseamos hacer resaltar otro acontecimiento de la iglesia española, de muy especial trascendencia como prueba de la extensión e intensidad que había alcanzado el cristianismo en la Península hacia el año 300, acontecimiento no menos importante también para la Iglesia universal. Nos referimos al concilio de Elvira, tan discutido y ponderado como apenas ningún otro concilio o sínodo nacional de este tiempo.

Dos razones particularmente han contribuido a darle esta importancia. La primera, el ser uno de los sínodos más antiguos de la Iglesia occidental y el hecho de que muchos de sus cánones disciplinares pasaron a la legislación general de la Iglesia. La segunda, el haberse dudado de su ortodoxia, aunque hoy todos generalmente la admiten.

Reunióse en *Iliberis*, ciudad entonces muy importante de la Bética, cerca de la actual Granada. Respecto de la fecha, sólo sabemos que se celebró el 15 de mayo, pero no el año. A juzgar por varios indicios, debió de ser el año 300 o poco después. Pero lo que conviene ponderar en primer término es la intensa participación que en él tuvieron las iglesias de España, señal evidente de la exuberancia de la vida religiosa y del arraigo profundo del cristianismo.

En efecto, eran 19 los obispos que asistieron personalmente, a los que se juntaron 24 presbíteros, pertenecientes a cinco provincias eclesiásticas. Sin embargo, aunque estos presbíteros traían la representación de otros tantos obispos, según todas las probabilidades, los que tenían voz y voto eran los 19 prelados, a cuya cabeza se hallaba el de Guadix.

Pocos pormenores tenemos sobre los problemas discutidos en Elvira. En cambio, se nos han conservado 81 cánones disciplinares. Era esto una singularidad en esta clase de sínodos, y así, en cuanto dan de sí las fuentes hasta hoy conocidas, cabe a España la gloria de haber iniciado en el concilio de Elvira un sistema que rápidamente tomaron otras naciones. Estos cánones tocan tres puntos: 1) conservar el fervor pri-

[94] Véase ante todo VILLADA, I 1,301s; HEFELE-LECLERCQ, I 212s. Además: HARDOUIN, *Conc. 1714* I col.247s; AGUIRRE, *Conc. Hisp. 1693* I col.340s; MANSI, *Conc.* II cols.57ss; GONZÁLEZ, F. A., *Collectio canonum Ecclesiae hispanae...* (M. 1808); TEJADA, J., *Colección de cánones de la Iglesia española...* (M. 1849); MENDOZA FERN., *De confirmando Concilio Illiberitano libri III* (M. 1549); LECLERCQ, H., *L'Espagne chrétienne* pp.58-77 (P. 1906); GONZÁLEZ, SEVERINO, *Los castigos... del concilio de Elvira* en Greg 229 (1941) 191s; LECHNER, K., artíc. *Elvira:* LexThK 3 838 (1959); ID., artíc. *Elvire:* DictArch 4 2687-2694; EncCatt 5 266ss; GROTZ, J., *Die Entwicklung des Busstufenswesens in der vornizänischen Kirche* (Frib. de Br. 1955): 414-427. Véanse además: EspSagr., 12, 79-99 y 53-54 (M. 1961); LAFUENTE ALCÁNTARA, M., *Historia de Granada* (Granada 1843); BERLANGA, L. DE, *Illiberis:* Homenaje a *Menéndez Pelayo*, II, 693-756 (M. 1899); VIVES, J., *Tradición y leyenda en la hagiografía hispana:* HispS., 16 (1964) 495-508; ID., *Elvira*, en DiccHistEclEsp., 2, 783 (M. 1972).

mitivo de la vida cristiana; 2) evitar el homicidio y otros pecados gravísimos; 3) particularmente evitar la idolatría.

5. **Ortodoxia del concilio de Elvira.**—Pero aquí se plantea una cuestión muy debatida. ¿Fue verdaderamente ortodoxo este concilio? La razón que ha movido a muchos a discutir sobre la ortodoxia de este concilio es una serie de cánones que en él se dieron, y de cuya autenticidad, como de todas las actas conservadas, no puede dudarse.

A dos se reducen las fuentes de duda o discusión. La primera es el canon 36, en el que se prohíben las imágenes en las iglesias. La segunda, otros cánones en los que se dispone que los que cometan ciertos pecados mayores quedan excluidos perpetuamente de la comunión cristiana, incluso en la hora de la muerte. Por tanto, se acusa al concilio de *iconoclasta*, o enemigo de las imágenes, y de *novacianista*, o rigorista extremado. De esto lo acusan católicos de gran prestigio y aun hombres de ciencia y vasta comprensión, como Baronio, Belarmino, Melchor Cano y otros.

Pues bien, ante todo, conviene asentar bien este principio: por una serie de indicios y circunstancias, queda completamente a salvo la ortodoxia del concilio.

Por lo que se refiere al *rigor contra las imágenes*, el canon discutido, que es el 36, dispone: «Ha parecido que no debe haber pinturas en las iglesias, con el fin de que no se pinte en las paredes lo que se venera y se adora» [95]. La explicación más aceptable es que se prohíben las imágenes por el peligro en que fácilmente incurren los fieles de adorarlas convirtiéndolas en ídolos. Es una exageración del temor; mas, tratándose de cristianos recién convertidos, se explica muy bien la gravedad de este peligro y el temor consiguiente. Esto se confirma teniendo presentes otras prohibiciones muy semejantes dadas por personas nada dudosas en su ortodoxia, como San Epifanio y San Agustín.

En cuanto al *rigorismo novacianista*, de hecho en los veinte cánones discutidos se repiten frases como ésta: «Decidimos que ni siquiera al fin de su vida reciba la comunión»; o bien: «Ni siquiera al fin debe concedérsele la comunión», se entiende a quien cometa algún pecado gravísimo o alguna acción expresamente reprobada [96].

[95] «Can. 36: Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur» (K. n.340). Véase a este propósito la exposición de VILLADA, l.c.

[96] Véanse, por ejemplo, los cánones 1, 2 y 3: «Can. 1: Placuit inter eos: Qui post fidem baptismi salutaris adulta aetate ad templum idoli idola(tra)turus accesserit, et fecerit quod est crimen capitale, quia est summi sceleris, placuit nec in finem eum communionem accipere.—Can. 2: Flamines qui post fidem lavacri et regenerationis sacrificaverunt, eo quod geminaverint scelera accedente homicidio, vel triplicaverint facinus cohaerente moechia, placuit eos nec in finem accipere communionem.—Can. 3: Item flamines, qui non immolaverint, sed munus tantum dederint, eo quod se a funestis abstinuerint sacrificiis, placuit in finem iis praestare communionem, acta tamen legitima paenitentia.

La interpretación más corriente y mejor fundada consiste en dar a la palabra *comunión* el sentido de comunicación o *reconciliación pública*. Así, pues, esos textos significan que en todos aquellos casos se imponga el castigo de no conceder la reconciliación pública, ni siquiera en la hora de la muerte. No se prohíbe que se dé la reconciliación o perdón en el foro de la conciencia o en privado. No hay duda que indica gran rigor, el mayor que se empleó contra los pecadores dentro de la ortodoxia: excluirlos de la reconciliación pública, condenarlos a perpetua penitencia pública; pero reservándose el sacerdote competente el conceder la absolución en privado. Esta conducta, aunque rigurosa, no es el rigorismo novaciano, que negaba todo perdón y aun el poder de perdonar los pecados llamados capitales.

II. Iglesias de Egipto. Escuela de Alejandría [97]

En el Oriente, la vida de la Iglesia siguió el mismo ritmo que en el período anterior, si bien fueron de lamentar algunas desviaciones y cismas de escasa importancia. La escuela de Alejandría continuó formando el punto céntrico del desarrollo creciente del cristianismo. La persecución de Diocleciano causó daños irreparables en las vidas que segó y en los tesoros de escritos y monumentos que hizo desaparecer; pero no pudo ahogar el germen vital de la Iglesia, que brotó con más vigor tan pronto como se alzó el peso que la oprimía.

1. **Discípulos de Orígenes.**—Con menos brillantez, sin duda, pero con dignidad y prestigio, mantuvieron la fama de su maestro Orígenes un grupo de escritores eclesiásticos, cuyas obras han perecido; pero de ellas nos queda memoria en el historiador Eusebio.

El primero es el obispo de Laodicea, *Eusebio,* uno de los que tomaron parte en el sínodo de Antioquía contra Pablo de Samosata [98]. Su sucesor en la sede de Laodicea, *Anatolio,* tuvo mucha mayor significación literaria. Se hizo célebre particularmente por haber compuesto un ciclo pascual que constaba de diecinueve años y comenzó en 276. Era considerado, según frase de Eusebio, como uno de los hombres más ilustres de su tiempo, particularmente en el conocimiento de la filosofía griega, aritmética, dialéctica y física. Por esto pudo introducir en Alejandría la doctrina de Aristóteles.

Item ipsi, si post paenitentiam fuerint moechari, placuit ulterius his non esse dandam communionem, ne illusisse de Dominica communione videantur.»
Véase para todo esto a Villada, o.c., pp.315s.

[97] Además de las obras generales citadas en las notas 69 y 77, véanse en particular Fliche-Martin, II 337s; Kirsch-Hergenröther, I 322s. Véase en particular: Quasten, J., *Patrología* I 405ss.

[98] Véase Eusebio, *Hist. Eccl.* 7,32,5-6.

También rayaron muy alto por su erudición y talento los dos obispos que le sucedieron en Laodicea: Esteban, admirado por sus conocimientos filosóficos, y Teodoto, conocido más bien por su admirable celo apostólico.

2. **Escuela de Alejandría.**—En la sede de la erudición egipcia y la escuela catequética de Alejandría, después del inmediato sucesor de Dionisio, que fue Teognosto, desde el año 280, aparece al frente de la escuela el célebre *Pierius*, a quien Eusebio dedica grandes elogios. Hasta tal punto alcanzó la fama de su talento y erudición, que, según refiere San Jerónimo, llegó a ser apellidado *el segundo Orígenes*. Treinta años completos dirigió aquella venerable escuela, que supo mantener a la altura de su reputación.

Pero Orígenes tuvo también opositores y adversarios decididos, que, fundándose en los errores que aparecían en sus escritos, iniciaron aquella campaña de las cuestiones origenistas que tanto apasionó los ánimos en los siglos siguientes. Uno de los primeros y más decididos fue *San Pedro de Alejandría* [99], obispo de esta ciudad (ca. 300-311), donde murió mártir. Muy pocos son los escritos que de él se han conservado: una carta, un tratado sobre la penitencia y algunos fragmentos de escritos dogmáticos. De gran interés son los fragmentos en que refuta la idea origenista sobre la preexistencia de las almas. Una de las mejores recomendaciones de este hombre eminente es el hecho de que el concilio de Efeso de 431 cita diversas veces su opinión sobre la divinidad, sacada de estos fragmentos doctrinales.

Para terminar esta serie de escritores que ilustraron en este tiempo a la Iglesia oriental, citaremos a Hieraclas, conocido por los escritos de San Epifanio. Según éste, Hieraclas desde el año 300 vivía como asceta en Leontópolis, en el delta del Nilo. Sabemos por Eusebio que dejó diversos escritos y, sobre todo, un comentario sobre la Biblia.

3. **Cisma de Melecio** [100].—Sin salir todavía de Egipto, conviene notar aquí uno de los movimientos cismáticos que dieron más que hacer a principios del siglo IV. Al iniciarse la persecución de Diocleciano, el obispo Pedro de Alejandría se había ausentado de su diócesis, y otros varios obispos habían sido puestos en prisión. Entonces, pues, Melecio, no se sabe con qué pretexto, se introdujo en esta diócesis y puso su asiento en Alejandría, ejerciendo las funciones de obispo. Los obispos damnificados levantaron formal protesta contra ta-

[99] EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 7,32,31. Véanse también: ROUTH, *Reliquiae sacrae* IV 1982; PG 18 449s; PITRA, *Anal. Sacra* IV 187s; 425s; TELFER, B., *St. Peter of Alexandria and Arrius*: AnalBoll 67 (1949) 117-130.

[100] Véase en particular: GEDHINI, *Luci nuove dai papiri sullo scisma meleziano e il monachismo in Egipto*: ScCatt 53 (1925) 265-280; ALÈS, A. D', *Le scisme mélétien* en RevHistEccl 23 (1926) 5-26.

maña usurpación, y particularmente Pedro de Alejandría prohibió solemnemente a todos sus súbditos la comunión con Melecio. Pero él no hizo caso y continuó en su puesto mientras duró la persecución.

Como aquellos obispos murieron mártires de la fe, terminada la persecución, Pedro hizo ocupar legítimamente sus diócesis, y tomó las riendas de la de Alejandría con su acostumbrada energía. Al mismo tiempo, un sínodo celebrado en Alejandría en 303 ó 305 deponía solemnemente al usurpador Melecio, inculpado también de multitud de atropellos. Melecio sintióse herido en lo más vivo, alzóse como campeón del rigorismo y continuó defendiendo sus pretendidos derechos. Alejandría quedó con esto dividida. El cisma meleciano se agudizó cada vez más, gracias al fanatismo que comunicaban a sus partidarios las ideas rigoristas. Al reanudarse la persecución, fueron muchos los cristianos de uno y otro bando enviados al destierro y a trabajos forzados, entre ellos el mismo Melecio.

El año 311 moría gloriosamente como mártir el obispo legítimo San Pedro de Alejandría. Mas no terminó con esto la contienda. Melecio y sus correligionarios mantuvieron su cisma y perseveraron en la oposición contra los sucesores.

III. Antioquía y el resto del Oriente [101]

Después del sínodo de Antioquía del año 268, en que fue condenada la herejía de Pablo de Samosata, y de la solución en favor del obispo católico, dada en 272 por el emperador Aureliano, Antioquía siguió gozando de paz y prosperidad.

1. **Escuela de Antioquía.**—Teófilo y Serapión, obispos de esta importantísima sede patriarcal, habían mostrado con su actividad literaria la altura en que se encontraban los estudios de esta ciudad. El presbítero Malquión se distinguió igualmente hacia el año 270 en su campaña contra Pablo de Samosata, y hasta fines del siglo III cultivó los estudios bíblicos.

En estas circunstancias se presenta en escena *San Luciano de Antioquía* [102], quien tiene el insigne mérito de haber dado

[101] Sobre la llamada escuela de Antioquía véanse: HORNUNG, *Schola antiochena* (1864); KIHN, H., *Die Bedeutung der antiochen. Schule auf exeg. Gebiet* (1866); HERGENRÖTHER, PHIL., *Die Antiochen. Schule* (1866); VIGOUROUX, F., artíc. *Ecole exégétique d'Antioche:* DictBible 1 683-687; RAHNER, H., artíc. *Antiochenische Schule:* LexThK 1 650-652; ID., artíc.: DictThCath 1 1435-1439; QUASTEN, J., *Patrología* 1 415ss. (M. 1961); GUILLET, J., *Antioquía y Alejandría:* RechScRel 34 (1947) 257-302; LUBAC, H., DE, *Tipología y Alegoría:* ib. 180-226; GALTIER, P., *Cristología de Teodoro de Mopsuestia:* RechScRel 45 (1957) 161-186; GREER, R. A., *Theodore of Mopsuestia, exegète and théologian* (L. 1961).

[102] Véanse: BUONAIUTI, E., *Luciano martire, la sua dottrina e la sua scuola* en Riv. Stor. Crit. delle Sc. Teol. 4 (1908) 830s. 909s; 5 (1909) 104s; BARDY, G., *Le discours apologétique de Saint Lucien d'Antioche* en RevHistEccl 22 (1926)

una forma definitiva a los trabajos literarios allí existentes, lo que se ha llamado escuela de Antioquía, que tanto renombre había de alcanzar en lo sucesivo. Hombre de profundo talento y extraordinaria erudición, Luciano de Antioquía ha sido constantemente un enigma, y, no obstante los estudios que sobre él se han hecho, continúa siéndolo en nuestros días.

Fruto de su vasta erudición y espíritu de trabajo fue el texto de la Biblia de los Setenta que procuró, haciendo un estudio comparativo con el texto hebreo. De este texto de Luciano se sirvieron después diversas regiones orientales. En cambio, en cuestiones dogmáticas, Luciano se dejó llevar de las ideas de Pablo de Samosata, por lo cual fue excluido algún tiempo de la comunidad de la Iglesia. Más grave todavía fue su error en la cristología; pues, fundado en cierta tendencia subordinacianista, formó la base del sistema de Arrio, que fue su discípulo. Por esto puede considerarse con razón a la escuela de Antioquía, no obstante sus indiscutibles méritos, como la cuna del arrianismo, y la confusa ideología cristológica de su fundador, como la fuente de la negación de la divinidad de Cristo.

Todos estos errores quedaron abundantemente lavados con la sangre del martirio que derramó Luciano de Antioquía el 7 de enero de 312. Por esto la posteridad lo ha venerado como santo.

2. **San Metodio de Olimpo** [103].—Para terminar este capítulo debemos conmemorar aquí a *San Metodio de Olimpo*, escritor original, que no perteneció a ninguna escuela, pero que se distinguió en la sistemática lucha emprendida contra el origenismo. Por otra parte, estamos en las mejores condiciones para poder juzgar su actuación literaria, pues siendo así que de otros muchos escritores de su tiempo no se nos han conservado más que fragmentos, de San Metodio poseemos numerosas e importantes obras.

San Metodio vivió mucho tiempo en Licia, en la ciudad de Olimpo, de donde parece fue obispo y al fin de su vida probablemente estuvo al frente de la iglesia de Filipo, en Macedonia. El dato más seguro de su vida es que murió mártir

487s; ID., *Recherches sur Saint Lucien d'Antioche et son école* (P. 1936) artíc. en DictThCath; ALÈS, A. DE, en Mélanges Univ. Beyrouth 21 (1937-1938) 185s; BETZ, H. D., *Luzian von Samosata und das Neue Testament...* (Maguncia 1957); RIEDMATTEN, H. DE, artíc. *Lukianos v. Antiocheia:* LexThK 6 1211-1212 (1961); QUASTEN, J., *Patrología* 1 433-435 (M. 1961); MERCATI, G., *Di alcune testimonianze antiche sulle cure bibliche di San Luciano:* Bibl (1943) 1-7. Nuove note: StudiT 95 137; ZIEGLER, J., *Hat Lukian den griechischen Sirach rezensiert?:* Bibl 40 (1959) 210-229.

[103] *Obras* PG 18; ed. BONWETSCH en GrChrSchr 27 (1917); ID., *Die Theologie des M.* (1903); FARGES, J., *Les idées morales et relig. de M.* (1929); BADURINA, F., *Doctrina S. Methodii de Ol. de peccato origin.* (R. 1942); PATERSON, LL. G., *The anti-originist Theology of Method of Ol.* (N.Y. 1958); BUCHHAIT, V., *Studien zu Methodios von Olympus:* TexteUnt 69 (Berlin 1958).

en Calcis de Eubea el año 311, durante la persecución de Maximino Daia.

Bien informado en la filosofía griega y gran entusiasta de Platón, se mostró conocedor profundo de los escritores cristianos, San Ireneo, los apologistas y particularmente los alejandrinos. Poseía un estilo ameno y brillante, y en multitud de trabajos que compuso, casi siempre en forma de diálogos, a imitación de Platón, atacó las ideas erróneas de Orígenes. Así aparece en su tratado sobre la *libertad humana;* pero sobre todo en el titulado *Aglaophon,* sobre la resurrección, en el cual con lenguaje expresivo y vehemente prueba, contra Orígenes, la identidad del cuerpo resucitado con el actual. Esto excitó a los partidarios de Orígenes, que respondieron violentamente y dieron ocasión a ulteriores discusiones, cada vez más apasionadas.

Pero el diálogo verdaderamente platónico por su belleza, en donde aparece más el genio literario de San Metodio, es el *Banquete,* o *Sobre la virginidad.* En él son presentadas con sobriedad y elegancia diez vírgenes, que dedican grandes elogios a la virginidad. El diálogo termina con un precioso himno de una de las vírgenes, llamada Tecla, dedicado a su esposo Jesucristo y a la Iglesia.

CAPITULO V

Las catacumbas y principio del arte cristiano [104]

Llegados a este punto en nuestra exposición, hagamos una pausa. El cristianismo, no obstante la violencia de los golpes recibidos, salió victorioso y logró imponerse a sus adversarios. El imperio romano tuvo que concederle carta de ciudadanía; más tarde tuvo que rendírsele a discreción. El helenismo, es decir, la filosofía y el conjunto de cultura pagana que se sentía todavía con fuerza, seguía luchando por todos los medios posibles. Por esto, justo es que penetremos lo más adentro posible en el desarrollo interior del cristianismo, para conocer perfectamente el estado real en que se encontraba al terminar las grandes persecuciones.

Ahora bien, como la mayor preocupación de la Iglesia católica durante este período que nos ocupa fue su propia existencia, y en él se desarrollaron las grandes persecuciones que trataban de destruirla por completo, por esto, aunque accidentalmente, una parte de su vida, sobre todo en Roma, hubo de desarrollarse en las catacumbas.

Por otra parte, mientras los cataclismos de los tiempos han hecho desaparecer casi todos los monumentos cristianos

[104] Véanse, ante todo, algunas obras acerca de arqueología cristiana p.278.

de este tiempo que se hallaban a flor de tierra, las catacumbas, por su misma naturaleza, nos han conservado preciosos tesoros de la antigüedad. Ellas nos han salvado los más antiguos modelos del arte cristiano, con todo el simbolismo que en él está sintetizado; ellas nos ponen ante los ojos la vida más íntima de las primitivas cristiandades.

I. LAS CATACUMBAS DE ROMA [105]

El estudio sobre las catacumbas es una parte fundamental de la arqueología cristiana, a la que tanta importancia se da en nuestros días. Esta tiene por objeto el estudio de los monumentos de la antigüedad cristiana en toda su amplitud. Por tanto, incluye todos los restos y monumentos sobre la vida familiar cristiana, el culto y sacramentos. Ahora bien, como las catacumbas son un verdadero arsenal de esa clase de monumentos, de ahí que su estudio sea la base de la arqueología cristiana.

1. Primeros investigadores.—La Edad Media, que tantas obras de arte produjo y tanto contribuyó a transmitir los tesoros de la antigüedad, no supo apreciar el valor de las catacumbas, por lo cual permitió que en su mayoría llegaran a obstruirse y su memoria casi desapareciera. Por vez primera a mediados del siglo XVI, *Onofre Panvinio* [106] resucitó la idea de estudiar los monumentos antiguos, y por ello es benemérito de la arqueología cristiana. Pero el verdadero padre del estudio de las catacumbas es *Antonio Bossio*, de fines del mismo siglo XVI. Junto con *Pompeyo Ugonio*, comenzó en 1593 sus investigaciones y durante treinta años trabajó incansablemente en ellas con métodos científicos, teniendo presentes todas las indicaciones de los itinerarios, Santos Padres y otras fuentes. El resultado fue la obra monumental *Roma subterránea*, que descubría un mundo nuevo bajo tierra y abría vastos horizontes a la investigación. También son dignos de tenerse en cuenta los trabajos del P. Chacón, O. P.,

[105] Respecto de las catacumbas o cementerios de la antigüedad cristiana, véanse: PERVET, *Catacombes de Rome* 6 vols. (1851-1885); ROSSI, J. B. DE, *Roma sotterranea crist.* (1864-77); KRAUS, F. X., *Roma sotterranea* 2.ª ed. (1879); SCHULTZE, V., *Die Katakomben* (1882); AHMELLINI, *Gli antichi cimiteri cristiani di Roma e d'Italia* (R. 1893); MARUCCHI, O., *Guide des catacombes romaines* (R. 1900); ID., *Le catacombe romaine*, nueva ed. por E. JOSI (1933); LECLERCQ, artic. *Catacombes* en DictArchLit; STYGER, P., *Die Römischen Katakomben* (1933); LEMERLE, P., *L'archéologie paléochrét. en Italie* en Biz 22 (1952) 165s; *Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie* por A. ALFÖLDI, M. AUBERT, etc., I 1: Spätantike und Byzanz (Baden-Baden 1952); TESTINI, P., *Archeologia Cristiana. Nozioni generali dalle origini alla fine del secolo VI* (R. 1958); PALANQUE, J. R., etc., *De la paix constantinienne à la mort de Théodose*: Hist. de l'Egl. por FLICHE-MARTIN, III (P. 1936); TESTINI, P., *Le catacombe a gli antichi cimiteri cristiani in Roma*: Roma cristiana 2 (Bolonia 1966).

[106] Véanse: PERINI, *Onofrio Panvinio e le sue opere* (R. 1898); BOSSIO, A., *Roma sotterranea* 1.3 (c.23); VALERI, *Cenni biografici di Antonio Bossio* (R. 1900).

que fue uno de los que iniciaron el estudio directo de las catacumbas.

Desde mediados del siglo XIX se renovó y aun intensificó este estudio, impulsado principalmente primero por el padre Marchi y luego, sobre todo, por el incomparable *Juan Bautista de Rossi*, creador de la ciencia moderna de la arqueología cristiana [107].

En los cincuenta años que dedicó al ímprobo trabajo de descubrir catacumbas y monumentos cristianos, es tal la copia de materiales que fue descubriendo, que en su descripción ha llenado obras voluminosas y el famoso *Bulletino di Archeologia*. Son muchos en nuestros días los discípulos e imitadores de De Rossi.

2. **Idea general de las catacumbas** [108].—La idea básica de las catacumbas es el ser cementerios cristianos, y de hecho en los siglos I-III apenas fueron otra cosa, y más todavía después del triunfo de Constantino, en que se desarrollaron extraordinariamente. En este sentido, la palabra suplantó en estos lugares a la antigua, también cristiana, que designaba al lugar de entierro de los difuntos, el cementerio (κοιμητήριον) o lugar de descanso.

Mas ¿de dónde proviene esta palabra? En un principio designaba un lugar determinado, a las afueras de Roma, sobre la vía Appia, *locus ad catacumbas*, donde se construyó la iglesia de San Sebastián. Más aún: como en la Edad Media todos los cementerios primitivos desaparecieron y sólo se conservaba el de San Sebastián, la palabra *catacumba* vino a emplearse como sinónimo de *cementerio cristiano*.

Por tanto, no es exacta la idea de muchos de que las catacumbas fueron construidas como lugares de refugio de los cristianos en tiempo de persecución. Fueron más bien lugar de sepultura y sitio de reunión de los cristianos para celebrar los aniversarios de los allí sepultados. Por esto algunos departamentos, donde se guardaban los restos de algunos mártires muy venerados o de los Romanos Pontífices, eran prácticamente convertidos en oratorios y sitios de gran devoción. Los cristianos se reunían en el interior de la ciudad en casas particulares y oratorios más o menos disimulados. Sin embargo, con ocasión de las más violentas persecuciones, las catacumbas fueron aprovechadas como lugar de refugio.

Para hacerse cargo de la extensión gigantesca de las galerías subterráneas que comprenden las catacumbas basta contemplar un plano de las mismas. Es una verdadera ciudad, un mundo subterráneo, que recorre por toda la periferia

[107] Véase MARUCCHI, O., *Giov. Battista de Rosi* (R. 1901).

[108] Esta breve síntesis está hecha principalmente sobre el manual de O. Marucchi, citado en la nota 105. TESTINI, P., *La cripta di Ampiato nel cimitero di Domitila...* en RivArchCr 28 (1952) 77s.

la Ciudad Eterna, manteniéndose siempre, conforme a las leyes, extramuros de la misma. Ni podía ser otra cosa, pues siendo, como se ha dicho, los cementerios cristianos, cuando la Iglesia católica creció en número, y sobre todo después del triunfo de Constantino, necesitaba espacios inmensos para enterrar a sus muertos. Por esto la mayor extensión y la parte más regular y bien trazada, es la que corresponde a los siglos IV-VI, de predominio cristiano.

A este propósito se presenta una cuestión interesante y muy discutida en los últimos decenios. ¿Aprovecharon los cristianos para las catacumbas las galerías ya formadas por la extracción de materiales de construcción? Es conocido este hecho en la campaña romana y en Roma: que en diversos terrenos, a lo largo de los años, se ha ido formando una red de galerías subterráneas a fuerza de extraer sistemáticamente bloques de una piedra blanda apta para la construcción. Durante algún tiempo, pues, predominó la teoría de que los cristianos utilizaron, al menos como punto de partida, estas galerías para sus catacumbas, y esta opinión es confirmada con la expresión de algunos textos que afirman que los mártires fueron sepultados en el *arenario*, que era precisamente el lugar de donde se extraía el material de construcciones.

El célebre arqueólogo P. Marchi [109] fue el primero en rechazar esta teoría con una serie de argumentos tan convincentes, que ya no puede hoy día sostenerse. La prueba más clara es, que las catacumbas están construidas en terrenos cuyos materiales no sirven para la construcción. Hay más. Las galerías que se encuentran en otras partes como resultado de extracción de materiales, presentan una forma baja y ancha. En cambio, las de las catacumbas son altas y estrechas.

3. **Desarrollo histórico.**—El modo como se iniciaron las catacumbas cristianas es sumamente sencillo. Las primeras no eran otra cosa que sepulturas de familias que al convertirse al cristianismo dedicaban sus mausoleos a cementerios cristianos. Estos mausoleos romanos estaban de ordinario bajo tierra, y sobre ellos, en la superficie correspondiente, se levantaba una villa u otra clase de construcción monumental, rodeada de una cerca. Las galerías subterráneas no podían sobrepasar el límite de la propiedad del teterreno superior. Como el derecho romano declaraba inviolable la sepultura, de ahí que este sistema de cementerios cristianos pudiera desarrollarse sin dificultad. A este tipo de catacumbas pertenecen: la de *Santa Lucina*, en la vía Appia; *Santa Priscila*, en la vía Salaria, y otras.

En un segundo estadio, estas sepulturas de familia, en

[109] En el mismo sentido y con los mismos resultados ha trabajado Miguel Esteban de Rossi, hermano del célebre arqueológo J. B. de Rossi.

las que también eran admitidos otros cristianos, se convierten de hecho en cementerios comunes. Fue como una necesidad en el siglo III, al crecer tan notablemente el número de los cristianos. Por esto en algunas catacumbas se distingue perfectamente la parte primitiva de la nueva; pues una de las primeras consecuencias de esta determinación fue el verse obligados a añadir nuevas galerías. Estos cementerios dedicados a la comunidad cristiana perdían entonces fácilmente el nombre del dueño particular y tomaban el de un papa o de algún mártir ilustre allí enterrado. Tal es, por ejemplo, la del papa Calixto.

En su ulterior desarrollo, una vez concedida la paz a la Iglesia por Constantino en 311 y 313, las catacumbas se transforman en *cementerios-santuarios*. Siguen siendo lugar predilecto de sepultura. Los cristianos, en pleno derecho de ciudadanía y más tarde dueños del mismo Imperio, tienen sus preferencias en ser enterrados en las catacumbas a la sombra de los grandes papas y de los mártires más ilustres. Los gremios de excavadores se multiplican, pues se ven obligados a abrir nuevas e interminables galerías que forman como planos sistemáticos de ensanche. En el interior de estos subterráneos celébranse fiestas conmovedoras en los aniversarios de los mártires.

Más tarde viene el período de la decadencia. Desde el siglo V, las catacumbas van perdiendo su carácter de sepulturas; siguen todavía en estima y veneración, pero ésta va decreciendo, hasta que, ya en el siglo VII y VIII, se pierde casi su memoria. En los siglos siguientes se llenan de escombros gran parte de sus galerías y apenas queda ningún vestigio de las catacumbas. Los trabajos de Bossio y Chacón en el siglo XVI, según se ha dicho, significaron un verdadero descubrimiento.

4. **Catacumba de San Calixto**[110].—Ante todo debemos notar la catacumba de San Calixto, en la vía Appia. Se remonta al siglo II, pero recibió el nombre en el III, del diácono Calixto, quien, al ser elevado a la sede pontificia, la ensanchó y embelleció, convirtiéndola en sepulcro de los papas. El inmenso complejo de esta catacumba, semejante a una ciudad subterránea, comprende diversas secciones.

La *cripta de los Papas*, monumento precioso y de vene-

[110] Para la descripción que vamos a dar véanse las obras de ARMELLINI y MARUCCHI, citadas en la nota 105. Son interesantes para este objeto los diversos itinerarios que se han conservado de la antigüedad, algunos de los cuales han sido publicados por MABILLON en su *Vetera Analecta*, y recientemente por DE ROSSI, MARUCCHI, MARINI y otros arqueólogos. Así, por ejemplo: *Indices oleorum quae collegit Johan. Abbas; Epitome libri de locis sanctorum; Notitia portarum, ecclesiarum circa urbem Romam;* FERRUA, A., *Tre sarcofaghi importanti da S. Sebastiano* en RivArchCr 27 (1951) 7s; BRUYNE, L. DE, *Il «sarcofago di Lot» scoperto a S. Sebastiano* ib. 91s; ID., *Due nuovi sarcofaghi paleocristiani con data consolare* en RivArchCr 27 (1951) 127s.

rable ancianidad, tiene una forma irregular y encierra doce lóculos o nichos; pero de las catorce inscripciones que contenían, sólo se conservan cinco. El papa Dámaso la adornó con mármoles y una grande inscripción reconstruida modernamente por De Rossi. De esta cripta se pasa a la de *Santa Cecilia*, pues, según la leyenda, la santa fue sepultada en este lugar. Una preciosa estatua reproduce la posición en que fue hallado su cuerpo.

De gran importancia por muchos conceptos son los *cubículos* o departamentos rectangulares, llamados *de los sacramentos*. Son seis en número, y sus abundantes pinturas con marcado simbolismo sacramental justifican la denominación de los departamentos.

Distínguense igualmente: la *región del papa Milcíades*, célebre por sus dos amplios cubículos con sarcófagos y pinturas; la *región de Lucina*, la más antigua del cementerio, como se reconoce en las inscripciones y en las pinturas clásicas de los siglos I y II; *la cripta del papa Cornelio*, enclavada dentro de la región de Lucina; pues, según la tradición, esta matrona recogió y sepultó en este lugar el cadáver de este célebre Papa, a quien dedicó San Dámaso uno de sus hermosos epitafios; la *región del papa Eusebio*, donde De Rossi pudo reconstruir el famoso epitafio damasiano, con el nombre del grabador, Filócalos; finalmente, la *región del papa Liberio*, que tomó este nombre por haberse encontrado en ella inscripciones de la época de este Papa.

5. **Basílica de San Sebastián, antiguo «locus ad catacumbas».**—Sobre la misma vía Appia, no lejos del cementerio de San Calixto, se halla la basílica de San Sebastián, célebre en nuestros días por las excavaciones que se han realizado, que confirman la tradición de que allí estuvieron algún tiempo los cuerpos de San Pedro y San Pablo.

La basílica es moderna, pero está construida sobre otra del siglo IV, llamada primero iglesia de los Apóstoles y luego de San Sebastián. Sin embargo, ni la iglesia moderna, de escaso valor artístico, ni la antigua, cuyo trazado ha podido reconstruirse, atraen la atención de los investigadores. En cambio, debajo de ambas iglesias se han realizado diversos descubrimientos que han dado grande actualidad a esta catacumba.

En primer lugar, la llamada *Platonia*, o departamento bien decorado del siglo V, en el que la tradición antigua fijaba el sitio en que estuvieron depositados por algún tiempo los restos de San Pedro y San Pablo; pero modernamente se supone era el lugar de enterramiento de un obispo por devoción a éstos. Lo más notable es la reconstrucción de la *Triclia*, que no tiene relación con la catacumba, sino con otros sepulcros visibles y externos del siglo I. Allí se reunían

los cristianos para celebrar los ágapes o refrigerios en honor de los Príncipes de los apóstoles. Esto aparece confirmado en los innumerables *grafitos* de las paredes, de los siglos II y III, algunos de los cuales parecen referirse a San Pedro y a San Pablo.

Una tercera serie de descubrimientos son los sepulcros, algunos de ellos paganos, los llamados *columbarios;* otros, sin duda, cristianos. Estos tienen la forma de casetas y, a juzgar por ciertos símbolos, se ve claramente que pertenecieron a cristianos. En uno de ellos, que está a la vista del *Triclia*, se supone fueron depositados los restos de los apóstoles Pedro y Pablo. Efectivamente, como ya se indicó en otra parte, una antigua tradición testifica que los Príncipes de los apóstoles fueron sepultados en el Vaticano vía Ostiense; pero durante la persecución de Valeriano en 258, por temor de que fueran profanados, fueron trasladados a la catacumba de San Sebastián, donde fueron conservados y venerados largo tiempo, hasta que, pasado el peligro, fueron devueltos a sus primitivos sepulcros. Esta tradición, atestiguada por diversos Santos Padres y escritores posteriores, parece confirmada con los resultados de las excavaciones de San Sebastián, el antiguo *locus ad catacumbas*.

6. **Catacumba de Santa Priscila.**—No es nuestro intento recorrer ahora todas y cada una de las catacumbas; pero sí queremos dar a conocer la de Santa Priscila, no sólo por contenerse en ella multitud de restos de pinturas de tipo clásico, mudo testigo de lo que fue antes de pertenecer a la cristiandad, sino por algunos fragmentos de inscripciones y epitafios encontrados, algunos de los cuales dan también el nombre *donna Priscilla*, de donde lógicamente se deduce que ésta era la dueña. Más aún: se ha descubierto, entre otras cosas, un baptisterio, y en él se supone bautizaba San Pedro.

Aparte otras regiones de grande radio y proporciones fabulosas, notemos en esta catacumba la *región del Criptopórtico*, la más importante de esta catacumba por los restos que en ella se conservan. La parte central es un conjunto de cámaras de gran interés, muy utilizadas para reuniones. La más célebre es la *capilla griega*, nombre dado por los excavadores a causa de dos inscripciones en esta lengua. Es una verdadera iglesia, recubierta de pinturas con escenas del Antiguo Testamento y algunas simbólicas. Es notable, sobre todo, la del banquete, que se supone un símbolo de la *cena eucarística*. Hállase también aquí la imagen más antigua de Cristo, y en otro lugar otra, tal vez la más antigua, de la Santísima Virgen.

La catacumba de *Santa Domitila* es, en conjunto, tal vez la mayor. De Rossi descubrió su verdadero origen por las

inscripciones con el nombre de *Flavia Domitila*. Hoy se admite generalmente que la parte primitiva fue el sepulcro de la familia cristiana de los Flavios, parientes de Vespasiano. En ella se distinguen perfectamente: la *región de los Flavios*, la más antigua; la de los *Aurelios*, muy antigua también, en la que se ha descubierto la célebre basílica de los Santos Nereo y Aquiles; y la *región de la Madona*, que recibe este nombre de una imagen de la Virgen con el Niño y adoración de los Magos.

II. El arte cristiano en las catacumbas [111]

La contemplación de las catacumbas nos descubre, entre otras cosas, los principios del arte cristiano. Por esto será oportuno examinarlo aquí en sus líneas generales.

1. **Observaciones fundamentales.**—El arte cristiano es una rama y como prolongación del arte pagano de Roma, y experimentó sus mismos cambios y periodos. El arte romano tuvo sus apogeos en el tiempo del Imperio durante los siglos I y II de nuestra era. Las pinturas halladas en Pompeya y en el Palatino son del estilo más puro. Lo mismo aparece en los arcos triunfales y en las esculturas de este tiempo. Desde el siglo III se halla en decadencia, que va aumentando rápidamente.

El arte primitivo cristiano sigue las mismas fases. Esta observación es importante, pues resuelve la objeción que puede proponerse de que el arte cristiano es rudo, de modo que, a medida que prosperaba el cristianismo, el arte iba perdiendo en perfección. En realidad, las pinturas cristianas del siglo I y II son más perfectas que las del III, IV y siguientes. Esto se debe a que los cristianos, hijos al fin y al cabo de su tiempo, vivían en el ambiente romano, cuyo arte estaba en franca decadencia.

[111] Ante todo pueden verse los tratados generales de arte: KRAUS, F. J., *Geschichte der christlichen Kunst* completada por J. SAUER 2 vols. (1895-1908); MICHEL, A., *Histoire de l'art depuis les premiers temps chrét.* 7 vols. (P. 1905-1925); WOERMAN, *Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker* 6 vols. 2.ª ed. (1915-1922). Más en particular deben consultarse las obras sobre el arte cristiano o el arte primitivo: GARUCCI, *Storia dell'arte crist.* (Prato 1873-1881); SYBEL., *Christliche Antike. Einführung in die altchristl. Kunst* (1906); WILPERT, J., *«Fractio panis», Die älteste Darstellung des euchar. Opfers* (1895); ID., *Die Malereien in den Sakramentenkapellen in der Katak. des hl. Kallistus* (1897); ID., *Die Malereien der Katak. Roms* (1903). Véase p.277 nota 151; FLAMMARION, *Histoire générale de l'Art* 2 vols. (P. 1951); BAUCH, K., *Abendländische Kunst* (Düsseldorf 1952); GOMBRICH, E. H. J., *Die Geschichte der Kunst* (Colonia 1952); LANGLOTZ, E., *Der architektonische Ursprung der christl. Basilika* en Festschr., H. Jauzen 30s (Berlin 1951); ANGULO, D. DE, *Historia del Arte* 2 vols. (Sevilla 1953); DAVIES, J. G., *The origin and development of early Christian church architecture* (L. 1952); WITTE, R. B., *Das katholisches Gotteshaus. Sein Bau, seine Ausstattung, seine Pflege...* 2.ª ed. (Maguncia 1951); PIJOÁN, JOSÉ, *Summa Artis. Historia general del Arte* 15 vols. (varios en 2.ª ed.) (M. 1944-1952); LOZOYA, MARQUÉS DE, *Historia del arte hispánico* 5 vols. (B. 1931-49).

2. **Pintura cristiana primitiva.**—El uso de decorar con pinturas los altares o locales donde se celebraba la *fracción del pan*, debió de introducirse ya en tiempos de los apóstoles. La decoración de las tumbas era costumbre típicamente romana, heredada de los etruscos. En el período más antiguo, en que las sepulturas cristianas eran sepulcros particulares romanos, no aparecen los motivos cristianos. Los adornos eran del tipo clásico: pájaros, figuras decorativas, paisajes, reproducciones del natural. En el siglo II se desarrolla el *simbolismo*. Así se advierte en multitud de lápidas mortuorias y frescos de las diversas catacumbas con multitud de símbolos. Ya en el siglo III aumentan las figuras decorativas, que van tomando un sabor más cristiano.

Desde 313 hasta el siglo V triunfa la fe. El arte cristiano ya no necesita ocultar sus creencias. El simbolismo tiende a desaparecer. En cambio, se presentan nuevos tipos de pinturas: los retratos, las escenas del Antiguo y del Nuevo Testamento, sobre todo los santos y las figuras de Cristo y de los apóstoles.

El *desarrollo* de la escultura cristiana es posterior al de la pintura [112]. Esto se debe, sin duda, a que los romanos usaban poco los sarcófagos. Así, pues, la escultura cristiana, sobre todo en los sarcófagos, comienza en tiempo de Constantino, y así, son verdaderas excepciones los anteriores a esta fecha. En cambio, a partir de Constantino, sobre todo desde fines del siglo IV, aumentan de una manera considerable.

3. **Tipos de figuras decorativas.**—Ante todo conviene distinguir los motivos de ornamentación clásica: pájaros, hojas y sarmientos de vid, y otros parecidos.

La *imagen del Buen Pastor* es una de las figuras simbólicas más frecuentes y más bellas. Representa a Cristo

[112] Acerca del arte en las catacumbas bajo otras formas, véanse: KIRSCH, J. P., *Die christl. Kultusgebäude im Altertum* (1893); ID., *Die christl. Kultusgeb. in der vorkonstantin. Zeit* en Festchr. des d. Campo in R. (1897) 6s; GROSSI GONDI, F., *I monumenti cristiani iconografici e architetton. dei sei pr. sec.* (R. 1923); KÜNSTLE, K., *Ikonographie der Heiligen* 126; BRAUN, I., *Der christl. Altar in s. geschichtl. Entwicklung* 2 vols. (1924); DIMIER, L., *L'Eglise et l'art* (P. 1935) en La Vie Chrét.; VIVES, JOSÉ, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda* (B. 1941); SANZ, A., *Historia de la Cruz y del Crucifijo* (Palencia 1951); SCHLUNK, H., *Un taller de sarcófagos cristianos en Tarragona* en ArchEspArq (1951) 67s; PLA CARGOL, J., *Gerona arqueológica y monumental* 4.ª ed. (Gerona 1951); CAMPRUBÍ ALEMANY, F., *El monumento paleocristiano de Cercelles, Tarragona* (B. 1952); FÁBREGA GRAU, A., *Pasionario hispánico (siglos VII-XI)* vol.1 (M.-B. 1953) en Monum. Hisp. Sacra ser. lit. VI; KOLLWITZ, J., *Das Christusbild. des III Jahrhunderts* en Orbis ant. 9 (Münster i. W. 1953); LIZICHVILI, V., *La pintura de los iconos y la ideología cristiana de los tiempos primitivos* en Rev. id. estét. 9 (1951) 367s; BERCMANS, S., *La peinture ancienne. Ses mystères, ses sécrets* (Bruselas 1952); BRUYNE, L. DE, *Prezioso frammento di sarcofago con Buon Pastore ritrovato* en RivAchCr. 38 (1952) 175s; SANZ, A., *Los dos anagramas más famosos del cristianismo* en MiscCom 17 (1952) 67s; ALLEAU, R., *De la nature des symbols* (P. 1958); VOLBACH, W. F.-HIRMER, M., *Frühchristliche Kunst...* (Munich 1958); KLAUSER, TH., *Studien zur Entstehungsgeschichte der christ. Kunst* I en Jahrb. Ant. u. Christ 1 (1958) 20s.

en las formas más variadas. Unas veces aparece solo, generalmente con una oveja al cuello; otras, en el centro de una bóveda, forma preferida en capillas o criptas subterráneas; otras, sentado, en actitud de reposo, con una o varias ovejas; otras, finalmente, de pie y en marcha, llevando consigo alguna oveja y una jarra de leche. Una de las variantes del Buen Pastor es la figura de Orfeo.

Las *orantes* son otro de los elementos más repetidos en las pinturas cristianas. Se ha dicho que son una imitación de la imagen gentil *pietas*, la piedad. Es cierto que tiene parecido con ella, pero no se prueba que sea imitación. Las orantes representan al alma en actitud de orar, con los brazos extendidos. Hay dos tipos diversos: uno son las *orantes bíblicas*, sobre todo la figura de Noé en el arca con los brazos en alto, o bien Isaac. El otro tipo son las *orantes propiamente tales*, figuras humanas de pie y con los brazos levantados. En los sepulcros expresan la actitud del alma al salir del cuerpo.

Los *sacramentos* son representados muy frecuentemente por medio de figuras simbólicas. El *bautismo* y la gracia que en él se comunica es representado por Moisés golpeando la roca, figura que llegó a estilizarse y era empleada como motivo de decoración. La *Eucaristía*, por medio de varios símbolos: el pez con un canasto de panes, banquete eucarístico con pez y panes, multiplicación y cesta de panes.

Otro motivo de ornamentación eran las *escenas bíblicas*: el paciente Job; los tres niños en el horno; Daniel entre los leones; Noé en el arca; ciclo de Jonás, como símbolo de la resurrección, y otras.

Finalmente, en los últimos siglos se fueron multiplicando las imágenes de Cristo, ya en escenas del Nuevo Testamento, ya en la forma estilizada de los iconos bizantinos; imágenes de la Santísima Virgen, ya sola, ya recibiendo la adoración de los Magos; y, finalmente, imágenes de los santos en variadísimas formas.

Parte II

LA IGLESIA EN SU TRIUNFO Y ULTERIOR DESARROLLO (313-681)

I N T R O D U C C I O N[1]

Este período segundo de la Edad Antigua en la historia de la Iglesia comienza con el edicto de paz y tolerancia dado por Constantino el año 313 y termina el año 681, con el último de los grandes concilios ecuménicos de la antigüedad cristiana. Lapso de tiempo de cerca de cuatro siglos, lleno para la Iglesia de acontecimientos trascendentales, que forman como la base de su ulterior desarrollo, se caracteriza claramente por los rasgos siguientes:

En primer lugar, *por su mismo contraste con el período anterior*. Aquél fue de lucha por su existencia contra toda clase de persecuciones y enemigos variadísimos. Este, en *cambio, es de triunfo y victoria, pues desde el año 313* el cristianismo recibe del Estado la libertad más absoluta, luego la preferencia, y, finalmente, es constituido en religión oficial del Imperio. Las consecuencias inmediatas de este estado de cosas son de un alcance transcendental. Además, en el primer período, la Iglesia tuvo que comenzar a organizarse y crecer y poco a poco se fue erigiendo en una organización fuerte y poderosa. En el segundo, la Iglesia es ya poderosa y está en disposición de desarrollar una actividad mucho más amplia y fecunda.

De ahí se desprende el segundo rasgo característico de este período. Precisamente por la protección que comenzó

[1] Véase, ante todo, la bibliografía general y la del período A, nota 1, y en parte la nota 2. Aquí indicamos las principales para este período. Entre las fuentes antiguas pueden verse: EUSEBIO, *Hist. Eccl.* y sus continuadores SÓCRATES, SOZOMENO, TEODORETO; OROSIO, *Hist. adv. paganos* ed. ZANGENMEISTER en CorpScrEcclLat 5 (Viena 1882); *Theophanis chronographia* ed. C. DE BOOR 2 vols. (1885); *Chronicon Paschale* ed. DINDORF 2 vols. (1832); *Cronica minora* ed. MOMMSEN en MonGermHist, AuctAnt (1891s). Entre los trabajos modernos véanse: SEEK, O., *Gesch. des Untergangs der antiken Welt* 6 vols. (1895-1920); DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise* II y III (P. 1907-10); ID., *L'Eglise au VI siècle* (P. 1925); BOISSIER, G., *La fin du paganisme* 2 vols. 6.ª ed (P. 1909); SCHUBERT, H. VON, *Geschichte der christlichen Kirchen im Frühmittelalter* (1921); SCHNÜRER, G., *Kirche und Kultur im Mittelalter* I (1927); SCOTT, S. H., *The Eastern Churches and the Papany* (L. 1928); BATIFFOL, P., *La paix constantinienne et le catholicisme* 4.ª ed. (P. 1929); FLICHE, A., *La chrétienté médiévale (385-1245)* (P. 1929) en Hist. du Monde por M. E. CAVAIGNAC 7,2; PALANQUE, BARDY, LABRIOLLE, *De la paix constantinienne à la mort de Théodose* (P. 1936) en FLICHE MARTIN, *Histoire de l'Eglise* III; LABRIOLLE, etc. *De la mort de Théod. à l'élection de Grég. le Gr.* (P. 1937) ib. IV; VOIGT, K., *Staat u. Kirche von Konstantin dem Grossen bis zum Ende der Karolingerzeit* (1936); GIBBON, E., *The decline and fall of the roman Empire* 2 vols. (L. 1936); PICKMAN, E. M., *The Mind of Latin Christendom.* vol.1 373-496 (O. 1937); PIGANIOL, A., *L'empire chrétien 325-395* en Hist. gén. Hist. Romaine vol.4,2 (P. 1947);

a otorgar el Estado a la Iglesia, se inició una intervención constante del mismo en los negocios eclesiásticos. Es el fenómeno que se advierte siempre que el Estado se une íntimamente con la Iglesia, procurándole las inmensas ventajas de su protección, pero vendiéndolas al subido precio de su intervención e influencia más o menos directa. Esto tuvo efectos de gran trascendencia. Por una parte, beneficiosos para la Iglesia; pues sólo con esa protección y ayuda positiva fueron posibles los grandes concilios ecuménicos, la construcción de grandes basílicas y monumentos grandiosos. En cambio, la intervención del Estado tuvo también efectos contraproducentes y aun fatales para la Iglesia, pues varios de los emperadores favorecieron y aun apoyaron directamente a la herejías, fomentando de este modo la división interior de la Iglesia.

De la exuberante prosperidad de que disfrutó la Iglesia en este período brotó la *exuberancia de vida interna*, que es, sin duda, el lado más característico de este período. Efectivamente, como efecto inmediato de la libertad obtenida y del favor cada vez más real y efectivo de parte del Estado, se advierte un resurgir extraordinario en el interior de la Iglesia. Es el tiempo de apogeo de las grandes escuelas catequéticas o teológicas; brillan con incomparables fulgores los Santos Padres, que con su santidad y doctrina ilustran a la Iglesia y la fecundan con un caudal de obras que fueron desde entonces el sostén más firme de la ortodoxia católica. La Iglesia se encuentra en el cénit de las grandes cuestiones doctrinales.

En este ambiente se explica que la Iglesia católica estuviera en disposición de resolver los puntos más difíciles del dogma en los grandes concilios ecuménicos. Estos son a su vez el símbolo más perfecto de la verdadera significación y actividad de la Iglesia. En ellos se manifestó de una manera clarísima todo lo que constituye lo más típico de este período: la protección del Estado, que es la que hizo posible

MORGHEN, R., *Medioevo cristiano* en Bibl. di cult. Mod. 491 (Bari 1951); GÉNICOT, L., *Les Lignes de Faite du moyen âge* 2.ª ed. (Tournai, Casterman, 1952); PREVITÉ-ORTON, C. W., *The Shorter Cambridge medieval history* vols.1 y 2., hasta el Renacimiento, ed. por PH. GRIERSON (Cambridge 1952); GANSHOF, F. L., *Le moyen âge* (P. 1953); BAGUÉ, E., *La Alta Edad Media* en Hist. de la Cultura española (B. 1953); MARROU, E. TR., *Desde el Concilio de Nicea a la muerte de S. Gregorio Magno (325-604)*; Nueva historia de la Iglesia, 1, 261-496 (M. 1964); HORTAL SÁNCHEZ, I., *De initio potestatis Romani Pontificis.* Investigatio historico-iuridica a tempore Scti. Gregorii Magni usque ad tempus Clementis V: AnGreg. (R. 1968); BUENO ORTUÑO, J., *La caida del Imperio Romano:* Ocaso de los Imperios, 3 (B. 1970); CONTI, P., *Chiesa e Primato nelle lettere dei Papi del secolo VII:* Vita e pensiero (Milán 1971); FOLZ, R., *De l'Antiquité au monde Médiévale:* Peuples et Civilisations, 5 (P. 1972); PIGANIOL, A., *L'Empire chrét.* 2 vols. (P. 1972); JOANNOU, P. P., *La législation impériale et la christianisation de l'Empire romain (311-476):* OrChrAn (R. 1972); FREND, W. H. C., *The rise of the monophysite movement.* Chapters in the history of the Church (Cambridge 1972); BAUS, K., *Die Reichskirche nach Konstantin dem Grossen:* Kirchengeschichte, II, 1 (Frib. de Br. 1973); PIETRI, CH., *Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation...* (P. 1973).

las grandes concentraciones de los obispos del Imperio; la intervención de los emperadores en asuntos religiosos, que se dejó sentir lastimosamente en algunas de las grandes asambleas del episcopado; la exuberancia de vida de la Iglesia, con la colaboración de los hombres más eminentes al lado de los Romanos Pontífices y la definición y declaración de los principales dogmas.

Todavía conviene notar otro punto de vista que caracteriza este período de apogeo de la vida cristiana. Precisamente la exuberancia de la vida en la Iglesia trajo consigo un recrudecimiento mayor de las herejías. Por esto, del mismo modo que este tiempo puede ser designado como período de los grandes Santos Padres y de los grandes concilios, así también puede llamarse de las grandes herejías. Es éste un fenómeno que aparece en la misma naturaleza. Un campo lleno de sazón y exuberante de verdor y lozanía no sólo presenta en todo su vigor al trigo y a las plantas buenas, sino también a la cizaña y a las plantas dañinas.

Una circunstancia también típica de este período es el contacto del cristianismo con los pueblos llamados bárbaros o germanos. El primer choque fue generalmente violento. Algunos de ellos, en sus violentas incursiones, significaron un verdadero azote de Dios. Otros abrazaron el cristianismo falsificado de los arrianos y se convirtieron luego en adalides del arrianismo. Hubo un momento en que parecía que iban a destruir el catolicismo occidental. Pero, mientras el Imperio occidental se hundía y los pueblos invasores se adueñaban de todos sus territorios, el cristianismo conseguía sobreponerse a la catástrofe y poco a poco se imponía sobre los nuevos dueños de Europa. Al finalizar el siglo VII, los pueblos invasores en su inmensa mayoría habían abrazado el cristianismo ortodoxo y se preparaban para ser en la Edad Media los portadores de la cultura netamente cristiana.

PERÍODO D

LA GRAN VICTORIA DEL CRISTIANISMO (313-395) [2]

CAPITULO I

Constantino da la paz a la Iglesia e inicia su triunfo [3]

Al considerar los acontecimientos que atravesó la Iglesia desde el año 300 a 313 y compararlos con todo lo que sucedió desde esta fecha hasta el 395, que señala la muerte de Teodosio el Grande, el príncipe más profundamente cristiano de este período, lo que más llama la atención es la Providencia divina. Ya lo hizo notar Lactancio. Primero, la Iglesia católica perseguida a muerte; un emperador de grandes dotes personales y gran hombre de estado, Diocleciano,

[2] Además de las obras citadas en la nota precedente, véanse: SDRALEK, *Über die Ursachen, welche den Sieg des Christentums im röm. Reich erklären* (1907); BROGLIE, A. DE, *L'Eglise et l'Empire romain au IV siècle* 4 vols. (P. 1856-1886); ALLARD, P., *Le christ. et l'Empire rom. de Néron à Théodose* 4.ª ed. (P. 1898); CRIVELLUCCI, *Storia delle relazioni tra lo Stato e la Chiesa* 2 vols. (Bolonia 1885-1909); DUFOURCQ, *Comment dans l'Empire romain les foules ont-elles passés... au christianisme?* en Rev. d'Hist. et Litt. Rel. (1899) 239-269; BENNETT, *Christianity and Paganism in 4th. and 5th. centuries* (L. 1900); MARIANO, *La conversione del mondo pagano al cristianesimo* (Florencia 1901); PINCHERLE, A., *I papi e gli imperatori cristiani (300-399)*: I papi nella storia por P. PASCHINI-V. MONACHINO I 22-55 (R. 1961); SIRINELLI, I., *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne* (Dakar 1961); CHASTAGNOL, A., *Les Fastes de la Préfecture de Rome au Bas-Empire* (291-423) (P. 1962): Nouv. études latines 2; MOMIGLIANO, A., *The conflict bethween Paganism and Christianity in the fourth Century*. Essays by... (O. 1963).

[3] Véase EUSEBIO, *Vita Constantini* ed. HEIKEL en CorpB (1902). Además la *Hist. Eccl.* de EUSEBIO, SÓCRATES, SOZOMENO, TEODORETO en los respectivos apartados; LACTANCIO, *De mortibus persecutorum* ed. BRANDT en CorpScrEcclLat 19 (1890); FLASCH, M., *Konstantin d. Gr. als erster christlicher Kaiser* (1891); FUNK, *Konstantin der Grosse und das Christentum* en KgAbhl 2 (1899); ID., *Konstantin der Grosse und seine Zeit* supl. 19 de RömQschr (1913); SCHWARTZ, ED., *Kaiser Konstantin und die christliche Kirche* (1913); DÖLGER, F. J. *Konst. d. Grosse nach neueren Forschungen* en ThRev (1914) 353s, 385s; KOCH, H., *Konstantin der Gr. und das Christ.* (1913); BUSCH-COLEMAN, *Contantine the Great and Christianity* (N.Y. 1914); BATIFFOL, P., *La paix constantinienne et le catholicisme* 3.ª ed. (P. 1924); ID., *le catholicisme de St. Augustin* 3.ª ed. 2 volúmenes (P. 1924); ID., *Le siège apostolique* 2.ª ed. (P. 1924); LECLERCQ, H., artic. *Constantin* en DictArch; MAURICE, J., *Constantin le Grand. L'origine de la civilisation chrét.* (P. 1928); SALVATORELLI, *Costantino il Grande* en Profili 103 (R. 1928); GRÉGOIRE, H., *La «conversion» de Const.* en Rev. de (P. 1932); ANDERSTTI, R., *La politica religiosa di Cost.* en Nuova Ft. (1933) 6s, 54s; PALANQUE, J.-R., *Constantin* en Homes d'Etat I (P. 1936) pp.340-426; ID., en FLICHE-MARTIN, III 17s; CORREA D'OLIVEIRA, E., *L'imperatore Costantino «In hoc signo»* (Milán 1942); GAUDUNET, J., *La législation relig. de Constantin* en Rev HistEglFr 33 (1947) 25s; ELBÉE, J. D', *Constantin le Grand* (P. 1947); DANIELE, J., *Documenti Costantiniani della «Vita Constantini» di Eusebio di C.* en AnalGreg (R. 1938); FRANCHI DE CAVALIERI, PIO, *Constantiniana* en StudTest 171 (Vaticano 1953); VOELKL, L., *Der Kaiser Konstantin. Annalen einer Zeitenwende, 306-337*

ve en el cristianismo al mayor enemigo del Imperio y se propone destruirlo. Luego, en un cambio repentino, la misma Iglesia católica amparada, favorecida y tratada con preferencia por el Estado; más aún, un emperador igualmente gran hombre de Estado, Constantino el Grande, quiere rejuvenecer y dar nueva vida al Imperio, y para ello reconoce que precisamente el cristianismo es el que más puede ayudarle, y por esto se apoya en él y triunfa en todos sus planes.

Constantino inicia este período con el edicto de Milán de 313 [4]; sus hijos Constantino, Constante y Constancio continúan por el mismo camino, cada vez más favorable al cristianismo, y Teodosio el Grande lo lleva a su término, cristianizando el Imperio y declarando fuera de la ley a los paganos: es la victoria del cristianismo.

I. Evolución y cambio realizado por Constantino [5]

Ante todo, vale la pena examinar brevemente de dónde le vino a Constantino la estima de los cristianos, o bien cómo se obró en él la transformación de su mentalidad romana.

(Munich 1957); Dörries, H., *Konstantin der Grosse* (Stuttgart 1958); Dörries, H., *Constantine and Religious Liberty* (New Haven 1960); Vogt, J., *Constantin der Grosse und sein Jahrhundert* 2.ª ed. (Munich 1960); Rahner, H., *Konstantinische Wende. Eine Reflexion über Kirchengeschichte und Kirchenzukunft*: StimmZ 167 (1960-61) 419-428; *Il conflitto tra paganesimo e Cristianesimo nel secolo IV*. Saggi a cura di A. Momigliano: Bibl. di Cultura Stor. 98 (Turín 1968); Burckhardt, J., *Die Zeit Constantins des Grossen* (Darmstadt 1970); Schmith, J. H., *Constantine, the Great* (L. 1971); Pastorino, A., *Cristianesimo e Impero dopo Costantino (337-395)*: Corsi universitari (Turín 1972); Lewison, W., *Constantin. Schenkung und Silvester-Legende*: Miscell.Ehrle, II, 159-247; Del Ton, G., *La figura di Costantino Magno sotto il profilo religioso, militare, politico*: Divinitas, 17 (1973) 204-40; Ortega Muñoz, J. F., *Estudio de las relaciones Iglesia-Estado desde el año 313 hasta el 410*: CiudD. 187 (1974) 70-106; Dagrou, G., *Naissance d'une Capitale*. Constantin et ses Institutions de 330 à 451: Biblioth. byz.Etudes, 7 (1974).

[4] Algunos han supuesto que Constantino había dado ya un edicto de tolerancia el año 312, después de sus victorias de Cisalpina. Tal es, por ejemplo, Boisser, *La fin du pagan*. I 49. Mas no parece probable esta suposición. Véase Palanque, en Fliche-Martin, III 20s.

[5] Conviene distinguir bien entre este cambio realizado en Constantino y lo que puedo designarse como *conversión* a raíz y con ocasión de la gran batalla contra Majencio. Lo primero es admitido generalmente, pues en realidad hubo de efectuarse en el ánimo de Constantino una transformación más o menos intensa. Lo segundo puede discutirse, y muchos lo niegan. Burckhardt, J., *Die Zeit Konstantins des Grossen* (Olten y Berna 1949); Florés, A., *La conversion de Constantin le Grand* (P. 1949); Sarabia, R., *Constantino Magno, el primer caudillo cristiano* (M. 1951); Lebon, J., *Le sort du consubstantiel nicéen* en RevHistEccl 47 (1952) 485s; Dalaruelle, E., *La conversión de Constantin. Etat de la question* en BullLitEccl 54 (1953) 37s, 84s; Bagnani, G., *Kaiser Konstantin religiöse Entwicklung* en BeitrHistTheol 20 (Tubinga 1955); Vogt, J.-Seston, W., *Die Constantinische Frage*, I *Die Bekehrung Constantins*. II *Faits politics...* (Florencia 1955); Dörries, H., *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins* (Gotinga 1954); Kraft, H., *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung* (Tubinga 1955); Aland, K., *Die religiöse Haltung Kaiser Konstantins*: Kirchengesch. Entwürfe (Gütersloh 1960): 202-239; Id., *Der Abbau des Herscherkultes im Zeitalter Konstantins*: ib. 240-256; Gillmann, J., *Some reflexions on Constantine's «Apostolic Consciounes»*: StudPatr 4 (Berlín 1961) 422-428; Calderone, S., *Costantino e il cattolicesimo*. I (Florencia 1962).

1. **Causas de su primera evolución.**—Varias causas influyeron en un cambio tan trascendental. La primera fue el *desarrollo de su educación*. Esta fue, ciertamente, pagana y conforme al estilo tradicional romano; pero ya desde un principio tuvo por modelo a su padre Constancio Cloro en sus buenos sentimientos para con los cristianos. Por otra parte, consta por multitud de monedas de Constantino, que en su vida religiosa adoraba al *sol invicto*, que era una de las religiones sincretísticas de la época con tendencia monoteísta. Esto le había infundido cierta estima general del Dios desconocido e invisible, el Ser supremo, que era lo sumo adonde llegaba la filosofía puramente natural. Además debió de disponerle positivamente en favor de los cristianos el espectáculo de su invicta constancia en medio de las más sangrientas persecuciones, que él mismo había podido apreciar en Oriente.

A este motivo de educación debe añadirse una *razón política*, que podemos concentrar en esta forma. Libre de prejuicios contra los cristianos por efecto de la educación recibida, pudo considerar serenamente la política seguida por los grandes emperadores que le habían precedido en el empeño de reorganizar el Imperio. La batalla emprendida por Decio, Valeriano y, sobre todo, Diocleciano contra el cristianismo había fracasado por completo. La Iglesia católica era ya extraordinariamente fuerte, por lo cual era imposible destruirla. ¿No sería más eficaz para el mismo Imperio aprovecharse de esta fuerza joven? Esta idea debió de fascinar durante mucho tiempo al noble Constantino, pues el conocimiento que poseía de los cristianos había llevado a su ánimo la convicción de que el cristianismo no constituía obstáculo alguno para el Imperio y más bien se prestaba a robustecerlo sobre nuevas bases.

A todo esto se añade una tercera razón del cambio de política para con los cristianos. El desarrollo mismo de los acontecimientos condujo las cosas de tal modo, que puso a Constantino en una especie de necesidad de declararse en favor de los cristianos, a lo cual debe añadirse alguna intervención más o menos sobrenatural por parte de la Providencia.

2. **Batalla del puente Milvio. El lábaro de Cristo.**—Para entender esta tercera observación, conviene representarse bien la situación de Constantino. La lucha en Occidente había llegado a concretarse en el duelo entre Majencio y Constantino. En Oriente, Licinio se mantenía dueño del campo, con franco predominio sobre Maximino Daia, y Constantino estaba en inteligencia con él. Necesitaba, pues, deshacerse de Majencio, si quería ser dueño real de Occidente. Para ello, después de ejercitar bien sus tropas, se dirigió

a Roma, donde se hallaba Majencio, envalentonado con sus recientes victorias en Africa.

Realmente, el momento era decisivo. Majencio, seguro de su fuerza, había tomado la táctica de dejar que Constantino fuera gastando sus soldados. Constantino, en cambio, estaba decidido a provocarlo y obligarlo a dar la batalla decisiva. ¿Qué pasaría en circunstancias tan críticas por la mente de Constantino? Siendo, como era, un espíritu íntimamente religioso, tuvo que pensar en la religión, en el *Sol invicto*, aquel Ser supremo que él adoraba. Seguramente pensó también en el Dios de los cristianos. Todos estos discursos son muy naturales en los momentos críticos y trascendentales por que pasaba Constantino en vísperas de provocar la batalla contra Majencio.

En estas circunstancias fue cuando, según refieren Eusebio y Lactancio, tuvo la célebre *visión del lábaro de la cruz* y durante la noche otra visión, en que se le prometía la victoria si hacía grabar en su estandarte el nombre de Cristo, con lo cual le aseguraba la victoria (τούτῳ νίκα, con esto vence). Y añaden que así lo realizó Constantino inmediatamente; después de lo cual dio la célebre batalla del puente Milvio, en la que Majencio fue derrotado, ahogándose en el Tíber cuando intentaba la huida.

Ahora bien, ¿qué hay que decir sobre esta visión constantiniana? Es muy difícil concretar con toda precisión los hechos. Eusebio, en la *Historia eclesiástica*, escrita a raíz de los mismos acontecimientos, refiere solamente que Constantino, en trance tan apurado, acudió a Dios en demanda de auxilio. Pero él mismo en la vida de Constantino presenta todas las circunstancias de la visión diurna tal como antes hemos indicado, y afirma que se lo refirió el mismo emperador bajo juramento. Lactancio, por su parte, que fue preceptor del hijo de Constantino, Crispo, y vivió durante mucho tiempo en las cercanías del emperador, dice simplemente que Constantino tuvo por la noche una visión y en ella recibió la orden de grabar sobre los escudos de los soldados la señal de la cruz y dar inmediatamente la batalla. Siguiendo esta orden, añade Lactancio, Constantino hizo poner la letra X con una P enlazada en medio (iniciales de Cristo), y de esta manera dio la batalla, de la que salió victorioso.

Por tanto, aun dejando abierta la posibilidad de que todo lo sucedido pueda explicarse naturalmente, creemos muy razonable el admitir algo sobrenatural. Constantino, ya de suyo muy religioso, en vísperas de la batalla decisiva, sintió avivársele la estima por los cristianos y el ansia de atraerse la ayuda de la Divinidad. Por esto se explica tuviera alguna emoción especial muy intensa y sobre esta base tuviera lugar una ilustración sobrenatural en forma de sueño u otra

parecida, que lo decidió a dar alguna señal pública de favor al cristianismo, haciendo grabar en los estandartes o escudos el anagrama de Cristo. Este acto era sumamente significativo, pues era claro indicio de que, ya antes de la batalla, Constantino tomaba partido por la parte a que le inclinaba su sentimiento [6].

Ahora bien, como de hecho obtuvo la más rotunda victoria, se explica que estos sentimientos favorables al cristianismo se robustecieran y afianzaran definitivamente, y produjeran como primer fruto el edicto de pacificación y tolerancia. Hasta qué punto llegó a penetrar ya entonces en Constantino la fe en Cristo, es imposible determinarlo. Lo que puede asegurarse es que por entonces no se bautizó, y por el momento estaba aún lejos del espíritu propiamente cristiano. Por consiguiente, es falsa la leyenda que supone fue bautizado entonces por el papa Silvestre después de ser curado de la lepra. Sin embargo, no es menos cierto que desde este punto comenzó a dar pasos importantísimos en favor de los cristianos.

II. Efectos inmediatos del cambio realizado

1. Significación del edicto de Milán de 313.—El primer efecto del cambio realizado, su resultado más tangible y eficaz, fue el edicto de Milán de 313 [7]. Constantino quiso manifestar de una manera pública y solemne el cambio de política respecto del cristianismo; quiso reconocerle el derecho de ciudadanía y amplia libertad en el Imperio. Para que este acto tuviera más eficacia, quiso realizarlo de acuer-

[6] Véase la breve síntesis que propone Palanque, l.c., p.25s. Sin embargo, nos parece más acertada la interpretación de Danièle, J., o.c. ¿Hubo, pues, verdadera conversión en Constantino? En el sentido sobrenatural de la palabra seguramente no, pues la conducta posterior de Constantino prueba que, si bien manifestó gran simpatía por el cristianismo, quedó con un fondo pagano durante mucho tiempo. Esto no obstante, no nos satisface la teoría propuesta por Palanque de que la misma naturaleza supersticiosa pagana de Constantino, en aquel momento tan crítico y decisivo, lo pudo impulsar a hacer algo para atraerse al Dios de los cristianos. Según esto, la decisión de hacer grabar en los estandartes y escudos el lábaro de Cristo le pudo venir o bien de un sentimiento religioso, que lo inducía a reconocer ya entonces a Cristo como Dios, o bien como impulso supersticioso pagano, que le hacía acudir a un medio extraordinario para tentar la suerte en un momento difícil. Todo esto creemos que no está enteramente conforme con los documentos históricos. De hecho, Constantino, convencido sinceramente de que Cristo le había ayudado decisivamente, a partir de aquel momento se mostró el más eficaz favorecedor del cristianismo. A medida que fueron penetrando más en él las ideas cristianas, se fue desprendiendo de las ideas y costumbres paganas.

[7] A propósito del célebre edicto de Constantino, publicado en Milán, en inteligencia con Licinio, en febrero de 313, se ha discutido últimamente sobre si en realidad existió dicho edicto. Historiadores y críticos insignes lo ponen en duda. Tales son, entre otros: O. Seek, *Das sogenannte Edikt von Mailand* en ZKircheng 12 (1891) 281s, y H. Grégoire, l.c. Véanse también Knipting, J.-R., *Das angebliche Mailänder Edikt vom J. 313* en ZKircheng 40 (1922) 206s; Caspar, E., o.c., pp.105 y 581-582. Suponen estos historiadores que no existió otro edicto sino el que dio Licinio en Oriente poco después, y que sin fundamento suficiente se ha supuesto que se dio primero en Milán. Frente a esta suposición, otros escritores han insistido en la defensa del edicto de Milán, y

do con Licinio, dueño de Oriente. No tuvo éste dificultad ninguna, pues ante el prestigio creciente de Constantino, creyó más prudente acomodarse a sus deseos. Así, pues, reuniéronse ambos augustos en Milán y redactaron el célebre edicto, en el cual debemos hacer resaltar dos disposiciones.

Como decisión principal y base de todo lo demás, se proclama la más absoluta libertad religiosa: «Liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset» [8]. Como se ve claramente, esto significa absoluta igualdad del cristianismo al lado de la religión pagana del Estado.

A esta declaración teórica de absoluta paridad con la religión del Estado, sigue una serie de disposiciones que, además de lo que en sí significan, son realización de ese principio de igualdad y tolerancia y dan a entender cierta inclinación y favor hacia la religión cristiana.

Tal fue el principio de la nueva era del cristianismo. En Occidente casi no hubo necesidad de promulgar el edicto, pues de hecho ya era tolerado el cristianismo. En cambio, consta expresamente que fue publicado por Licinio en Nicomedia después de su victoria sobre Maximino Daia.

Sin embargo, no fue Licinio fiel a su pacto con Constantino, lo cual precisamente le trajo su ruina. Pagano como era de corazón, no pudo tolerar por más tiempo el nuevo auge que iban tomando los cristianos en Oriente, celebrando sínodos en Ancira y Neocesarea. Pronto, pues, desencadenó una nueva y sangrienta persecución en sus dominios orientales. Un decenio entero se prolongó esta situación anormal y violenta, de modo que hacia el año 322 ardía todo el Oriente

creen que Licinio no hizo otra cosa sino promulgar, tal vez con algún retoque, ese mismo edicto en Nicomedia. Esta segunda suposición nos parece más probable. En todo caso, es un hecho que, a principios del 313, Licinio y Constantino se juntaron en Milán y convinieron en diversas medidas sobre el gobierno del Imperio, y, como dice PALANQUE (o.c., p.24), poco favorable al edicto, «existen cartas de Roma y de Nicomedia en las que se observa que se ha operado una verdadera revolución en la política religiosa».

[8] Véase el texto, tal como lo reproduce LACTANCIO (*De mort. persec.* 48), del que publicó Licinio en Nicomedia. Está contenido en una carta dirigida por Licinio a sus gobernadores: «Cum feliciter tam ego Constantinus Augustus quam etiam ego Licinius Augustus apud Mediolanum convenissemus atque universa quae ad commoda et securitatem publicam pertinerent, in tractatu haberemus, haec inter cetera quae videbamus pluribus hominibus profutura, vel in primis ordinanda esse credidimus, quibus divinitatis reverentia continebatur, ut daremus et christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset, quod quidquid <est> divinitatis in sede caelesti, nobis atque omnibus qui sub potestate nostra sunt constituti, placatum ac propitium possit existere. Itaque hoc consilium salubri ac rectissima ratione ineundum esse credidimus, ut nulli omnino facultatem abnegandam putaremus qui, vel observationi christianorum vel ei religioni mentem suam dederat quam ipsi sibi aptissimam esse sentiret, ut possit nobis summa divinitas, cuius religioni liberis mentibus obsequimur, in omnibus solitum favorem suum benevolentiamque praestare. Quare scire dicationem tuam convenit placuisse nobis, ut amotis omnibus omnino conditionibus, quae prius scriptis ad officium tuum datis super christianorum nomine <continebantur et quae prorsus sinistra et a nostra clementia aliena esse> videbantur, <ea removeantur et> nunc libere ac simpliciter unusquisque eorum, qui eandem observandae religionis christianorum gerunt voluntatem, citra ullam inquietudinem ac molestiam sui id ipsum observare contendant.»

en la más furiosa persecución. Por esto Constantino, quien por esta época era ya de corazón cristiano y quería a todo trance conservar la paz religiosa, le dio la batalla y lo venció en Adrianópolis en 323. El año siguiente lo hizo decapitar en su destierro de Tesalónica, acusado de alta traición. Desde este momento, Constantino quedó dueño único de todo el Imperio.

2. **Medidas de favor con el cristianismo.**—Volviendo ahora a la posición que tomó Constantino frente a la Iglesia católica después del edicto de Milán, podemos caracterizarla con esta doble afirmación: primera, realizó la igualdad absoluta del cristianismo con la religión del Estado; segunda, fue aumentando su favor y preferencia para con el cristianismo, al que más tarde, al menos de hecho, trataba como a religión del Imperio.

La *absoluta igualdad de religiones* la realizó con innumerables disposiciones. El culto pagano, como religión oficial del Estado, no lo tocó. El mismo conservó el título de pontífice máximo; dejó que se hicieran todavía en 321, antes de una campaña militar, las indagaciones de los agoreros; en las monedas siguieron imprimiéndose los signos antiguos de las divinidades paganas: Marte, el genio del pueblo romano; el título *Sol invicto* y otros. Los sacerdotes y demás instituciones paganas continuaron oficialmente como antes.

Mas, por otra parte, después de la gran victoria, ya no hizo celebrar sacrificios, ni cortejo al Capitolio, ni los *juegos seculares*. Además, ya desde 313 aparece en algunas monedas el monograma de Cristo (☧). Inmediatamente hizo devolver a los cristianos todos los bienes que les habían sido confiscados. Con el pretexto de que les habían sido destruidas muchas iglesias, hizo grandes donativos para que se levantaran otras nuevas. Desde 313 también tomó como consejero al obispo Osio de Córdoba [9], a quien confió la ejecución de todas estas disposiciones religiosas. Una de las medidas más significativas en este sentido fue el preparar y regalar a los Papas el palacio de Letrán [10], que fue en ade-

[9] Osio aparece al lado de Constantino desde el año 313. En realidad, apenas conocemos nada de él referente a estos primeros años, sino que, nacido en 256, era ya obispo de Córdoba a fines del siglo III y toma parte en el concilio de Elvira. El año 313 es encargado por Constantino de repartir sus subvenciones a las iglesias africanas; más tarde acompaña al emperador a Oriente, y aparece con autoridad decisiva en Nicea en 325. Véase VILLADA, o.c.

[10] Era la morada particular de la emperatriz Fausta, la cual hizo donación a la Iglesia. Ya en octubre de 313 se celebró un sínodo romano en la «domus Faustae in Laterano». Véase: LAUER, PH., *Le palais de Létran* (P. 1911); ID., *Date de la dédicace de la basilique du L.* en Bull. de la Soc. Nac. des Antiq. de Fr. (1924) 261s. Al lado del palacio o morada de los Papas se construyó la basílica, imitando el estilo de las basílicas profanas. En todo caso se deduce de las excavaciones recientes que Letrán no era un palacio, como se creía, de la familia Lateranus.

lante su morada habitual, y la construcción de la gran basílica de San Pedro [11], de proporciones grandiosas, así como también las de San Pablo y San Lorenzo *extra muros* [12].

Más aún, ya en el año 313 y en otras disposiciones posteriores liberó al clero de todos los servicios municipales. Más tarde, en 321, dio una nueva orden en favor de la Iglesia, permitiéndole recibir donativos testamentarios. El mismo año se estableció el descanso dominical y se declaró la validez de la emancipación de esclavos realizada «ante la Iglesia».

Todos estos privilegios los poseían ya de antiguo los sacerdotes de otros cultos. El foro eclesiástico o episcopal fue completándose cada vez más. En 320, suspensión de las penas impuestas sobre el celibato, en atención al que voluntariamente practicaban muchos sacerdotes católicos y otras personas que se consagraban a Dios. Del mismo modo podríamos enumerar otras disposiciones parecidas [13].

3. **Principio de la lucha contra el paganismo.**—Después de la victoria sobre Licinio del año 323, siendo ya Constantino único señor de todo el Imperio, todavía avanzó más el favor del cristianismo. Fue colocando en los puestos de más confianza a los cristianos, hizo educar cristianamente a sus propios hijos, confiando a Lactancio su heredero Crispo.

Con especial energía emprendió entonces la batalla positiva contra el paganismo. El fundamento se lo ofrecieron los mismos cultos paganos, cuyos templos eran verdaderos centros de corrupción. Basándose, pues, en este hecho, publicó cuatro edictos prohibiendo a los agoreros ejercer sus oficios en casas particulares. Además, prohibiéronse todos los cultos que iban acompañados de inmoralidad.

[11] La basílica de San Pedro es la más célebre construcción religiosa de Constantino, y se hallaba al lado del palacio de Elena. Según los datos conservados, debió de revestir proporciones gigantescas y para realizar la obra debieron hacerse trabajos imponentes. Se han hecho varias reproducciones ideales, que pueden verse en diversos trabajos de arqueología y de arte cristiano. Véanse particularmente: DUCHESNE, L., *Liber Pontif.* I 172-180; BATIFFOL, o.c., 356-359; WAAL, A. DE, *Constantins des Gr. Kirchenbauten in Rom* (1913).

[12] Estas dos últimas y las demás basílicas de Roma no es seguro si son obra de Constantino. Además, son probablemente construcciones constantinianas: Santa Inés, en la vía Nomentana, y San Pedro y Marcelino, en la vía Lavicana. Conviene, además, añadir que cada una de estas basílicas era provista por el emperador de un mobiliario litúrgico de gran consideración, del que nos da una idea el *Liber Pontificalis*.

[13] Sobre estas y otras muchas disposiciones de favor para el cristianismo, véanse las monografías indicadas en la nota 3, particularmente PALANQUE. Es digno también de notarse que, no obstante los muchos privilegios concedidos a los eclesiásticos y al episcopado y a pesar de haber preparado con el palacio de Letrán la morada de los Papas, no se distinguió Constantino por la deferencia para con el Papa. De hecho hacen observar los historiadores que aun en las ocasiones más solemnes, como eran los concilios, quedan los Papas medio en la penumbra. El mismo personalmente quería dirigirlo todo. El papa Silvestre, que llena casi todo su gobierno, es uno de los más anónimos de la Historia. No hay duda que es uno de los defectos de Constantino. Véase PALANQUE, en FLICHE-MARTIN, III 36s.

4. Nuevo plan del Imperio. Constantinopla.—Mas esta batalla de Constantino contra el paganismo no se desarrolló sin incidentes. Precisamente como efecto de todas las medidas que iba tomando el emperador contra el paganismo y en favor de los cristianos, iba formándose en Roma, donde existían muchos elementos recalcitrantes, un ambiente hostil a Constantino. Este ambiente fue empeorando de un modo particular durante las largas ausencias del emperador a causa de sus campañas militares. Así sucedió que al volver a Roma el año 326, después de diez años de ausencia, fue recibido con marcada frialdad, lo cual contrastaba visiblemente con el entusiasmo con que había sido celebrado en todo el Oriente por la población cristiana.

Así, pues, frente a la realidad que le iba creando su actuación francamente cristiana, decidióse Constantino a levantar una nueva capital en el Bósforo, en la antigua Bizancio, que debía ser enteramente cristiana y ofuscar con su magnificencia a la misma Roma. En noviembre del año 326 se puso la primera piedra de la nueva capital, que recibió el nombre de Constantinopla. Derrocháronse montes de oro. Surgieron palacios e iglesias con verdadera profusión. Todo el lujo oriental encontró allí su cultivo más exquisito. Finalmente, el 11 de mayo del año 330 celebró el mismo Constantino su inauguración. Desde entonces fijó allí su residencia imperial y dividió el Imperio en cuatro prefecturas: Oriente, Ilírico, Italia y Galia, con 14 diócesis y 116 provincias. Estas diócesis y provincias fueron luego la base de las divisiones de las provincias y diócesis eclesiásticas.

CAPITULO II

Política religiosa de Constantino. El donatismo [14]

Constantino el Grande fue el hombre providencial para la Iglesia católica.

Esto se vio claramente en su intervención en las cuestiones doctrinales. Movido del afán de obtener la paz y la concordia entre todos sus súbditos, se creyó obligado a intervenir en las discusiones religiosas que se planteaban en el seno de la Iglesia católica.

[14] Ante todo, es conveniente conocer las fuentes contemporáneas: Eusebio, *Hist. Eccl.* 10: PL 11; Optatus Milev., *De Schismate Donat.* ed. Ziwsa en Corp ScrEcclLat 26 (1893); San Agustín, diversos escritos, PL 43. Véanse, además, las obras generales, y más en particular las que se refieren al Africa: Ferrere, *La situation religieuse de l'Afrique romaine depuis la fin du IV siècle jusqu'à l'invasion des vandales* (P. 1897); Audollent, *Carthage romaine (146 av. J.-Ch. à 698 apr. J.-Chr.)* (P. 1900); Id., artíc. *Afrique* en DictGéogrHist; Leclercq, H., *L'Afrique chrétienne* (P. 1904); Id., artíc. *Afrique chrét.* en Dict ArchLit; Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion barbare* III (P. 1905-12); Mesnage, J., *L'Afrique chrétienne* (P. 1913); Batiffol, P., *La paix constantinienne* c.5; Id., *Le catholicisme de St. Augustin* 2 vols. (P. 1920).

La primera cuestión doctrinal en que intervino el nuevo emperador fue el donatismo. Pero, digámoslo desde ahora, la actuación de Constantino en la cuestión donatista fue no sólo bien intencionada, sino acertada y favorable a la verdadera causa católica.

1. **Principios del movimiento donatista**[15].—A principios del siglo IV se había formado en el norte de Africa una fracción de elementos representantes del antiguo rigorismo. Siguiendo la opinión montanista, tan acaloradamente defendida por Tertuliano en Cartago, defendían que la eficacia de los sacramentos dependía del estado de gracia del ministro. Por tanto, según ellos, son inválidos los sacramentos del bautismo y orden conferidos por herejes. Así, pues, bautizaban de nuevo a todos los que se pasaban a su secta. Suponían igualmente que la verdadera Iglesia debía ser enteramente pura y limpia, por lo cual no podía ser tal la que concedía perdón a los que cometían pecados abominables. Estos debían ser irremisiblemente arrojados de la Iglesia.

Sobre estos principios rigoristas, fue aumentando cada vez más el fanatismo de los adeptos de la secta. Su audacia fue cada día en aumento, de modo que con sus extremismos y violencias llegaron a provocar a los gobernadores romanos. Frente a estas agitaciones, que tomaban como base cuestiones doctrinales, tuvieron que intervenir bien pronto el obispo Mensurio de Cartago y su archidiácono Ceciliano, por lo cual se fue marcando una oposición cada vez más violenta entre éstos y los representantes del nuevo movimiento.

Estando así las cosas, murió Mensurio el año 311, y la mayoría del clero eligió inmediatamente como sucesor suyo

[15] Respecto del donatismo en particular, véanse: DUCHESNE, L., *Le dossier du donatisme* en Mél. Arch. et Hist. (1890) 10 589s; MARTHOYE, F., *Donatistes et circoncellions* en RevHist 76 (1904) 353s; ID., artíc. *Circumcellions* en Dict Arch; ID., *La répression donatiste et la politique relig. de Constantin... en Afrique* (P. 1914); MONCEAUX, *Le donatisme* (1912); CHAPMANN, *Donatus the Great and Donatus of Casae Nigrae* en RevBén (1909) 13; LECLERCQ, H., artic. *Donatisme* en DictArch; BAREILLE, G., artíc. *Donatisme* en DictThCath; WILLIS, G. G., *Saint Augustine and the Donatist controversy* (L. 1950); DELARUELLE, E., *La conversion de Constantin. Etat de la question* en BullLitEccl 54 (1953) 37s, 84s; FOLZ, R., *L'idée d'empire en Occident du V au XIV siècle* en Collhistor (P. 1953); GRIMSHAW-WILLIS, G., *St. Augustine and the Donatist controversy* (L. 1950); FREND, W. H. C., *The donatist Church. A Movement of protest in Roman North Africa* (O. 1952); FRANCHI DE CAVALIERI, Pío, *Constantiniana* en StudTest 171 (Vaticano 1953); RATZINGER, J., artíc. *Donatismus*, y UEDING, L., artic. *Donatistenstreit:* LexThK 3 (Frib. Br. 1959) 504-506; FREND, W. H. C., artic. *Donatismus:* ReallAntChr 4 (Stuttgart 1959) 128-147; PALANQUE, J. R., *L'affaire donatiste:* Hist. de l'Egl. por FLICHE-MARTIN, vol. 3 41-68, 205-215 (P. 1936); SODEN, H. VON, *Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus* ed. por H. VON CAMPENHAUSEN 2.ª ed. (1950); RICCIOTTI, G., *La «Era de los Mártires»* 2.ª ed. (B. 1958) p.281-303; BLOMGREN, L., *De schismate donatistarum* (Estocolmo 1959); FREND, W. H. C., *The Donatist Church* (L.-Oxford 1971); CONCILIA AFRICAE (Tournout): CorpChrL. 149 (1974); DÖRRIES, H., *Konstantin. Wende und Glaubenseinheit:* Wort und Stunde, I, 1-117 (1966); STOCKMEIER, P., *Constantino:* SacraM. 1, 956-66, ed. esp. (B. 1972).

al archidiácono Ceciliano. Naturalmente, no se conformaron con ello los amigos del movimiento rigorista, alentados por la ardiente palabra de *Donato*, de Casae Nigrae. Efectivamente, los representantes de la oposición, a quienes se les juntaron todos los descontentos, presididos por Segundo, obispo de Tigisis, y Donato, reuniéronse en conciliábulo en Cartago el año 312, declarando depuesto a Ceciliano [16]. La razón que alegaron fue que su consagración era inválida por haber sido realizada por un apóstata. Esta razón conviene no perderla de vista, pues formó luego la base de enconadas discusiones. En lugar de Ceciliano, eligieron inmediatamente a un tal *Maiorino* y al año siguiente a *Donato*, verdadero inspirador y alma de todo este movimiento, al que ha dado su nombre [17].

2. **Intervención de Constantino.**—Tal fue el principio del donatismo. Mas por el apasionamiento que lo acompañó desde el principio, fue adquiriendo proporciones gigantescas, se extendió por todo el norte del Africa y llegó a preocupar a los emperadores.

Es difícil señalar con toda precisión el momento en que comenzó a intervenir el emperador Constantino. No sería seguramente mucho después de publicar el edicto de Milán de 313. Efectivamente, dueño del Africa entretanto, Constantino, que deseaba a todo trance tranquilidad y orden, se inclinó del lado del obispo legítimo, Ceciliano. La excitación de los donatistas llegó con esto al colmo, pretextando que se les condenaba sin escucharlos. Así, pues, el año 313 entregaron al emperador un memorial en que, a vueltas de muchas quejas, invocaron al mismo emperador como árbitro sobre cuál era la verdadera Iglesia de Cristo, la de Donato o la de Ceciliano [18].

Constantino, que acababa de dar, por el edicto de Milán,

[16] Según refiere OPT. MILEV. (1,19), ellos mismos comunicaron esta decisión a Ceciliano, a lo cual repuso el obispo: «Si piensan que no estoy consagrado, que me consagren ellos mismos.» El historiador del Africa cristiana Monceaux no encuentra inverosímil esta respuesta, dado el carácter de Ceciliano.

[17] Conviene tener presente que en la realidad no existió más que un Donato, el que dio nombre al donatismo, verdadero padre y sostenedor de esta secta, que no es otro que el agitador de Casae Nigrae, que tanta guerra hizo a la verdadera ortodoxia y tantos disturbios promovió en Africa. Véase PALANQUE, o.c., III 43, y sobre todo MONCEAUX, V 100s. Un siglo más tarde, en el gran sínodo de 411, en tiempo de San Agustín, se quiso distinguir a dos personalidades distintas: una, el Donato jefe de la secta, hombre comedido, ecuánime y dogmatizador, y otro, agitador y revolvedor de masas. Esto fue un ardid de los donatistas para quitar a su jefe la odiosidad de las turbulencias, promovidas en realidad por él. San Agustín y Optato Milevitano no conocieron más que a un Donato, jefe de la secta, hombre apasionado y agitador de masas. Por otra parte, el motivo que pudo tener para poner por delante en un principio a otra persona, es claramente reconocido por los historiadores: creyó que aquello podía comprometerlo demasiado, y así quiso mantenerse a la reserva. Pero una vez puesta en marcha la rebelión, su espíritu ambicioso lo indujo a asumir la dirección del movimiento (CHAPMANN, *Donatus the Great*..., o.c.).

[18] El memorial o súplica, según Opt. Milev. (1,22), llevaba la firma «a Luciano, Digno, Nasutio, Capitone, Fidentio et ceteris episcopis partis Donati»

la paz a la Iglesia, creyó sinceramente llegado el momento de terminar con las agitaciones religiosas del Africa. Por iniciativa suya, reunióse en Roma el 1.° de octubre un sínodo, en el que tomaban parte, bajo la presidencia del papa Milcíades, 15 obispos italianos, tres galos [19] y 10 de cada una de las partes litigantes. Con toda seriedad examinó el sínodo durante tres días todo el asunto de la consagración de Ceciliano y demás puntos en litigio [20], y al fin resolvió en contra de los donatistas, facilitándoles, sin embargo, todos los medios para reconciliarse con la Iglesia.

El fallo no podía ser más imparcial. Pero Donato y los suyos no lo aceptaron. Insistiendo una y otra vez en que el obispo Félix, que había consagrado a Ceciliano, era un traidor o apóstata, y que en el sínodo de Roma no se había atendido a sus razones, apelaron de nuevo al emperador. Constantino entonces echó por otro camino. Ordenó al procónsul del Africa que hiciera indagaciones y averiguara la verdad sobre el obispo Félix y su conducta en la persecución. Hízolo el procónsul con toda diligencia, y el resultado fue que no había sido traidor. Así lo declaró públicamente, con lo cual caía por su base la razón dada por los donatistas contra Ceciliano.

Hay más. Los donatistas, frente a la decisión dada en el sínodo de Roma, exigían una asamblea más numerosa, en que pudiera verse el parecer general de la Iglesia [21]. Precisamente entonces, en agosto de 314, tuvo lugar en Arlés, en las Galias, un sínodo de carácter casi universal, adonde habían acudido obispos de Italia, España, Inglaterra, Dalmacia y otros territorios occidentales, todos bajo la presidencia de los representantes del Papa. Propúsose la cuestión, entonces tan debatida, y el sínodo resolvió que no podían ser consideradas como inválidas las consagraciones hechas por un traidor, con tal que se cumplieran todos los requisitos

[19] La presencia de tres obispos galos la pidieron los mismos donatistas, dando por razón que en las Galias no había habido persecuciones y, por lo mismo, sus obispos podían juzgar con más imparcialidad. Los quince italianos los añadió el papa Milcíades con la intención manifiesta de transformar esta comisión de arbitraje en verdadero sínodo romano.

[20] Para ello hicieron comparecer a diez representantes de cada una de las partes. Es interesante la observación de que se pudo probar con toda suficiencia que el mismo Donato había impuesto las manos y ordenado obispos a algunos *lapsi*, es decir, lo que echaban en cara a su adversario y presentaban como punto de partida de su cisma. Véase MONCEAUX, o.c., IV 22 y 238s.

[21] Sobre el verdadero iniciador de este concilio de Arlés no es fácil dar una solución definitiva. Pudo ser el mismo Constantino, cosa que parece muy probable. En esta decisión debió confirmarle el deseo manifestado por los donatistas. En efecto, al aceptar la apelación de éstos cometió Constantino uno de aquellos actos de intromisión en asuntos eclesiásticos que pudieron ser de graves consecuencias. A pesar de que el Papa había dado la solución en unión con el sínodo romano. Constantino toma dos determinaciones: por una parte, hace examinar el asunto de la ordenación de Ceciliano por su vicario Aelio Paulino, y por otra, procura que se reúna un concilio de carácter general en Occidente con un objeto parecido. Además, esto mismo indica que daba una importancia desmedida al hecho de la ordenación, movido, sin duda, por las razones de los donatistas.

exigidos [22]. Por tanto, este sínodo quitaba el último pretexto a los donatistas. Más aún, el mismo sínodo lanzaba penas durísimas contra los falsos denunciantes [23].

Todavía quedaba un último recurso. Los donatistas apelaron al mismo emperador. Constantino recibió muy a disgusto esta como exigencia de los donatistas [24]. Pero, viendo que no había modo de inducirlos a que se sometieran a los fallos ya dados, tomó el asunto por su cuenta: ordenó a su procónsul del Africa, Eliano, examinar la causa de Ceciliano. Hízolo inmediatamente éste, y encontró la falsedad de la inculpación lanzada contra Ceciliano. Más aún, el mismo Constantino citó el año 316 [25] en Milán a algunos representantes de ambos partidos. Oyóles pacientemente y, finalmente, dictaminó lo mismo que había decidido el papa Milcíades y el sínodo de Arlés [26].

3. Medidas tomadas por los emperadores.—Nada de esto satisfizo. Era prueba evidente de que en todo este asunto no había más que motivos personales, por lo cual el emperador se decidió a intervenir de una manera eficaz. Con esto se inició una serie de medidas, ya violentas, ya suaves, que fueron alternando durante todo el siglo, sin que ni unas ni otras obtuvieran apenas resultado positivo.

El mismo año 316 dictáronse leyes rigurosas contra los partidarios de Donato, que culminaron con la orden de quitarles sus iglesias y confiscarles sus bienes [27]. El comisario

[22] Además de esta solución, que era la única ortodoxa, en el proceso que se siguió en el concilio pudo averiguarse con toda evidencia que Félix, el obispo ordenante de Ceciliano, no había sido tal *traditor* y se hallaba ausente de Aptunga al tiempo de las persecuciones. Son conocidas todas las piezas de este proceso en *Acta purgationis Felicis*, impresas en un apéndice de la obra de Opt. Milev.

[23] Sobre la significación del concilio de Arlés, véanse: Hefele-Leclercq, I 1,275s; Duchesne, o.c., II 113s; Monceaux, o.c., IV 343s; Batiffol, o.c., 285s; Funk, *Die Zeit der ersten Synode von Arlés* en KgAbhl I 352s.

[24] Era bien arriesgada y peligrosa la decisión de Constantino. En efecto, habiendo ya dictado su decisión en el asunto un concilio romano presidido por el Papa y otro de carácter general, el de Arlés, presidido por los representantes del Romano Pontífice, era muy expuesto por parte de Constantino el querer investigar él mismo el asunto para dar una solución. La situación se presenta tanto más grave si se tiene presente que él solamente trataba de investigar si Félix, el consagrador de Ceciliano, había sido traditor. El conflicto hubiera sido fatal para la Iglesia si hubiera concluido que lo era en realidad, pues entonces, según la decisión del sínodo romano y del concilio de Arlés, no cambiaba la situación, y Ceciliano era igualmente legítimo; en cambio, Constantino seguramente hubiera dado una solución contraria.

[25] Esta decisión de Constantino se retrasó notablemente, desde fines de 314 a 316, a causa de la guerra en que se vio metido contra Licinio. Es interesante también el hecho de que, una vez reunidos los representantes de ambos partidos en Milán, internó a los dos jefes, Ceciliano y Donato, que también habían acudido, y envió entretanto a los obispos Eunomio y Olimpo al Africa con el encargo estricto de restablecer la unidad. Sistema sorprendente y muy conforme con la mentalidad de Constantino, quien, sin atender a quien representaba la ortodoxia, quiere eliminar a los dos. Pero la Historia nos dice que los dos obispos enviados se convencieron en seguida de la justicia de la causa de Ceciliano y se adhirieron a él.

[26] Véase en San Agustín *Contra Cresconium* 3,71.

[27] Se discute si esta orden fue un verdadero edicto o ley contra los donatistas (Monceaux, o.c., IV 26,197) o simplemente un decreto o decisión judicial

imperial Ursacio fue el encargado de ejecutarlas; pero lo que obtuvieron fue aumentar el fanatismo de los secuaces de Donato. Esto se manifestó en una serie de actos vandálicos que comenzaron a realizar ellos contra los católicos. Entonces se inició aquel período de terror que caracterizó poco después la campaña donatista [28].

Ante el sesgo desagradable que tomaban las cosas, Constantino quiso cambiar de táctica. Viendo que no se conseguía nada con el rigor, suspendió aquellas leyes el año 321, exhortando al mismo tiempo a los obispos a la benignidad y mansedumbre [29]. Pero tampoco esto obtuvo el resultado apetecido. La pacificación de los espíritus no vino. Los católicos se encontraron inermes frente a las violencias de sus adversarios, que se consideraban como triunfantes. Con esto se arrojaron a toda clase de audacias [30]. Por estos medios consiguieron imponerse en muchas partes, arrojaron de sus sedes a muchos obispos católicos y colocaron en su lugar a otros donatistas.

Los emperadores siguientes, hasta el final del siglo IV, dieron diversos edictos y trataron seriamente de acabar con el donatismo, pero no lo consiguieron. Con la intervención de San Agustín se volvió a tratar sobre la conveniencia de la represión violenta de la herejía por parte de la autoridad; pero de hecho no se acabó con el fanatismo donatista hasta la entrada de los vándalos en el norte del Africa, quienes oprimieron juntamente el catolicismo y la herejía.

CAPITULO III

Primera lucha contra el arrianismo. Concilio de Nicea (325) [31]

La cuestión del donatismo, circunscrita casi exclusivamente a la región cartaginesa, apenas tuvo trascendencia en la marcha general de los asuntos religiosos del Imperio. De todos modos indica claramente, por un lado, el interés

(MARTROYE, o.c., 48). De hecho se inició una persecución violenta contra los donatistas.

28 Véanse: MARTROYE, F., *Donatistes et circumcellions* en RevHist 6 (1904) 355s; ID., artíc. *Circumcellions* en DictArch; ID., *La répression donatiste et la politique relig. de Constantin... en Afrique* (P. 1914); NATHUSIUS, *Zur Charakteristik der Circumcellionen des 4. und 5. Jahrh. in Africa* (1900); PALLU DE LESSERT, *De la compétence respective du proconsul et du vicaire d'Afrique dans les démêles donatistes* (P. 1901).

29 Así lo dispuso Constantino en una epístola dirigida a Verino, vicario suyo en el Africa, que reviste el carácter de un edicto de tolerancia (PALANQUE, o.c., III 51).

30 Véase el juicio de conjunto sobre la política de Constantino frente a los donatistas en PALANQUE, o.c., p.51s, y PIGANIOL, *L'empéreur Const.* p.105.

31 Ante todo véanse las obras generales de historia de la Iglesia y las de este período y de Constantino citadas en las notas 2 y 3. Véanse las fuentes antiguas sobre el arrianismo, en particular ARRIO, PG 26,16s; SAN ATANASIO, diversas obras: *Contra arianos, libri 4; Apologiae, libri 3; De decretis Nicaenae*

que tenía Constantino en obtener la paz y unión religiosa, y por otro, la facilidad con que, para obtenerlas, intervenía él en los asuntos religiosos.

Todo esto apareció de una manera mucho más clara en todo el desarrollo de la herejía arriana. El efecto más benéfico de la intervención del emperador Constantino fue la celebración del primer concilio ecuménico, que tuvo lugar en Nicea el año 325. En cambio, posteriormente al concilio, se dejó seducir por algunos simpatizantes con la herejía, por lo cual, con las diversas medidas que fue tomando, contribuyó al crecimiento y prosperidad de ésta.

I. El arrianismo hasta el concilio de Nicea (325) [32]

Una de las herejías que más fascinaron las inteligencias de muchos y más fácilmente se abrieron camino entre las grandes masas, fue el arrianismo. La razón era, en el fondo, porque quitaba el misterio de la divinidad de Cristo, con lo cual ponía al alcance de la inteligencia humana una de las verdades más fundamentales del cristianismo. Por esto llegó a extenderse rápidamente en muchos territorios, y lo que fue más eficaz todavía, habiendo penetrado entre los pueblos invasores del Imperio occidental, se mantuvo luego tenazmente durante un par de siglos. Por otra parte,

synodi; De synodis Arimini et Seleuciae celebr.; Historia arianorum ad monachos: PG 25,2; Eusebio, *Vita Const.;* los historiadores Sócrates, Sozomeno, Teodoreto, Filostorgio, Rufino; San Epifanio, *Haer.* 68,69; PG 41-42; Tillemont, S. L. de, *Mémoires...* 6,239s. Asimismo consúltense las historias de los concilios, en particular Tixeront, II 19s, y Hefele, I 260s; Weding, L., artíc. *Arianismus* (historia); Liebaert, J., id. (dogma): LexThK I (Frib. Br. 1957) 842-848; Opitz, H. G., *Die Zeitfolge des arian. Streites v. d. Anfängen bis 328:* ZNtWiss 33 (1934) 131-159; Bardy, J., *La politique religieuse de Const. après le concile de Nic.:* RevScRel 8 (1928) 516-551; Id., *Le symbole de Lucien d'Antioche...* RechScRel 3 (1912) 139-155; Id., *L'occident et face de la crise arienne:* Irén. 16 (1939) 385-424; Id., *Excelente exposición: La crise arienne:* Hist. de l'Egl. por Fliche-Martin vol.3; 69-176 237-276; Telfer, W., *When did the Arian Controversy begin:* JThStud 47 (1946) 129-142; Ricciotti, G., *La «Era de los Mártires»* 2.ª ed. (B. 1958) p.281-349; Andresen, C., *Zur Entstehung und Geschichte des trinit. Personbegriffes:* ZNtWiss 52 (1961) 1-39; Bognetti, G. P., *La rinascita cattolica dell'Occidente di fronte all'arianesimo e allo scisma:* Chiese dell'Europa 13-41 (R. 1961); Cecchelli, C., *L'arianesimo e le chiese ariane d'Italia:* Chiese dell'Europa 743-774 (R. 1961); Norris, Fr., R. A., *Manhood and Christ. A study on the Christology of Teodore de Mopsuestia* (L. 1963).

[32] Sobre los principios, desarrollo y doctrina del arrianismo, además de las obras citadas en la nota anterior, véanse las siguientes: Gevatkin, H. M., *Studies of arrianisme* 2.ª ed. (Cambridge 1900); Lepreri, *Dottrine religiose e filosofiche di Ario e loro origine* (Oreglia 1901); Ermoni, *La crise arienne* en RevHist 101 (1901) 1-37; Couns, N. C., *Arius the Lybian* (L. 1922); Zeiller, J., *Arianisme et religions orientales dans l'Empire romain* en RechScRel 18 (1928) 3-86; Le Bachelet, X, artíc. *Arrianisme* en DictThCath; Cavallera, F., artíc. *Arrianisme* en DictHistGéogr; Waud, J. W. C., *The four great heresies* (L. 1955); Monachino, V., *Il primato nella controversia Arriana* en Saggi stor. intorno al Papato pp.17s (R. 1959); Baker, G. P., *Constantine the Great and the Christian Revolution* (Nueva York 1967); Neslin, M., *Les Ariens d'Occident:* 335-430: Patristica Sorbon. 8 (P. 1967); Ortiz de Urbina, I., *Nicea y Constantinopla:* Historia de los Concilios Ecumén. 1 (Vitoria 1969); Boularaud, E., *L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée.* 2 vols. (P. 1972); Seeberg, E., *Die Synode von Antiochien im Jahr. 324-25.* Ein Beitrag zur Gesch. des Konzils von Nicäa: Neue Studien z. Gesch.d.Theologie, 16 (Aalen 1973); Rodríguez, F.-García y García, A., etc. *Concilios ecuménicos:* DiccHistEclEsp. 1, 475-537 (M. 1972).

sus principios eran fatales para el cristianismo, pues destruían totalmente la obra de la redención y todo el Evangelio.

1. **Origen de la herejía arriana.**—Durante todo el siglo III, la Iglesia católica había tenido que luchar contra el llamado monarquianismo o sabelianismo, según el cual el Verbo o Cristo no era una persona distinta, sino el mismo Padre en una forma especial.

Con la preocupación, pues, de rebatir esta concepción errónea, se iba fácilmente al extremo opuesto, de distinguir de tal manera el Verbo del Padre, que se negaba su consustancialidad y se hacía al Hijo, de alguna manera, inferior al Padre, subordinándolo a El. Es la tendencia denominada subordinacianismo[33]. Aferrándose excesivamente a la letra de la Sagrada Escritura, ponderaban, por una parte, la unidad de la divinidad, y por otra, las excelencias de Cristo, pero sin que estas excelencias lo elevaran más arriba del nivel de las criaturas.

De esta escuela procedía Arrio. Nacido en la Libia y ordenado de presbítero, fue encargado por el obispo Alejandro de Alejandría de la iglesia de Baucalis. Poseía cierto ascetismo o misticismo, al que juntaba gran habilidad dialéctica y, sobre todo, una tenacidad en sus opiniones a toda prueba. Ya por el año 318, en pleno apogeo del reinado de Constantino, Arrio desarrollaba en Egipto considerable actividad. Su ideología puede reducirse a los puntos siguientes:

2. **Doctrina arriana.**—Como principio básico de todo el sistema, Arrio ponderaba la unidad absoluta de Dios, eterno, increado e incomunicable. Fuera de El, todo lo demás que existe son meras criaturas suyas.

De este principio se deriva la afirmación fundamental de que el Verbo o Cristo no es eterno y ha sido creado de la nada, mas no por necesidad, sino por libérrima voluntad y para que sirviera al Padre celestial de instrumento para crear el mundo. Por consiguiente, el Verbo no es de la misma naturaleza que el Padre; es diverso de la divina esencia; por su propia naturaleza, mudable y susceptible de pecado.

No obstante todos estos principios, que tendían a rebajar al Verbo, procuraba Arrio, por otra parte, al modo de los racionalistas de nuestros días, ponderar sus excelencias. Efectivamente, como primogénito entre las criaturas y la más excelente de todas, está por encima de todo lo creado,

[33] San Luciano de Antioquía, aunque ortodoxo, había defendido algún punto peligroso, y de Arrio se afirma que precisamente tomaba esos errores como punto de partida. De los principios de Luciano nos informa bien SOZOMENO, *Hist. Eccl.* I 15. Véanse también: TEODORETO, *Hist. Eccl.* I 4; BARDY, *Saint Lucien d'Antioche et son école: les collucianistes* en RechScRel 22 (1923) 446s.

ha sido elevado a una verdadera impecabilidad, y de esta manera llega a una sublimidad tal, que merece el título de Dios. Por tanto, podemos llamarlo Dios por *catacresis* o abuso y extensión de la palabra.

Todo esto procuraba Arrio probarlo o ilustrarlo por medio de la Sagrada Escritura, para lo cual utilizaba de un modo especial los textos que marcaban la diferencia y una aparente subordinación entre el Hijo y el Padre. En realidad, desde un principio encontró muchos adeptos. Entre los letrados, procedentes del helenismo, muy acostumbrados entonces a la idea del *Summus Deus*, de un Ser supremo, hallaba fácil acogida; pues como destruía todo el misterio de la Trinidad, se hacía fácilmente inteligible. Era un racionalismo muy acomodado a aquel tiempo. En cambio, a muchos teólogos cristianos, que sólo se preocupaban entonces del peligro del monarquianismo, les resolvía la dificultad de una manera radical: el Hijo no se identificaba con el Padre, sino que era completamente distinto de El y criatura suya. Pero la consecuencia más fatal del arrianismo es que la redención y todo el Evangelio quedaban completamente destruidos; pues si el Verbo no era Dios, Jesucristo no pudo redimir al mundo con la satisfacción que su pecado exigía.

3. **Propaganda del arrianismo y primeras impugnaciones.**—Como la acogida que encontró esta doctrina fue generalmente benévola, aumentó rápidamente la actividad de Arrio y sus adeptos. Por esto se llegó bien pronto a un conflicto con el obispo de Alejandría, Alejandro [34]. Este probó toda clase de medios para convencer por las buenas a Arrio sobre la falsedad de su doctrina; pero al fin tuvo que proceder con rigor, y en un sínodo de más de cien obispos, celebrado el año 321, condenó por vez primera la doctrina arriana [35]. En consecuencia, Arrio fue excomulgado [36].

Esta oposición no obtuvo otro efecto que enardecer más a Arrio. Sintiéndose herido en lo más vivo de su buen nombre por la excomunión lanzada contra él, esto le sirvió de acicate para defender con más entusiasmo sus ideales. Diri-

[34] Se discute sobre la manera como llegó a conocimiento de Alejandro la noticia del nuevo hereje y de su herejía. San Epifanio (*Haeres.* 69,3) nos dice que fue el mismo Melecio quien se lo comunicó.

[35] Este fue el primer sínodo que trató expresamente y condenó ya la doctrina de Arrio. Sozomeno da detalles sobre él (l.c., 1,15): La intención del obispo al reunir este sínodo fue que Arrio expusiera su doctrina y fuera debidamente instruido. Pero él no quiso escuchar ninguna corrección de sus ideas. Parece que en esta terquedad en sus ideas lo alentaba el convencimiento de que eran ya muchos los obispos que las defendían. En una carta dirigida a Eusebio de Nicomedia, Arrio nombra a estos obispos, si bien añade otros que le son contrarios.

[36] Solamente dos obispos se declararon por Arrio: Secundus, de Ptolemaida, y Tomás, de Marmárica. Por ello fueron depuestos por el sínodo. Poco después se declararon por él algunos miembros del clero. Véase Sócrates, *Hist. Eccl.* 1,6, y *Depositio Arii.*

gióse entonces a Palestina, y luego a Nicomedia, donde ganó nuevos adeptos para su causa. Fue particularmente una conquista trascendental la del obispo Eusebio de Nicomedia [37], que fue luego el más valioso intercesor de Arrio ante el emperador, y de Eusebio de Cesarea, el historiador, quien, sin declararse nunca de parte del arrianismo, fue siempre uno de sus mejores protectores.

Incansable Arrio asimismo en el manejo de la pluma, escribía cartas y memoriales y obritas de divulgación; pero sobre todo compuso la famosa obra *Thalia* [38], junto con otras varias, en las que defendía con toda clase de argumentos su doctrina.

4. **Primera intervención de Constantino.**—Tal era la situación hacia el año 323. Precisamente este año, con su victoria definitiva sobre Licinio, creía Constantino eliminado el enemigo principal del cristianismo. Acababa asimismo de dar medidas rigurosas contra los fanáticos donatistas del Norte del Africa. Por consiguiente, ansiaba a todo trance conseguir la paz religiosa en el Imperio. Por esto le preocupó sobremanera esta división doctrinal, que se manifestaba cada vez con más vehemencia en el Oriente, y así se decidió a intervenir en el asunto con el intento de obtener la unión de los dos bandos.

Guiado por este espíritu, tomó diversas medidas, que resultaron infructuosas. La primera fue una carta dirigida al patriarca de Alejandría, San Alejandro, en la que lo exhortaba a trabajar lo posible para evitar aquellas divisiones. Se discute, sin embargo, sobre la autenticidad de esta carta. Pero autores de nota, como D'Alés, están en su favor [39].

La segunda solución tiene más fundamento histórico y pudo tener más eficacia. Es bien sabido que, con el fin de asesorarse debidamente en los asuntos religiosos, Constantino había tomado como consejero al obispo de Córdoba, Osio, hombre sumamente benemérito de la Iglesia y del Imperio. Pues bien, Constantino envió a Osio, hombre de su entera confianza, con cartas especiales suyas para Alejandro y para Arrio y con el encargo más apretado de procurar a todo trance la mutua inteligencia. Todo fue inútil.

[37] Conocido ya anteriormente como discípulo de Luciano de Antioquía, Eusebio de Nicomedia había escrito algunas cartas en elogio de la nueva doctrina. Durante esta estancia de Arrio en Nicomedia acabó de unirse a su causa. Véanse TEODORETO, 1,5; SAN EPIFANIO, 69,6. Véase también: LICHTENSTEIN, A., *Eusebius von Nikomedien* (1903).

[38] De esta obra fundamental de Arrio no conservamos más que unos fragmentos en San Atanasio. Los ha reunido BARDY, G., *La Thalie d'Arius* en Rev Philol 53 (1927) 211-233. Véanse también: PUECH, *Histoire*... III 59s; MAAS, P., *Die Metrik der Thaleia des Areios* en ByzZ 18 (1909) 511s.

[39] Esta carta nos ha sido transmitida por EUSEBIO, *Vita Const.* 2,63. El impugnador principal de su autenticidad es P. Batiffol. Demuestra en ella Constantino una ignorancia absoluta de la religión y de la importancia que estas cuestiones podían tener para el dogma, lo cual está muy en consonancia con la realidad de lo que era Constantino en este tiempo.

Arrio no hizo ningún caso de las exhortaciones de Osio, por lo cual éste se convenció pronto de que la cuestión era muy seria y la herejía iba tomando proporciones considerables. Así, pues, parece fue él quien propuso al emperador, como medio para lograr la paz y unión, la celebración del *concilio de Nicea* [40].

II. Concilio de Nicea (325) [41]

1. Reunión del concilio.—Esta propuesta encontró al punto oídos favorables en el emperador. Por tratarse de una cuestión tan importante y por el gran interés que sentía Constantino de obtener la paz religiosa, inmediatamente hizo tomar todas las medidas conducentes para que en realidad se pudieran reunir el mayor número de representantes del episcopado. Puso en todas partes a disposición de los obispos las postas imperiales. Tomó a su cargo todos los gastos de viajes y estancia en el lugar de reunión. Con todas estas facilidades y el favor positivo que dispensaban a todos el emperador en persona y sus representantes, reunióse, en efecto, una asamblea numerosísima, no igualada hasta entonces.

Unos trescientos fueron los obispos reunidos, según las fuentes contemporáneas y las actas que se han conservado [42]. En su mayoría eran orientales; pero entre ellos se ha-

[40] Aparte esta opinión, otros suponen que la idea de un concilio ecuménico salió de un sínodo celebrado en Antioquía en 324, en el que fue condenada la herejía de Arrio. Eusebio atribuye a Constantino la idea de la celebración de un concilio.

[41] Acerca del concilio de Nicea, véanse ante todo los trabajos generales sobre Arrio y el arrianismo (notas 31 y 32). Véase sobre todo: Hefele-Leclercq, I 335s. Véanse además: Kneller, *Papst und Konzil im ersten Jahrtausend* en ZKathTh (1908) 58s; Id., *Das Papstum auf dem ersten Konzil von Nizäa* en StimmMarLa 77 (1909) 503; Burn, A. E., *The Concil of Nicaea*... (L. 1925); Batiffol, P., *Les sources de l'hist. du concile de Nicée. Convocation et présidence* en Echos d'Or 28 (1925) 385s; AnSTarrac 2 (1926) serie de artículos dedicados al concilio de Nicea; Alès, A. d', *Le dogme de Nicée* (P. 1926)· Id., *Le lendemain de Nicée* en Greg 6 (1952) 489-536; Ortiz de Urbina, I., *El símbolo de Nicea* (M. 1947); Lebon, J., *Le sort du «consubstantiel» nicéen* en RevHistEccl 48 (1953) 632s; Baumer, R., artíc. *Nikaia* (Concilio): LexThK 1 (Frib. Br. 1962) 965-966; Ortiz de Urbina, J., íd. (símbolo), ib. 968-969; Kelly, J. N., *The History of the Creeds* (L. 1950) 205-262; Camelot, P., *Symbole de Nicée in «Foi de Nicée»*: OrChP 13 (1947) 425-433; Id., *Les Conciles oecuméniques des IVe et Ve s.*: Le Concile... por B. Botte (Chevetogne 1960) pp.45-73; Congar, L., *La primauté des quatre premiers conciles oecuméniques*: Le Concile... por B. Botte (Chevetogne 1949) 75-109; Dallmayr, H., *Die grossen vier Konzilien Nicea, Konstantinopel, Ephesus, Chalcedon* (Munich 1961); Boyer, C., *Il Concilio di Nicea e il dogma della ss. Trinità*: Divinitas 5 (1961) 218-227; Ortiz de Urbina, J., *Nicée et Constantinople* (p.1963): Hist. des Conciles oecumén. 1.

[42] Respecto del número de los asistentes al concilio de Nicea existen datos contemporáneos muy diversos. San Eustatio de Antioquía, que tomó parte en el concilio, dice que asistieron 270. San Atanasio habla de 300. San Hilario es el primero que da el número de 318, que es el que se ha venido repitiendo después. Sin embargo, parece fue un número simbólico: el de los 318 servidores de Abrahán. Véase: Rivière, J., *Trois cents dix-huit. Un cas de symbolisme*... en RechThAncMéd 6 (1934) 361s. Véase también: Gelzer, etc., *Patrum Nicaenorum nomina* (1898); Honigmann, E., *Une liste inédite des pères de Nicée*: Byz (B.) 20 (1950) 63-71.

llaban los dos representantes del papa Silvestre, los presbíteros Vito y Vicente, y, como presidente nato, el confidente del emperador, Osio de Córdoba. Asamblea verdaderamente venerable asimismo por la calidad de algunos de sus miembros. Hallábanse entre ellos algunos confesores de las últimas persecuciones, que podían presentarse con las cicatrices recibidas y los miembros mutilados. Otros eran célebres por su santidad; otros, finalmente, por el prestigio de sus personas, como el venerable patriarca de Alejandría, San Alejandro, a quien acompañaba su infatigable archidiácono San Atanasio, joven todavía, pero ya entonces alma del movimiento antiarriano. Arrio se hallaba también presente, asistido de unos pocos que compartían sus ideas y animado por otros, particularmente Eusebio de Nicomedia, que confiaba en su influjo sobre Constantino.

2. **Principio del concilio.**—El principio se tuvo en mayo del año 325, en la pequeña población de Nicea, no lejos de Nicomedia, en Bitinia [43]. La sesión de apertura se celebró con extraordinaria pompa en la gran sala del palacio imperial. El emperador en persona, entonces en el apogeo de su virilidad y de su poder, apareció radiante de júbilo por el éxito de la asamblea, que él consideraba como el símbolo de la unidad del Imperio. Ataviado con su manto de púrpura [44], dirigió a todos la palabra en tono bondadoso y conciliador, y, penetrado de la trascendencia del acto, exhortó a todos a que tomaran las medidas necesarias para asegurar la unión doctrinal. Finalmente, para dar la sensación de seguridad y firmeza, prometió su apoyo, encargándoles que a todo trance se llegara a la verdadera paz. Con esto cumplía Constantino el principio de ser obispo o superintendente de las cosas de fuera, mientras dejaba a los Padres del concilio para que ejercieran su cargo de obispos de lo interior.

Inmediatamente se entró en la cuestión candente. Mucho se ha discutido sobre el sistema que se siguió en las discusiones. Por mucho interés que estas cuestiones tengan para el historiador, no podemos entretenernos en su exposición. Lo que más nos importa es saber que los partidarios de Arrio, y Arrio mismo [45], estaban dispuestos a mantener sus posiciones. Aun antes de la llegada del emperador, en algunas reuniones parciales de presbíteros y obispos habían

[43] Al decir de Sócrates, su principio fue el 20 de mayo (*Hist. Eccl.* 1,13).

[44] Véase en Eusebio (*Vita Const.* 3,10) la descripción de la magnificencia con que se presentó Constantino ante la asamblea. El mismo nos transmite el texto de las palabras que dirigió en latín a los Padres reunidos.

[45] Arrio, no siendo obispo, no tomó parte personalmente en las discusiones; pero se hallaba en las proximidades alentando a sus partidarios.

manifestado gran audacia; pero ya entonces se les había enfrentado el joven Atanasio con su inflexible lógica [46].

En las primeras sesiones del concilio se manifestaron diversas tendencias relativas al punto candente de la discusión: la doctrina sobre el Verbo. Unos insistían en la confesión de los puntos básicos: unidad de la esencia divina, divinidad del Verbo y su distinción del Padre; otros, en cambio, ponderaban ciertamente la divinidad de Cristo, pero se expresaban en términos que favorecían las opiniones subordinacianistas, al estilo de Orígenes; finalmente, Arrio y los suyos expresaron claramente su opinión de que el Verbo era una criatura del Padre y distinta de él en la esencia. Un buen número de obispos, hasta veintidós, llegaron a manifestarse partidarios de estas opiniones.

3. **Fórmula del «homoousion».**—Las discusiones tomaron bien pronto una animación inusitada. Hubo de rechazarse una fórmula que los arrianos proponían, por ser ambigua y favorable a sus ideas. Entonces trataron todos de confesar el dogma católico sobre la naturaleza del Verbo con expresiones claras, tomadas de la Sagrada Escritura. Pero la dificultad estribaba en que todas estas expresiones las explicaban los arrianos conforme a su sistema. La frase que el Verbo era *ex Deo*, de Dios, la explicaban ellos a su modo, diciendo que era de Dios como todas las otras cosas, pero pura criatura.

En medio de esta desorientación general y cuando no se conseguía llegar a una fórmula que expresara claramente el dogma católico, propuso Eusebio de Cesarea un símbolo usado en su iglesia; pero se vio que contenía oscuridades peligrosas y que se prestaba a interpretaciones erróneas [47].

En estas circunstancias y después de infructuosas discusiones, se presentó la fórmula que más claramente expresaba la doctrina ortodoxa respecto de la naturaleza del Verbo. Esta expresión es la célebre palabra ὁμοούσιον, consustancial, con la que se defiende, junto con la consustancialidad, la distinción personal del Hijo y del Padre.

4. **Osio, autor de la fórmula.**—Muy interesante es, particularmente para los españoles, la cuestión sobre el autor de la célebre fórmula del *homoousion*. No hay duda que fue un acierto transcendental, pues sin peligro de ambigüedad, fijaba con toda precisión el dogma católico sobre la

[46] Tampoco Atanasio, joven diácono y secretario de Alejandro de Alejandría, podía participar directamente en las sesiones del concilio. Sin embargo, como asegura él mismo, ya entonces, por su intensa actuación contra la herejía, fue hecho blanco del odio de los arrianos (*Apol. contra arianos* 6).

[47] El mismo EUSEBIO nos da noticia de esta intervención en una carta escrita a sus diocesanos apenas terminado el concilio. Sin embargo, por ser tan en elogio propio, conviene ponerse en guardia.

naturaleza del Verbo. Por esto fue en adelante como el santo y seña en todas las discusiones con los arrianos y semiarrianos y como piedra de toque donde se probaba la ortodoxia de cada uno.

Se comprende, pues, nos preguntemos a quién cabe la gloria de haber dado con una expresión tan feliz. Pues bien, aunque no puede darse como absolutamente cierto, parece fue Osio de Córdoba quien la propuso. Así lo afirma expresamente San Atanasio [48], testigo excepcional en esta materia. Por lo demás, a nadie puede sorprender, pues por un lado él era el presidente y como director técnico de las discusiones del concilio, y por otro, nos consta que fue desde el principio uno de los que con más valentía defendieron la ortodoxia católica.

Sea de esto lo que se quiera, el hecho es que, con la fórmula feliz, se compuso un símbolo, el *símbolo de Nicea* [49], en el que se resumía la doctrina cristiana, particularmente por lo que se refiere al Verbo. Este símbolo se propuso inmediatamente en la asamblea. La frase fundamental era ésta, con que se declara la naturaleza del Hijo: *genitum, non factum, consubstantialem Patri:* engendrado, no hecho, consubstancial con el Padre.

Este símbolo se propuso inmediatamente para que fuera aceptado por todos. El emperador Constantino lo tomó entonces por su cuenta, anunciando que los que no lo aceptaran serían desterrados. A esto, sin duda, se debe el que aun la mayoría de los amigos de Arrio lo firmaran. El mismo Eusebio de Nicomedia lo aceptó [50]. Los únicos que se mantuvieron obstinados en negar su firma fueron dos obispos, Segundo de Ptolemaida y Tomás de Marmárica. Poco después fue desterrado igualmente Eusebio de Nicomedia. También Arrio tuvo que marchar al destierro. El mismo Constantino en persona, quien consideraba el concilio como cosa suya, y la unión doctrinal como una obra del Imperio, procuró se ejecutara todo lo dispuesto en la asamblea de Nicea.

Aparte la cuestión arriana, el concilio se ocupó de varios asuntos de escasa importancia: el cisma de Melecio [51] y la

[48] *Hist. arian.* 42. Véase también FILOSTORGIO, *Hist. Eccl.* 1,9.

[49] Respecto de la procedencia de este símbolo se ha discutido mucho. Algunos defienden que era fundamentalmente el que propuso Eusebio, con las modificaciones sustanciales que se introdujeron. FILOSTORGIO (*His. Eccl.* 1,9) y SAN ATANASIO (*Hist. arian.* 42) lo atribuyen principalmente a Osio de Córdoba.

[50] Filostorgio, que es quien nos da esta noticia (o.c., 1,9), añade que hubo otros dos que sólo quisieron firmar el *homoiúsios*, es decir, la semejanza. Eran los obispos Teognis, de Nicea, y Maris, de Calcedonia

[51] La solución al asunto de Melecio y los melecianos nos es conocida por el concilio de Nicea en su comunicado a los obispos de Egipto y de Libia. Véanse: SÓCRATES, *Hist. Eccl.* 1,9; TEODORETO, *Hist. Eccl.* 1,8; SAN ATANASIO, *Apol. contra ar.* 1. Véanse también: GEDDINI, G., *Luci nuove dai papiri sullo scisma meleziano* en ScCatt 53 (1925) 261-80; ALÈS, A. D', *Le schisme mélécien d'Egypte* en RevHist Eccl 23 (1926) 5-26; AMANN, E., artíc. *Mélèce de Lycopolis* en DictThCath,

cuestión sobre la celebración de la Pascua [52]. Condenado su cisma, los melecianos hicieron causa común con los arrianos. En la celebración de la Pascua, se proclamó la práctica usada en la Iglesia occidental. Además, se dieron unos veinte cánones disciplinares [53], en los que se decidía la cuestión del bautismo de los herejes y de los lapsos o apóstatas de la persecución [54].

III. Constantino y el arrianismo después del concilio [55]

La intervención de Constantino en las cuestiones religiosas puso bien de manifiesto el lado bueno y el lado peligroso de estas intervenciones. El peligro aparece tanto más, cuando la autoridad civil se independiza de la eclesiástica, que es la llamada a decidir en las cuestiones doctrinales. Considerando Constantino a los arrianos como perturbadores del orden público, tomó este asunto como cuestión de Estado, por lo cual se decidió a no tolerar a nadie que se opusiera a las decisiones de Nicea [56]. Mientras se mantuvo fiel a este plan, todo siguió prósperamente para la ortodoxia. Como los partidarios de Arrio conocían bien la voluntad decidida del emperador, se plegaron algún tiempo a la necesidad y se mantuvieron en calma. Pero bien pronto iniciaron una serie de campañas con el objeto de apartar a Constantino del lado de Nicea.

[52] Esta cuestión de la Pascua, tantas veces suscitada y origen de muchos disturbios, fue resuelta definitivamente. Véanse: Duchesne, L., o.c., II 131s; Id., *La question de la Pâque au concile de Nicée* en RevQHist 28 (1880) 1s; Schmidt, *Die Osterfestfrage auf dem ersten allgemeinen Konzil von Nizäa* (Viena 1905); Daunoy, F., *La question pascale au concile de Nicée* en Éch. d'Or. 28 (1925) 424-444.

[53] Se ha observado que en sus cánones disciplinares el concilio de Nicea se hace solidario y es como prolongación y complemento del concilio de Arlés de 314. Véase Batiffol, P., *La paix Constantin*... 363s.

[54] La clausura del concilio, según refiere Eusebio (*Vita Const.* 3,21), tuvo lugar el 19 de junio, después de un mes de sesión, y se hizo con gran pompa y solemnidad, por coincidir con las fiestas vicennales, que celebraba la ciudad por el vigésimo aniversario del imperio de Constantino. Eusebio pondera particularmente el gran banquete que se celebró con esta ocasión y las grandes muestras de respeto que toda la corte y la guardia imperial dieron a los Padres del concilio.

[55] Es interesante, en primer lugar, la carta que dirigió Constantino a la iglesia de Alejandría, y con ella a todo el Oriente, anunciando la unidad en la fe realizada en Nicea. Sócrates (o.c., 1,9) la cita, y Gelasio (*Hist. Eccl.* 3,3), así como San Atanasio, la conocen. Sin embargo, algunos críticos modernos discuten su autenticidad. Véase Batiffol, o.c., 344s. Sin embargo, no convencen los argumentos contrarios a la autenticidad. Para la política o conducta de Constantino después del concilio de Nicea, además de las obras generales, véanse: Alès, A. d', *Le lendemain de Nicée* en Greg 6 (1925) 489-536; Bardy, G., *La politique religieuse de Constantin après le concile de Nicée* en RevScRel 8 (1928) 516s.

[56] Muy significativo para indicar la decisión de Constantino es el destierro y deposición de Eusebio de Nicomedia y Teognis de Nicea, ordenados por el emperador en otoño de 325, al conocer la actitud de estos obispos frente al concilio. Véase Filost., o.c., 2,1 y 1 b.

1. **Primeras medidas favorables al arrianismo.**—Ante todo, era necesario captarse las simpatías del emperador en favor de los prohombres del arrianismo. Para esto sirvió a las mil maravillas Eusebio de Cesarea, muy estimado por Constantino y que simpatizaba en favor de Arrio. Sobre todo influía la idea de que las medidas de rigor no habían obtenido la paz deseada, por lo cual era preferible tentar la reconciliación por el perdón universal y la atracción pacífica. La misma experiencia se había hecho con el donatismo en Africa.

De este modo fueron insinuándose en el ánimo del emperador los amigos de los arrianos. Los efectos fueron inmediatos. Lo primero que procuraron fue que se levantara el destierro de Arrio y de Eusebio de Nicomedia, y, en efecto, el año 328 pudo este último volver a su diócesis [57]. Como Eusebio era el alma del partido, pudo organizar desde luego todas sus fuerzas y continuar la campaña más activa en favor de sus ideas. A esto les incitó más todavía el hecho de que su mayor adversario, Atanasio, había sido elegido ese mismo año 328, por muerte de Alejandro, como patriarca de Alejandría [58]. Se inició, pues, una campaña contra los obispos católicos más significados.

La primera víctima fue *Eustatio de Antioquía* [59]. Contra él se presentaron toda clase de acusaciones, preludio de las que se acumularon después contra Atanasio. Sobre todo se insistió en que, so pretexto de defender el símbolo niceno, promovía verdaderos desórdenes y aun defendía el sabelianismo.

Pero la victoria más notable fue la vuelta del mismo Arrio el año 331. En ello intervino de un modo especial Constancia,

[57] Sobre el verdadero motivo de la vuelta de Eusebio de Nicomedia a su sede episcopal se ha discutido mucho. A la insinuación política indicada en el texto añade Batiffol (o.c., 366s) motivos de carácter familiar, pues dicho obispo gozaba de íntima amistad con Constancia, hermana de Constantino, y algún otro motivo semejante. De carácter completamente diverso es la teoría defendida por SEEK, SCHWARTZ y H. BAYNES, según la cual esto debió ser el efecto de un segundo concilio de Nicea. Suponen estos críticos que tanto Arrio como Eusebio de Nicomedia y los demás dieron señales de arrepentimiento enviando una carta de sumisión. Entonces el emperador convocó de nuevo el concilio, y el resultado fue la reposición de Eusebio y Teognis en sus diócesis respectivas. Pero esta hipótesis no se apoya en razones suficientes.

[58] Efectivamente, el 18 de abril del 328 moría Alejandro de Alejandría y poco después era elegido y consagrado obispo el joven diácono Atanasio, que debía convertirse bien pronto en centro de la resistencia antiarriana y blanco principal de las iras de los herejes. Sobre esta elección nos dice una carta del sínodo egipcio de 339 que se realizó con la mayor unanimidad y muestras de júbilo de todo el pueblo (*Apol. contra arian.* 6). En cambio, Filostorgio (*Hist. Eccl.* 2,11) refiere que encontró mucha oposición, por lo cual tuvo que ser consagrado a escondidas.

[59] Sobre Eustatio de Antioquía véase: SELLERS, R. V., *Eustatius of Antioch and his place in the early christ. doctrine* (Cambridge 1928); CAVALLERA, F., *Le schisme d'Antioche* (P. 1905); QUASTEN, J., *Patrología* II 316-320 (M. 1962); VAN ROEY, A., artic. *Eustatios v. Ant.*: LexThK 3 1202-1203 (Frib. Br. 1959); SPANNEUT, M., *Recherches sur les écrits d'Eust. d'Ant.* (Lila 1948); ID., *La position théolog. d'Eust. d'Ant.*: IhThStud. N. S. 5 (1954) 220 224; ID., *La bible d'Eust. d'Ant. Contribution à l'hist. de la version lucianique*: TexteU 79 (1961) 171-190; KELLY, J. N. D., *Early Christian Doctrines* (L. 1958) 281-284; CHADWICK, H., *The Fall of Eust. of Ant.*: IhThStud 49 (1948).

la cual hizo valer todo su influjo y todas sus artes de intriga para con su hermano el emperador. Arrio pudo volver a Constantinopla, donde procuró fascinar al emperador con una profesión de fe enteramente ambigua e insuficiente [60]. Constantino se hallaba ya entonces sobre un falso derrotero. Decidiendo por sí mismo en cuestiones de fe, poniéndose en manos de sus aduladores y no contando con la legítima autoridad eclesiástica, que era el Papa, se iba desviando cada vez más, dañando con ello gravísimamente a la causa de la unión, que deseaba defender.

2. **San Atanasio y su significación** [61].—En estas circunstancias concentraron los arrianos todos sus esfuerzos contra el nuevo obispo de Alejandría, San Atanasio. Era el defensor más temido de Nicea, y por esto era necesario eliminarlo. Los triunfos obtenidos los animaron a esta difícil empresa.

Nacido Atanasio en Egipto, tal vez en Alejandría, hacia el año 295, recibió una educación cuidadosa, clásica y cristiana. Elevado al diaconado en 318, lo tomó como secretario el obispo Alejandro. Los tratados apologéticos que escribió ya entonces prueban que la cuestión del Verbo formaba su preocupación. Ya indicamos en otro lugar el papel importante que desempeñó en el concilio de Nicea.

Teniendo esto presente, se explica el interés con que los arrianos trataban entonces de deshacerse de tan temible adversario. Sus primeras acusaciones eran de carácter político, pues se trataba de influir eficazmente en el emperador. Atanasio pudo parar estos primeros golpes de sus adversarios, y Constantino no perdió el aprecio en que lo tenía [62]. Mas sus enemigos continuaron con más firmeza el ataque. El jefe de los melecianos, aliados ahora de los arrianos, acusó a Atanasio de haber asesinado a uno de los suyos llamado Arsenio. El emperador ordenó se examinara el asunto. Pero

[60] Efectivamente, según refiere Sócrates (*Hist. Eccl.* 1,25), Constantino envió a Arrio una invitación cariñosa y éste presentó una profesión de fe completamente amorfa que salvaba debidamente las apariencias. Naturalmente, no se incluía el *homoúsion* de Nicea ni se empleaban términos claros e inequívocos. Sin embargo, esto bastó para levantarle el destierro.

[61] Acerca de San Atanasio, y principalmente sobre su actuación frente a la causa arriana, pueden consultarse: TILLEMONT, *Mémoires pour servire à l'hist. ecclés.* VI 239-633; *Historia del arrianismo* VII 1-258 sobre San Atanasio; PAPEBROCHIUS, G., *S. Athanasii vita* en ASS, mayo, I 186s (Amberes 1680); MONTFAUÇON, B., *Vita S. Athanasii* (Prefacio a la edición de sus obras) (P. 1698); LOOFS, F., artíc. *Athanasius* en RealenzyklprTh; LE BACHELET, X., artíc. *Athanase* en DictThCath; BARDY, G., artíc. *Athanase* en DictHistGéogr, Monografías; MÖHLER, A., 2.ª ed. (1844); LAUCHERT, F. (P. 1908); BARDY, G. (P. 1914); VOISIN, G., *La doctrine christologique de St. Athanase* en RevHistEccl 1 (1900) 226s; HAGEL, K. F., *Kirche und Kaisertum in Lehre und Leben des Athanasius* (1933); GENTZ, G., artíc. *Athanasius*: ReallAntChr 1 860-866 (Stuttgart 1950); CAMELOT, P.-TH., artíc. *Athanasius der Grosse*: LexThK I 976-981 (Frib. Br. 1957); QUASTEN, J., *Patrología* II 22-82 (M. 1962); HAURET, C., *Comment le «Defenseur de Nicée» a-t-il compris le Dogme de Nicée?* (Brujas 1934).

[62] Sobre todos estos esfuerzos y calumnias de los arrianos contra Atanasio, véase *Apol. contra ar.* 41s, 63 y 64, y EUSEBIO, *Vita Const.* 64-65.

Atanasio logró encontrar al supuesto difunto y con ello deshizo la calumnia [63].

Entonces acudieron al último recurso. Melecianos y arrianos juntos reunieron en Tiro en 335 un sínodo [64]. Volvieron a presentarse contra él las más graves acusaciones. Las deshizo de nuevo Atanasio [65]. Añadiéronse otras nuevas, particularmente la seducción de una mujer, la cual personalmente había comparecido ante el tribunal. Es conocido el ardid de que se valió Atanasio para confundir a esta miserable [66]. Todo fue inútil. Atanasio acudió personalmente al emperador. Pero allí acudieron asimismo Eusebio de Cesarea y los dos nuevos jefes de la secta, Ursacio y Valente [67].

Estos volvieron con nuevos bríos a la carga, y como lo único que les interesaba era arrancar del emperador el destierro de Atanasio, dejaron de momento otras acusaciones y lanzaron contra él la que más podía impresionar a Constantino. Esta consistía en hacer creer al emperador que Atanasio había comprado a los egipcios con el fin de impedir que el trigo fuera transportado a Constantinopla. Esto era gravísimo en aquellas circunstancias, en que se atravesaba una terrible crisis de subsistencias. Por esto se comprende que Constantino, en un arrebato de cólera, pronunciara contra San Atanasio la sentencia de destierro. Era el primero que tuvo que sobrellevar en su larga carrera de atleta de la causa católica. El lugar del destierro fue la ciudad de Tréveris [68].

No contentos con este triunfo, los jefes arrianos se trasladaron a Jerusalén, donde celebraba Constantino con grandiosa pompa las fiestas *tricennalia*, es decir, los treinta años del Imperio, y con esta ocasión le prodigaron toda clase de atenciones. Llegando entonces al colmo del atrevimiento,

[63] Véase *Apol. contr ar.* 64,67,68,69.

[64] Este sínodo tuvo para los arrianos en todas estas controversias una importancia fundamental. Poco antes había dado Constantino su consentimiento a la vuelta del destierro de Arrio, pero remitiendo todo el asunto al sínodo de Tiro. Por otra parte, los simpatizantes con la herejía lograron un predominio absoluto en él. Se ve, pues, fácilmente cuáles debían ser las consecuencias, sobre todo si se tiene presente la confianza que Constantino ponía en sus resoluciones. Véase *Apol. contra ar.* 79. El mismo Atanasio nos refiere que, al presentarse él con 49 obispos egipcios, no fueron admitidos. Según SÓCRATES (*Hist. Eccl.* 1,28), fueron 60 los que tomaron parte. Es verdad que Constantino les dirigió una carta severa e imponiéndoles su voluntad; por eso no pudieron remover las cuestiones doctrinales; en cambio, concentraron todos sus esfuerzos contra Atanasio.

[65] Sobre las particularidades del sínodo de Tiro véanse: SOZOMENO, *Hist. Eccl.* 2,25; SAN ATAN., *Apol. contra ar.* 3-19,71-87.

[66] Este rasgo lo refiere RUFINO, *Hist. Eccl.* 10,18.

[67] El sínodo de Tiro terminó en medio del mayor apasionamiento, pronunciando la sentencia de deposición de San Atanasio y enviando a toda la cristiandad una nota sinodal en que suplicaba a todo el episcopado romper las relaciones con Atanasio, culpable de innumerables crímenes. Mas, como lo que interesaba era convencer al emperador, tanto San Atanasio como los comisionados por el sínodo, lo estuvieron asediando para convencerlo de sus respectivas razones.

[68] Véase sobre todo SAN ATANASIO, o.c., 9,87.

y Constantino al colmo de su debilidad, obtuvieron del emperador una carta para la ciudad de Alejandría, en la cual se anunciaba que en señal de reconciliación seria recibido en ella solemnemente el mismo Arrio [69]. Mas Dios no permitió se consumara esta especie de apoteosis del heresiarca, siendo solemnemente recibido en aquella ciudad de donde había sido previamente desterrado su mayor adversario, Atanasio. Tal fue la excitación del pueblo ante este anuncio, que se tuvo que prescindir de momento de la entrada de Arrio en Alejandría. Se convino entonces en que la solemne readmisión en la Iglesia tuviera lugar en Constantinopla; pero cuando Arrio se disponía a saborear su triunfo, murió de una manera trágica y misteriosa [70].

3. **Ultimos actos de Constantino.**—Constantino no tenia ideas arrianas, pero los jefes de la secta consiguieron convencerle de que éste era el único medio de mantener la unidad y la paz en el Imperio. Para obtenerla, defendió durante mucho tiempo el credo de Nicea; pero en los últimos años de su vida cambió prácticamente de conducta, abandonando a Nicea y poniéndose de parte de los enemigos. Con esto no solamente no obtuvo la paz religiosa, sino que ahondó más los motivos de disensión y las diferencias existentes.

Todavía dieron los jefes arrianos un paso más en vida de Constantino. Como su plan iba enderezado a eliminar a los obispos que se oponian a su ideología, consiguieron asimismo la deposición de *Marcelo de Ancira* [71]. Este había sido siempre el amigo más incondicional de San Atanasio. Esto bastó para que los arrianos se empeñaran en su ruina. Con el pretexto de que defendía ideas sabelianas, lo hicieron juzgar en diversos sínodos, donde él tuvo que responder de sus ideas, y al fin lograron deponerlo. Estudios recientes han probado su completa ortodoxia.

[69] Sobre todos estos acontecimientos existe bastante confusión en los historiadores contemporáneos. Es curioso que San Atanasio no mencione la misiva de San Antonio en su favor. Lo que sí consta suficientemente es la indignación contra Atanasio que lograron los arrianos infundir en Constantino. Según parece, llegó a tenerlo por un verdadero perturbador del orden público. Por otra parte, tampoco se fiaba de Arrio, y por eso, en vez de dejarlo entrar en Alejandría con todos los honores que él deseaba, lo llamó a Constantinopla para que diera cuenta de ciertos disturbios que se habían promovido. Véanse: RUFINO, 10,21-22; SÓCRATES, 1,36; SOZOMENO, 2,29; BATIFFOL, *La paix Const.* 392 nota 2; DUCHESNE, o.c., II 183 n.1.

[70] Sobre la muerte de Arrio véanse: SAN ATANASIO, *Epist. de morte Arii; Epist. ad episc. Aegypti et Libyae* 19. Ante un testimonio tan manifiesto de San Atanasio, parece debe admitirse la autenticidad de la muerte trágica de Arrio, sin que haya motivo para suponerla una leyenda.

[71] Acerca de Marcelo de Ancira pueden verse: LOOFS, F., *Die Trinitätslehre Marcells von Ancyra* en Sitzb. der pr. Ak. der Wiss. (1902) p.764s; CHENU, artíc. en DictThCath; FONDEVILA, J. M., *Ideas cristológicas de Marcelo de Ancira* en EstEcl 27 (1953) 21s; *Obras:* ed. E. KLOSTERMANN: CorpB; *Eusebius Werke* 4 (Berlin 1906) 183-214; PERLER, O., artic. *Markellos v. Ankyra:* LexThK 7,4 5 (Frib. Br. 1962); QUASTEN, J., *Patrologia* II 207-210 (M. 1962); SECHEIDWEILER, F., *Marcell v. Ancyra:* ZNtWiss 46 (1955) 202-214; ANDRESEN, C., *Sobre la Trinidad:* ZNtWiss 52 (1961) 32s.

Esta desviación de Constantino en las cuestiones dogmáticas no disminuyó para nada el favor que siguió prestando al cristianismo frente al paganismo. En los últimos años de su reinado, su actuación fue cada vez más francamente cristiana. Precisamente en este tiempo tuvieron lugar las excavaciones hechas en Jerusalén a impulso de la madre de Constantino, la emperatriz Elena.

Todos los detalles conocidos sobre el descubrimiento de la verdadera cruz de Cristo están históricamente bien atestiguados. El obispo Macario de Jerusalén, entonces llamada Aelia Capitolina, comenzó las excavaciones por iniciativa del emperador y con el entusiasmo de su madre Elena. Después de ímprobos trabajos, encontraron en el lugar del templo de Venus el sepulcro de Cristo y el sitio de la crucifixión, donde se hallaba igualmente la santa cruz. Sobre el modo como la reconocieron y distinguieron entre las tres enterradas, se formaron más tarde algunas leyendas, transmitidas hasta nuestros días. Entonces ordenó Constantino la construcción de una magnífica basílica, el templo del Santo Sepulcro [72].

No menos emocionantes y ricos en resultados fueron los trabajos realizados en Belén bajo la inspiración de Santa Elena. También allí se hizo construir un templo sobre el lugar del nacimiento, la basílica llamada del Nacimiento [73]. No contento con esto, llevado Constantino del respeto a la persona de Cristo, hizo construir otra basílica en el huerto de los Olivos. Con esto se puso el fundamento de la veneración de los Santos Lugares, iniciándose así la era de las grandes peregrinaciones a los parajes santificados por la presencia del Redentor.

4. Juicio de conjunto sobre Constantino.—A fines del año 335 dividió Constantino la administración del vasto Imperio entre sus tres hijos, Constantino, Constante y Constancio, reservando una parte a sus sobrinos Dalmacio y Hannibalino. La Pascua del año 337 la celebró todavía con gran solemnidad y espíritu cristiano en Constantinopla. Sintiendo luego decaer sus fuerzas, retiróse a descansar a la villa imperial de Anciron, cerca de Nicomedia. Allí, notando que se acercaba la muerte, hizo llamar al obispo más próximo, y, efectivamente, acudió Eusebio de Nicomedia, de cuyas manos recibió el bautismo en el lecho de la agonía. Poco después expiró [74].

[72] Acerca de todos estos hechos, véanse particularmente: ante todo EUSEBIO, *Vita Const.* III 25 53. Entre las obras modernas: VINCENT, A., *Jérusalem* II; NAU, F., *Les constructions palestiniennes dûes à sainte Hélène* en RevdOrChrét 10 (1905) 162s.

[73] Véase VINCENT, A., *Basilique de la Nativité à Bethlém* en Comptes R. de l'Ac. des Inscr. (1935) p.350s.

[74] Pueden verse: EUSEBIO, *De vita Const.* 4,63-64; DÖLGER, F. J., *Die Taufe Konstantins und ihre Probleme* en Konst. der Gr. und seine Z. p.381s.

El juicio que debe formarse de Constantino es en conjunto favorable. Políticamente fue un gran hombre de Estado, que supo aunar el Imperio, venciendo los innumerables obstáculos que a ello se oponían y consiguiendo darle de nuevo una base de solidez y prosperidad comparables con sus mejores tiempos. Para la Iglesia católica, Constantino fue verdaderamente magnánimo, y mejor todavía, fue el hombre providencial que puso término de una vez a las luchas seculares con el Imperio romano y la favoreció de la manera más eficaz.

Ciertamente, Constantino tuvo defectos capitales. Así, aunque desde su victoria sobre Licinio era íntimamente cristiano, no tuvo el valor suficiente para abrazarse con las obligaciones del cristianismo y fue retrasando el bautismo hasta el lecho de muerte [75], si bien esto era entonces bastante frecuente. Por otra parte, no supo dominar sus arrebatos de cólera, cometiendo algunas veces actos abominables al estilo del tiempo, como el asesinato de su propio hijo Crispo y de su esposa Fausta por sospechas de infidelidad [76]. Finalmente, por su espíritu de intromisión en cuestiones religiosas, causó daños irreparables a la Iglesia, inclinándose en los últimos años de su vida en favor de la herejía arriana.

Esto no obstante, los servicios incomparables que prestó al cristianismo contrapesan superabundantemente estas deficiencias, por lo cual merecidamente recibió ya en la antigüedad el calificativo de *Grande;* pues en efecto fue grande como emperador y como protector del cristianismo.

CAPITULO IV

Los hijos de Constantino el Grande. Lucha contra el paganismo [77]

A la muerte de Constantino estaba claramente entablada la lucha abierta contra el paganismo. El prestigio obtenido ya entonces por el cristianismo lo ponía en un plan de igualdad con las instituciones paganas, contra las cuales se disponía a librar la última batalla.

[75] Es difícil determinar el motivo más íntimo y decisivo de esta conducta. No parece haya sido puramente la premeditación del que, por no abrazarse con las obligaciones del cristiano, prefiere vivir en pecado. Tal vez influyó, como opinan otros, la idea de que, como emperador, era como obispo de los paganos y debía tener especial solicitud por ellos. Véase en BABUT, E. CH., *Evêque du dehors* en RevCrit 68 (1909) 362s.

[76] Además, hizo asesinar a Licinio y a los que lo rodeaban, y asimismo se refieren otros actos de crueldad de Constantino. Véane: SEEK, O., *Die Konstantin. Verwandtenmorde* en ZWissTheol 33 (1890) 63s; MAURICE, I., *Numismatique constantinienne* II LXXXVIIs, y *Constantine le Grand* pp.175s.

[77] Véase la bibliografía general de este período y la de Constantino (notas 1, 2 y 3). Además: KNELLER, *Papst und Konzil im ersten Jahrtausend* en ZKathTh (1908) 58s; LABRIOLLE, P. DE, *Christianisme et paganisme au milieu du IVe siècle:* Hist. de l'Egl. por FLICHE-MARTIN, III 177 204 (P. 1936); ID., *La Reaction païenne*

I. Política general de los hijos de Constantino

Ninguno de los tres hijos de Constantino estuvo presente a la muerte de su padre. Sólo Constancio se presentó durante el entierro, que tuvo lugar en la iglesia de los Apóstoles de Constantinopla.

Constantino II y Constante.—Según los deseos de su padre, se repartieron el Imperio en esta forma: Constantino tomó las Galias; Constante, Italia y el Ilírico; Constancio, el Oriente. Los dos hijos de Julio Constancio, Dalmacio y Hannibalino, recibieron también pequeños Estados.

Pero inmediatamente se desató entre ellos la más horrorosa tragedia. Dalmacio y Hannibalino, junto con su padre Constancio, fueron asesinados. Hiciéronse desaparecer también los demás parientes próximos, con el fin de evitar cualquier posibilidad de levantamiento [78]. Solamente se dejó con vida a los dos hijos menores de Julio Constancio, llamados Gallo y Juliano, al primero por cortedad de entendimiento, y al segundo por pequeño e inofensivo. Por eso mismo, para quitar de la cabeza a este último cualquier asomo de ambición, procuraron fomentar desde un principio su afición a la piedad y a las letras.

Pero aun así era imposible que prosperara aquel fraccionamiento del Imperio. Ya el año 340 vinieron a las manos los dos hermanos, Constantino II y Constante, y el primero perdió en la batalla el trono y la vida [79]. Desde este año quedó, pues, Constante heredero de Constantino en todo el Occidente, mientras Constancio reinaba en el Oriente.

A esto siguió un período de diez años de relativa calma, en que ambos hermanos pudieron dedicarse a la obra de cristianizar el Imperio. Efectivamente, ya el año 341 dieron un decreto, de común acuerdo, en el que prohibían los sacrificios gentiles. A esta ley siguió otra el año 346, dada asimismo por los dos hermanos. Con ella se amenazaba con la pena de muerte a los transgresores de la ley y se ordenaba el cierre de los templos. No hay duda que esto era un proce-

(P. 1934); STEIN, E., *Histoire de Bas-Empire* 2.ª ed. (Brujas 1959) 262-267 269-273; GROSS, K., artíc. *Konstantin II*: LexThK 6 480-481 (Frib. Br. 1961); ID., artíc.: PaulyW IV 1028 1031; DEMOUGEOT, E., *De l'unité à la division de l'empire romain* (P. 1951) 387 396 454-459.

[78] El pretexto que se dio fue que solamente los hijos de Constantino debían dividirse su imperio. De hecho, Eusebio atribuye al ejército este designio. Por otra parte, San Atanasio (*Hist. arian.* 19) acusa a Constancio como autor de estos asesinatos. Ciertamente, él era el único entre los hermanos que se hallaba allí presente después de la muerte de su padre.

[79] Sobre las causas de esta guerra entre los dos hermanos es difícil decir nada seguro. Es un hecho que, al dividirse el Imperio, Constantino II quedó como emperador efectivo de todo el Occidente, con derecho de tutela sobre Constante, el cual no tenía más que el título de augusto. Descontento con esta tutoría de su hermano, se levantó en guerra contra él y salió victorioso en la batalla. Véase PALANQUE, J. R., *Essai sur la préfecture du prétoire au IV siècle* (P. 1933) p.19.

der precipitado y, por tanto, contraproducente. Pues, dado el gran número y el poder inmenso que poseían todavía los paganos, esto no se pudo ejecutar con rigor, y, en cambio, exasperó el odio contra los cristianos.

II. Nuevos triunfos del arrianismo

La posición del arrianismo desde la muerte de Constantino entró en una nueva etapa, que puede caracterizarse como de lucha y avance por parte de los arrianos, pero también de defensa decidida por parte de los ortodoxos. Respecto del favor imperial, se advierte claramente que, mientras Constantino II y Constante estaban más bien de parte de los católicos, Constancio favorecía a los arrianos. Por esto se distingue un período inicial, en que los arrianos consiguen triunfos resonantes, y una segunda etapa en que los católicos vuelven a conseguir la supremacía. Esta segunda etapa coincide aproximadamente con el período de reinado de los dos augustos, que abarca el decenio desde 341 a 350. En cambio, el período desde 350 a 361, en que fue Constancio único dueño de todo el Imperio, significa el mayor apogeo arriano.

1. **Actividad creciente de los arrianos.**—La primera medida de importancia que tomaron los nuevos emperadores fue enderezada a apaciguar los ánimos. Apenas conocida la muerte de Constantino el Grande, sus tres hijos, reunidos en Panonia, dispusieron la vuelta de los obispos desterrados, en primer lugar Atanasio [80]. Con esto parece debían decaer los ánimos de los arrianos; mas, como contaban con el favor de Constancio, no sólo no se desalentaron, sino que redoblaron entonces su campaña contra los partidarios de Nicea.

Dos objetivos se propusieron inmediatamente. Ante todo, conservar a todo trance el favor imperial, de lo cual se encargó Eusebio de Nicomedia, empleando en ello toda su diplomacia [81]. Luego se dieron con toda su alma a conquistar para los suyos las sedes de Constantinopla y Alejandría. De la primera pudieron disponer bien pronto. En un sínodo celebrado por los amigos de Eusebio en Constantinopla en 338, depusieron ignominiosamente a su obispo Pablo, que acababa de volver del destierro. Para colmo de deshonra, el mismo Constancio lo hizo deportar, cargado de cadenas, a Mesopotamia. En su lugar fue encumbrado el mismo Eusebio de Nicomedia, quien de esta manera llegaba a la meta de sus afanes e intrigas.

[80] San Atanasio mismo (*Apol. contra arianos* 87) da cuenta de una carta que envió Constantino II al pueblo de Alejandría anunciándole la vuelta de su obispo.
[81] Véase Le Bachelet, X., artíc. *Arrianisme* en DictThCath; Cavallera, F., artíc. *Arrianisme* en DictHistGéogr.

Inmediatamente iniciaron su batalla por Alejandría, en donde había sido recibido con gran entusiasmo San Atanasio a su vuelta del destierro. Su primer intento fue introducir en esta sede al obispo arriano *Pistos*, pretextando que Atanasio había sido depuesto en el sínodo de Tiro de 335. Para conseguir que fuera aceptado este nombramiento emprendieron una nueva campaña de difamación y de calumnias. En este sentido despacharon legados para el Romano Pontífice Julio I (337-352) y para el emperador Constante. El presbítero Macario, que fue enviado al Papa, le presentó las actas del sínodo de Tiro, amañado enteramente por ellos [82].

2. **El Papa y San Atanasio.**—Frente a este movimiento arrollador de los arrianos no se cruzó de brazos el intrépido Atanasio. Consciente de la gravedad de la lucha en que se debatía, celebró con gran aparato un sínodo en Alejandría, en el que tomaron parte unos cien obispos de Egipto. Todos, sin excepción y con manifiesto entusiasmo, se pusieron de su parte, en defensa del concilio de Nicea. Renováronse los anatemas contra los defensores de Arrio, y, una vez terminado el sínodo, fueron enviadas a Roma las actas correspondientes, acompañadas de toda la información de parte de San Atanasio [83].

Así, pues, teniendo en su poder todos los informes enviados a Roma por ambas partes, el papa Julio I convocó un sínodo, que debía celebrarse en Roma bajo su presidencia y poner término a tan enconadas luchas. El emperador Constante, señor de Occidente, estaba enteramente a su lado y lo apoyaba con todo su poder.

Pero los arrianos no esperaron la solución del sínodo pontificio. El año 340, a la muerte de Eusebio de Cesarea, pusieron audazmente en su lugar al arriano Acacio. Más aún: reunieron por su cuenta un sínodo en Antioquía y en él renovaron la deposición de Atanasio, ya dada en Tiro. En su lugar proclamaron ahora a Gregorio de Capadocia [84]. Su entrada en Alejandría fue una verdadera campaña militar.

[82] Es curioso, en el fondo de todo este litigio, el reconocimiento del primado de Roma. A pesar de que proceden con absoluta independencia, quieren tener de su parte al obispo de Roma. San Atanasio mismo nos da cuenta de esta legación enviada a Roma, que tenía como objeto primario la aprobación de las actas de Tiro y, por consiguiente, la condenación de San Atanasio. Pero precisamente el papa Julio I iba a ser el paladín más decidido del obispo de Alejandría. Como casi al mismo tiempo le llegaron también legados de Atanasio y del sínodo celebrado por él en Alejandría, el Papa tuvo fácil respuesta para los arrianos.

[83] Al mismo tiempo, este sínodo de Alejandría envió a todos los obispos del mundo una letra sinodal dándoles cuenta del proceder violento e irregular del sínodo de Tiro y de la normalidad de la elección y de la excelente conducta de Atanasio. Así nos lo refiere él mismo (*Apol. contra arianos* 3-19).

[84] Es interesante la facilidad con que los arrianos eliminaron a Pistos, ya nombrado para Alejandría por ellos mismos. Asimismo refiere Sócrates (*Hist. Eccl.* 2,9) que trataron de nombrar ahora a un tal Eusebio de Edesa, pero éste no aceptó la oferta, y sólo entonces acudieron a Gregorio, el cual fue rápidamente consagrado. Es bien manifiesta la precipitación e irregularidad de este procedimiento.

Una por una hubieron de ser tomadas cada una de las iglesias. Gracias al apoyo de Constancio, fue posible este cúmulo de violencias. San Atanasio, entregado a la furia de sus adversarios, fue arrojado de su propio palacio y salió desterrado en dirección de Roma[85]. Poco antes le habían precedido su amigo Marcelo de Ancira y otros obispos.

En estas circunstancias, cuando ya se había consumado esta violencia de los arrianos en la propia sede de San Atanasio, tuvo lugar el sínodo de Roma convocado por el papa Julio I. Era el año 341 y se hallaban presentes el propio Atanasio, Marcelo de Ancira y otros obispos orientales, víctimas de la furia arriana. El Papa quiso rodearlo de todo el esplendor y prestigio posibles, para lo cual había invitado a los orientales; mas los enemigos de Atanasio, con el pretexto de que la causa de éste ya estaba decidida y que con el sínodo de Roma se quitaba autoridad a los orientales, se negaron a asistir, e incluso su representante, Macario, abandonó la Ciudad Eterna[86]. Así, pues, Julio I hizo examinar detenidamente la causa de los perseguidos, y examinados los informes de ambas partes, declaró solemnemente la inocencia de San Atanasio y asimismo la de Marcelo de Ancira, previa para éste una clara profesión de fe[87]. De estas resoluciones dio cuenta el Papa en la encíclica Ἀνέγνων[88].

Rápidamente respondieron los arrianos al acto de energía del Papa. Tal es la significación del sínodo de Antioquía del mismo año 341. Reuniéronse en él unos noventa obispos con ocasión de la consagración de la gran basílica de oro[89]. Es cierto que gran parte de los obispos eran ortodoxos, pero se vieron rodeados en un ambiente hostil y envueltos en una continua amenaza. El hecho es que al fin suscribieron la condenación de Marcelo de Ancira como sabeliano y reno-

[85] Propiamente no hubo destierro oficial. El mismo Atanasio, que es quien refiere todos estos hechos (*Hist. arian.* 8,10), dice que, viendo él que era imposible hacer nada, abandonó la ciudad y se dirigió a Roma. Sin embargo, al marchar dirigió una célebre carta encíclica a todo el episcopado (SAN ATANASIO, *Epist. encycl.*).

[86] La respuesta de los orientales al Papa, en la que llegaban a amenazarle con romper sus relaciones con él si no condenaba a Atanasio, nos la ha conservado éste (*Apol. contra arianos* 21 35). SOZOMENO (*Hist. Eccl.* 3,8) da una síntesis de la misma.

[87] Véase la nota 71. El texto de la profesión de fe presentada por Marcelo de Ancira nos la ha conservado San Epifanio (*Haeres.* 72,2-3). Es digno de notarse que, a pesar de las inculpaciones lanzadas contra Marcelo, tanto San Atanasio como los ortodoxos en general se mantenían unidos a él.

[88] De esta encíclica hacen grandes elogios los historiadores antiguos y modernos, tanto por su valor doctrinal como por su decidida defensa de San Atanasio. Esta posición clara y valiente del Papa era muy significativa en medio del ruido y confusión de los arrianos y tuvo efectos de gran trascendencia. Véase SAN ATANASIO, *Apol.* 35; BAUNER, R., *Julius I:* LexThK 5 1203-1204 (Frib. Br. 1960); BARDY, G., *La réaction eusébienne et le Schisme de Sardique* (Julio I): Hist. de l'Egl. de FLICHE-MARTIN, III 116s. (P. 1936); GAUDEMENT, J., *L'Eglise dans l'Empire romain IVe-Ves.* (1958); MONACHINO, V., *Il primato nella controversia ariana:* Saggi stor. intorno al Pap. (R. 1959) 17-90; PINCHERLE, A., *I papi e gli imperatori cristiani* (300-399): I papi nella Storia I 35s (R. 1961).

[89] SAN ATANASIO, *De syn.* 22. El mismo San Atanasio da el número de 90 de los reunidos en este sínodo. Sozomeno y San Hilario los hacen subir a 97.

varon la deposición de San Atanasio. La parte doctrinal la concretaron en cuatro fórmulas, llamadas por esto mismo *fórmulas de Antioquía*. En ellas se omitía la expresión *homooúsios*, mas por otro lado se rechazaban algunos puntos fundamentales de Arrio [90].

III. Triunfos pasajeros de la ortodoxia

En estas circunstancias se marca un cambio de posiciones que lleva a una serie de triunfos de la ortodoxia, que duraron hasta la muerte del emperador Constante en 350.

1. Cambio de posición. Sárdica (343) [91].—Estando así las cosas, el año 342 murió Eusebio de Nicomedia, entonces obispo de Constantinopla, y como él habia sido desde el principio el principal apoyo del arrianismo, resultó esto uno de los golpes más sensibles para la secta. Su consecuencia inmediata fue el enfriamiento de sus relaciones con el emperador de Oriente, Constancio, pues habiendo sido siempre Eusebio el principal lazo de unión entre él y el arrianismo, quedaba ahora Constancio mucho más desligado de los arrianos. Esto era más de notar, si se tiene presente que el favor decidido de su hermano Constante a los partidarios de Atanasio y de Nicea, apoyados por el papa Julio I, influía también en el ánimo de Constancio.

De hecho, el período que sigue hasta el año 350, en que quedó Constancio único dueño de todo el Imperio, y hasta el año 352, en que murió el papa Julio I, fue de franco dominio de la ortodoxia, la cual pudo celebrar triunfos resonantes. El primero fue el gran *concilio de Sárdica* del año 343. Efectivamente, el papa Julio I indujo fácilmente al emperador Constante, y éste a su hermano Constancio, para celebrar un concilio general. El alma del mismo fue desde un principio el gran Osio, venerado en todo el Imperio como la columna

[90] De las llamadas *cuatro fórmulas* o *símbolos de Antioquía*, solamente la primera fue propuesta por el sínodo. La segunda fue utilizada durante algún tiempo como la síntesis de su credo, y se atribuye a San Luciano de Antioquía. La tercera tiene carácter particular y fue propuesta por uno de los miembros del sínodo. La cuarta no tiene ninguna relación con este concilio; es una síntesis de la doctrina profesada entonces por los enemigos de San Atanasio. A ella se refiere éste en *De syn.* 25. Sobre el *símbolo de Luciano* o *segunda fórmula de Antioquía*, pueden verse: Bardy, *Le symbole de Lucien d'Antioche et les formules du synode in encaeniis* en RechScRel 3 (1912) 139s; Id., *Recherches sur St. Lucien d'Ant.* 85-132.

[91] Acerca del concilio de Sárdica véanse, ante todo, las obras generales sobre el arrianismo (notas 31 y 32), sobre los dogmas y concilios. En particular véanse: Loofs, F., *Zur Synode von Sardica* en ThStudKrit (1909); Id., *Das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardica* en AbhlPreusAkWissBerl (1909); Hess, H., *The canons of the council of Sardica a. D. 343* (L. 1958); Bardy, G., *La réaction eusébienne et le concile de Sardique:* Hist. de l'Egl. por Fliche-Martin, III 123-130 (P. 1936); Pincherle, A., *I papi e gli imperatori cristiani (300-399):* I papi nella storia I 38s. (R. 1961); Duchesne, L., *Les canons de Sardique:* Bessarione 7 (1902) 129-144; Batiffol, P., *Sur l'authenticité des canons de Sardique:* BullLittArch 4 (1914) 202s.

más firme de la ortodoxia. Señalóse para el efecto la pequeña población de Sárdica, la actual Sofía.

Ambos partidos acudieron decididos a defender a todo trance sus respectivas posiciones. Los católicos, en número de unos noventa [92], conscientes del apoyo del Romano Pontífice, del emperador Constante, y sobre todo de la verdad, que estaba de su parte, no querían ceder un palmo de terreno. En cambio, los partidarios de los arrianos, unos ochenta, ya desde el principio manifestaron su disgusto de acudir a Sárdica, lejos del influjo marcadamente oriental, y, ayudados de los representantes imperiales de Constancio, querían a todo trance hacer triunfar sus puntos de vista.

Bajo la presidencia de Osio y de los representantes del Papa, se dio principio al concilio; pero bien pronto se vio la mala voluntad de los arrianos. Estos presentaron la exclusiva contra Atanasio y Marcelo de Ancira, pretextando que, habiendo sido ya juzgados y depuestos por los sínodos orientales, no podían presentarse ahora como jueces [93]. Fue inútil todo conato de inteligencia. Como no se admitía su veto contra Atanasio, se separaron todos ellos y se retiraron a Filipópolis de Tracia [94]. Allí no hicieron otra cosa que publicar un manifiesto contra Atanasio y Marcelo y, lo que constituía el colmo del atrevimiento, declarar solemnemente depuesto al papa Julio I, a Osio de Córdoba y a todos los defensores de la ortodoxia [95].

En cambio, el sínodo de Sárdica, una vez desaparecidos los arrianos, continuó sus deliberaciones con toda normalidad, y después de reposado examen de las violencias de que habían sido objeto Atanasio y Marcelo [96], declaró solemnemente su inocencia y les devolvió todos sus derechos. A continuación *proclamó la fórmula y el símbolo de Nicea* [97]. Por esto, desde el punto de vista doctrinal, el concilio de Sárdica no añadió nada nuevo y se limitó a renovar el símbolo de Nicea. Diéronse, además, una serie de cánones disciplinares, y, finalmente, fueron depuestos expresamente los jefes arria-

[92] Respecto del numero de los asistentes al concilio de Sárdica, véase FEDER, A. L., *Studien zu Hilarius von Poitiers* II en Sitzb. de la Ac. de Viena (1911) p.12s. También en SAN HILARIO, *Fragmenta hist.* II 9s, y III 16s.

[93] Era una exigencia intolerable, pues los occidentales podían hacer valer su derecho, ya que ellos tenían por legítimos a aquellos obispos y no admitían las decisiones de Tiro y Antioquía.

[94] Todo esto lo refiere San Atanasio (*Hist. arian.* 16 y 44; *Apol. contra arianos* 48).

[95] Véase la trad. latina de esta encíclica: SAN HILARIO, *Frag. hist.* 3,1-29. Véase ZEILLER, J., *Donatisme et arrianisme. La falsification donatiste des documents du concile de Sardique* en Comp. R. de l'Ac. des Inscr. (1933) 65s.

[96] En realidad se examinó el caso de Marcelo y su doctrina; mas parece que los occidentales no estaban al corriente de las sutilezas de los griegos en estas materias y así dieron fácilmente una solución al asunto.

[97] Antes de llegar a este resultado se hubo de luchar denodadamente. En efecto, según refiere San Atanasio (*Hom. ad Antioch.* 5), algunos miembros del concilio propusieron una fórmula intermedia, a la que parece se inclinaba el mismo Osio. Es lo que se ha designado como *fórmula de Sárdica*. A esto se opuso decididamente San Atanasio, el cual convenció al fin a la asamblea de que lo más acertado era proclamar de nuevo el símbolo de Nicea.

nos Ursacio y Valente[98]. No obstante el gesto arriano, que pretendía hacer el vacío al concilio de Sárdica, éste significaba un triunfo de la ortodoxia, que salía de él más fortalecida que nunca.

2. **Nuevos triunfos de la ortodoxia.**—El segundo triunfo de la ortodoxia fue el *sínodo de Antioquía,* celebrado por los mismos arrianos el año 344, pues en él se vieron obligados a deponer a uno de los suyos, al obispo Esteban de Antioquía[99]. La razón fue un conjunto de intrigas de mala ley que urdió con el fin de desacreditar a dos prelados latinos; mas, descubierta su mala fe y la bajeza de los medios empleados, hubo de ser depuesto por ellos mismos. Las consecuencias fueron fatales para ellos. Pues por un momento abrió los ojos Constancio y se decidió a ponerse de acuerdo con su hermano Constante y el papa Julio I. Con este objeto envió una legación de cuatro representantes suyos al sínodo reunido entonces en Milán.

Este sínodo de Milán de 345 debe ser considerado como un triunfo ulterior de la causa de Atanasio[100]. La razón es por haberse disipado en él el equívoco que había existido siempre en la doctrina de su íntimo amigo Marcelo de Ancira. Efectivamente, Marcelo había sido siempre íntimo amigo de San Atanasio y gran debelador de los arrianos, por lo cual su causa había ido siempre unida a la de éste, y él había sido varias veces desterrado. Mas por otra parte pesaba sobre él la acusación de sabelianismo, que era el error que le echaban en cara los arrianos, e indirectamente dañaba con esto a Atanasio, pues también contra él se lanzaba este reproche por su unión con Marcelo.

Pues bien, en el sínodo de Milán de 345 se lanzó anatema contra Fotino, discípulo de Marcelo de Ancira, que había propuesto con toda claridad las doctrinas sabelianas, que niegan la distinción de personas en la Trinidad. Con esto pretendieron envolver también a Marcelo, y de hecho fueron muchos los que en adelante y hasta nuestros días lo tuvieron por sabeliano. Este golpe fue particularmente sensible para Atanasio.

Pero los triunfos más resonantes se fueron sucediendo rápidamente a partir del año 345. El emperador Constante, uniendo sus esfuerzos a los del papa Julio I, obtuvo, por fin, de su hermano Constancio que se levantara el destierro de

[98] Fueron depuestos, además, otros muchos de sus partidarios más significados. Véase SAN ATANASIO, *Apol.* 36-49.

[99] SAN ATANASIO, *Hist. arian.* 20; TEODORETO, *Hist. Eccl.* 2,7-8. La perversidad de este obispo arriano llegó al extremo de introducir a una mujer de mala vida en la morada de los dos obispos llegados del Occidente, con la finalidad manifiesta de comprometer su buen nombre. Por fortuna se pudo descubrir la impostura.

[100] Pueden verse: SÓCRATES, 2,30; SOZOMENO, 4,6; SAN EPIFANIO, 1,1, y sobre todo SAN HILARIO, *Fragm. hist.* 5,1s. Según parece, se celebró otro concilio en Milán dos años después, en 347. En él se repitió la condenación de Fotino.

Atanasio[101]. A ello contribuyó el hecho de la muerte del intruso Gregorio de Alejandría por efecto de ciertos desórdenes cometidos en esta ciudad. El mismo Constancio dirigió varias cartas a los obispos desterrados invitándoles a la vuelta. En su viaje de vuelta a Alejandría, Atanasio se despidió cariñosamente de Constante en las Galias y del papa Julio I en Roma; luego tuvo una larga entrevista con Constancio en Antioquía, de quien recibió grandes muestras de deferencia; celebró en Jerusalén un sínodo, reunido por su obispo Máximo, y, finalmente, el 21 de octubre de 346 hizo su entrada solemne en Alejandría, que tuvo todo el aspecto de una apoteosis. La ciudad entera y todo el episcopado de Egipto se pusieron en bloque a su lado[102].

Hubo más todavía, y esto constituye el máximo triunfo de la ortodoxia en este corto período. Ursacio y Valente, los dos defensores más activos del arrianismo, viendo la posición de Constancio, más favorable entonces a la ortodoxia, se plegaron también a las circunstancias y llegaron a suplicar al Papa su readmisión en la comunidad católica[103]. Puestos ya en este plan, escribieron una carta de felicitación a San Atanasio. Teniendo presente el estado de ánimo de estos corifeos del arrianismo, debemos decir que estos actos eran el colmo del servilismo y de la hipocresía, pues interiormente eran más rebeldes que nunca.

CAPITULO V

Constancio, único emperador (350-361). Apogeo del arrianismo[104]

Estando así las cosas, el año 350, un cambio inesperado vino a poner todo el Imperio en manos de Constancio. Asesinado Constante por el usurpador Majencio, tuvo éste que luchar con Constancio, y, habiendo sido completamente derrotado, se suicidó poco después. Constancio quedó, pues, único emperador del Oriente y del Occidente hasta el año 361, en que murió.

[101] San Atanasio inserta en su *Apol. contra arianos* 51, las tres cartas que le escribió Constancio pidiendo e insistiendo para que volviera del destierro. Incluso le hizo escribir por diversos grandes dignatarios de la corte. Véase *Hist. arian.* 22.

[102] Véase San Gregorio Nacianceno, *Orat.* 21,29.

[103] Ursacio y Valente ya habían enviado su sumisión al segundo concilio de Milán de 347. De su carta de sumisión al Papa habla San Hilario, *Fragm. hist.* 2,20.

[104] Véase la bibliografía general sobre Constantino y sobre el arrianismo (notas 31 y 32). En particular: Gross, K., artíc. *Konstantius II:* LexThK 6,498 (Frib. Br. 1961); Bardy, G., *La politique de Constance (350-357);* Hist. de l'Eglise por Fliche-Martin, III 138s. (P. 1936).

I. Medidas religiosas de carácter general

Este cambio tuvo consecuencias importantísimas desde el punto de vista religioso. Desde este momento, Constancio, siempre propenso a inmiscuirse en los asuntos religiosos, quiso ser dueño absoluto tanto en lo civil, como en lo eclesiástico.

Una de las consecuencias de esta decisión fue el renovar con nuevo rigor la batalla contra el paganismo. De ello son indicios manifiestos multitud de disposiciones tomadas en los años siguientes. En 353 renovó Constancio la ley ya existente en que se prohibían los sacrificios bajo pena de muerte y el cierre de los templos. Esto no obstante, quedaron muchos gentiles y muchos templos paganos abiertos, sobre todo en las pequeñas poblaciones. La persecución parece comunicó nueva vida a algunos núcleos e instituciones paganas.

Asimismo dio algunas leyes liberando al clero católico de los impuestos públicos. El año 355 amplió a los obispos el privilegio del foro eclesiástico, que les daba casi absoluta independencia en los litigios de los clérigos. Además emprendió una verdadera persecución contra los judíos. Ya desde el principio de su reinado les había prohibido tener esclavos cristianos. En 357 prohibió terminantemente el paso al judaismo. Este mismo año apareció la ley que fulminaba la pena de muerte contra la hechicería y encantamiento.

En medio de esta actividad en favor del cristianismo, Constancio fue poco afortunado en sus empresas militares contra los persas, enemigos declarados del Imperio. Como, por otra parte, no tenía descendencia, se apoderó de él un verdadero pánico contra los pretendientes al trono. Por esto, Gallo y Juliano, los dos únicos parientes que habían quedado con vida después de la matanza general realizada al principio de su reinado, estuvieron constantemente vigilados. A Gallo lo nombró césar el año 351; pero el año 354 lo mandó asesinar por temor de un levantamiento. El año 355 envió a Juliano a las Galias, también con el título de césar, después de haberlo tenido en constante vigilancia.

II. Constancio, apoyo principal del arrianismo

El cambio operado en el Imperio se vio claramente en la conducta observada por el emperador Constancio para con los arrianos. Conociendo éstos los sentimientos más íntimos de Constancio, comenzaron en seguida a insinuarse en el ánimo del emperador [105]. Esta tarea les fue facilitada notable-

[105] Véase Sócrates, *Hist. Eccl.* 2,29. Los dos más significados jefes del arrianismo, *Ursacio y Valente, trataron inmediatamente de separar su causa de la* de los occidentales.

mente con la muerte del papa Julio I, ocurrida el año 352. Al caer esta columna de la ortodoxia, renovéronse todos los rencores contra Atanasio y resurgieron las más vehementes ansias de revancha.

1. Sínodos de Arlés de 353 y de Milán en 355.—Ya el año 351 celebraron los arrianos un sínodo en Sirmio, en el que propusieron la primera fórmula que llevaba este nombre [106]. Aunque omite la expresión ὁμοούσιον de Nicea, sin embargo, es ortodoxa. Pero lo que constituía su obsesión era la figura de Atanasio, verdadera personificación de la ortodoxia. Por esto concentraron entonces sus ataques contra él, para lo cual acudieron a las más burdas calumnias. Sobre todo insistieron en lo que más fuerza podía hacer en Constancio: que Atanasio lo difamaba como hereje y excomulgado. El efecto de esta insinuación en Constancio fue fulminante. El y los arrianos acudieron al nuevo papa Liberio (352-66), suplicándole depusiera él mismo a Atanasio. La predisposición que Constancio había sentido siempre contra Atanasio aumentó hasta lo sumo [107].

En estas circunstancias, el Papa mismo propuso la celebración de un concilio con el fin de arreglar definitivamente aquellas desavenencias. Constancio aceptó, y propuso la población de *Arlés* [108], adonde el Papa envió sus dos legados. Túvose, en efecto, el sínodo de Arlés en 353; mas todo él fue un tejido de intrigas de Ursacio y Valente y de violencias de parte de Constancio, al servicio de los arrianos. Esta violencia imperial llegó al extremo de que, por medio de un edicto público, se llegó a colocar a los obispos reunidos ante la alternativa o de firmar la condenación de San Atanasio o de ir al destierro. Todos cedieron, incluso los legados pontificios. Solamente se resistió Paulino de Tréveris, quien por esto fue inmediatamente desterrado [109]. El papa Liberio protestó con una carta respetuosa, pero enérgica. Mas Constancio siguió por el camino empezado [110].

Esto no obstante, el Papa no desesperó. Le envió otros tres legados y propuso inmediatamente la celebración de otro sínodo que tuviera todas las garantías de libertad e independencia. El emperador aceptó y designó a Milán.

[106] En este sínodo volvieron a condenar a Fotino. La primera *fórmula de Sirmio* es equivalente en todo a la cuarta de Antioquía. San Atanasio la reproduce en *De syn.* 27. Véanse también: Sócrates 2,30; Sozomeno 4,6; San Hilario, *De syn.* 37.

[107] San Atanasio (*Apol. ad Const.*) nos refiere los esfuerzos que hizo Constancio por hacerlo ir al Occidente, donde él se encontraba, así como también las intrigas que empleaba en este tiempo contra él. Ya desde 352 aparecen Ursacio y Valente como los consejeros eclesiásticos de Constancio, con lo cual se comprenden los sentimientos que lo animarían.

[108] El Papa había propuesto a Aquilea, pero accedió al deseo del emperador.

[109] Véanse: Sulpicio Severo, *Chron.* 2,39; San Hilario, *Fragm. hist.* 1,6; San Atanasio, *Apol. ad Const.* 27.

[110] Véanse sobre todo las dos cartas de Liberio a Constancio y a Osio de Córdoba, en San Hilario, *Fragm. hist.* 5,3; 6,3.

Mas también el *sínodo de Milán*, celebrado en 355 con asistencia de más de 300 obispos occidentales, fue un triunfo de la violencia de Constancio [111]. Ursacio y Valente fueron los impulsores del fanatismo más exagerado. Por edicto imperial se propuso de nuevo a todos la condenación de Atanasio. La inmensa mayoría cedió a la violencia. Los pocos que se resistieron, como Lucifer de Cagliari y Eusebio de Vercelli, fueron desterrados. El triunfo arriano era completo [112].

2. **Nuevo destierro de San Atanasio.**—Con todos estos precedentes, era ya de suponer a dónde dirigirían desde entonces todos sus esfuerzos los jefes arrianos. Su enemigo mortal, Atanasio, debía salir de su sede de Alejandría. Así, pues, el complemento de los triunfos de Arlés y Milán fueron los actos violentos que se ejecutaron en Alejandría el 9 de febrero de 356. Presentóse un verdadero ejército, dispuesto a lanzarse violentamente sobre el indefenso obispo [113]. Atanasio se refugió en lugar sagrado; pero la iglesia donde se refugió fue tomada por la fuerza. Sin embargo, Atanasio logró burlar la estrecha vigilancia de sus perseguidores y escapar al desierto, a donde continuaron persiguiéndole sus adversarios con verdadero encarnizamiento; pero él supo burlar a los emisarios imperiales gracias a su ingenio y a la colaboración de los monjes.

Este destierro duró seis años (356-62) y fue fecundo en grandes obras [114]. Allí compuso sus mejores escritos. Cuando todo el Oriente se doblegaba ante el cesaropapismo de Constancio, levantaba su voz este desterrado, dando las pruebas más convincentes de la independencia de su espíritu. Desde allí siguió con indecible amargura la marcha triunfante de los arrianos y, sobre todo, el trato inicuo que se daba a sus venerados amigos el papa Liberio y Osio de Córdoba.

III. Cuestión del papa Liberio

Los arrianos y el emperador Constancio habían conseguido poner fuera de combate a Atanasio; pero quedaban todavía en pie dos columnas fundamentales de la ortodoxia. Eran el papa Liberio y Osio de Córdoba. Por tanto, era necesario reducirlos al silencio.

1. **Destierro del papa Liberio** [115].—Primero dirigieron todos sus esfuerzos a conquistar para sus ideas al papa Liberio.

[111] Puede verse Sozomeno, 4,9.

[112] Véase la viva descripción de San Atanasio, *Hist. arian.* 31s.

[113] Antes de esta última violencia había precedido un mes entero de esfuerzos del delegado del emperador por persuadir a Atanasio que marchase al destierro. Véase toda la narración en San Atanasio, *Hist. aceph.* IV.

[114] Véase San Atanasio, *Apol. de fuga.*

[115] No es segura la fecha del destierro del papa Liberio. Algunos la colocan

Con este objeto, el emperador le envió un legado especial cargado de donativos; pero el Papa lo rechazó con dignidad. Este supuesto desprecio hirió en lo más vivo al emperador Constancio, el cual hizo entonces apresar a Liberio y conducirlo a Milán, donde él se encontraba [116]. San Atanasio y Teodoreto nos describen las escenas del más crudo despotismo que se desarrollaron cuando Constancio, en ademán de juez, hizo comparecer en su presencia al Romano Pontífice, como si se tratara de un delincuente. Se trataba simplemente de forzar a Liberio para que suscribiera la condenación de San Atanasio, como símbolo de la ideología contraria a la de los arrianos.

Pero el papa Liberio se mantuvo firme contra las mayores violencias. Por esto, a los tres días fue conducido al destierro en Berea de Tracia. Allí permaneció algún tiempo, tal vez algunos años, hecho constantemente objeto de las más violentas instancias para que condenara a Atanasio. Finalmente, el año 358, Liberio pudo volver a Roma, donde continuó su gobierno. Se pregunta, pues, qué hizo para que se le permitiera volver a Roma. En esto consiste la célebre cuestión del papa Liberio.

2. Divisiones entre los arrianos. Fórmulas [117].—Para entender mejor esta cuestión y la solución que parece más probable, conviene tener presente el desarrollo de los acontecimientos desde el punto de vista arriano en este período de su máximo apogeo.

En primer lugar, por los años 356-358 se fue marcando cada vez más la división entre los mismos herejes, lo cual constituye en realidad el principio de su derrota definitiva. Sin embargo, mientras gozaron del apoyo incondicional del emperador, no se puede decir que disminuyera su pujanza. Los más estrictos y rigurosos eran los llamados *anhomeos*, a cuya cabeza iba un tal Aecio, maestro de Antioquía. Como indica la misma palabra, no admitían semejanza de Cristo con el Padre. Los *homeos*, en cambio, admitían algunas semejanzas, pero no en la sustancia. Limitábanla generalmente a la voluntad y actividad y otras propiedades de la naturaleza divina. El jefe de esta rama era Acacio de Cesarea. Finalmente, se formó otra, que fue engrosando más cada día, de los llamados *homeousianos*. los cuales admitían

en 355. Por tanto, no puede darse como cierto que tuviera lugar después del de Atanasio. En todo caso, los esfuerzos por deshacerse de ambas columnas de la fe se fueron desarrollando a la par, y, con poco tiempo de diferencia, ambos fueron desterrados.

[116] Este acto se hubo de realizar de noche, por temor a la resistencia del pueblo romano. Por orden de Constancio, el papa Liberio fue apresado y conducido a Milán ante el emperador. Teodoreto (*Hist. Eccl.* 2,16) nos ofrece una viva descripción de esta escena.

[117] Además de las obras generales, véase RASNEUR, G., *L'homoiousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie* en RevHistEccl 4 (1903) 189s, 411s.

una semejanza general del Hijo con el Padre, incluso en la esencia. Ya se ve que de ahí a la doctrina ortodoxa no había más que un paso; por esto podemos decir que muchos de los homeousianos eran enteramente ortodoxos.

Los dos últimos grupos eran denominados semiarrianos, y son los que obtuvieron en todas partes los triunfos más ruidosos. El año 357 se hizo pública la *segunda fórmula de Sirmio*, cuyo contenido era rígidamente arriano [118]. Pero aun dentro de los mismos sectarios se obró inmediatamente una reacción, por lo cual en el sínodo semiarriano de Ancira de 358 se publicó la *tercera fórmula de Sirmio*, que lleva hasta lo sumo la semejanza del Verbo con el Padre, y así doctrinalmente no es herética [119].

3. La cuestión del papa Liberio [120].—Esto supuesto, ¿qué debe decirse del papa Liberio? Es un hecho que después de algún tiempo de destierro se le dejó en libertad y pudo volver a Roma. Habiendo tenido tanto interés los arrianos y el emperador Constancio en que se adhiriera a sus ideas y condenara a San Atanasio, por cuya negativa se le había tratado tan cruelmente, ¿cedió tal vez ahora a sus instancias, obteniendo a este precio su libertad? Muchas y muy diversas han sido las soluciones dadas a esta cuestión, en las cuales, justo es decirlo, aparece muchas veces la tendencia de los respectivos historiadores.

En primer lugar, todos los adversarios de la Iglesia y del Pontificado se complacen en esta solución simplista: que Liberio claudicó, abandonando a Atanasio y la fe de Nicea y admitiendo las doctrinas arrianas. Con ocasión de las discusiones sobre la infalibilidad pontificia en el concilio Vaticano I, ésta fue una de las dificultades que más se urgieron. Más aún: en los siglos anteriores a la definición dogmática

[118] Esta *segunda fórmula de Sirmio* fue el resultado de un sínodo celebrado en esta población por los más estrictos arrianos. En ella tomaron parte, entre otros, el obispo de la ciudad, Germinio, y los dos jefes, tan conocidos, Ursacio y Valente, a quienes tan pronto encontramos entre los arrianos rígidos como entre los semiarrianos. Véanse SAN HILARIO, *De syn.* 21; SOZOMENO, 4,12.

[119] Esta fórmula, preparada en el sínodo de Ancira, fue promulgada en otro celebrado en Sirmio. Por eso es designada como *tercera fórmula de Sirmio*. A este sínodo asistieron también Ursacio y Valente, a pesar de que esta fórmula y estos sínodos se presentaban en oposición al sínodo anterior y a la segunda fórmula. Véase SOZOMENO 4,15.

[120] Para esta célebre cuestión, véanse, además de las obras generales ya citadas: SALTET, *Les lettres du pape Libère de 357* en BullLittEccl (1907) 279-289; ID., *La formation de la légende des papes Libère et Félix* ib. (1905) 232s; SAVIO. *Il papa Liberio e le falsificazioni degli ariani* en CivCatt (1907); ID., *Nuovi studi sulla quaestione di papa Liberio* ib. (1909); ID., *La quaestione di papa Liberio* en Fede e Scienza (R. 1907); ZEILLER, *La «chute» du pape Libère* en RevApol 3 (1907) 589s; WILMART, DOM, *La question du pape Libère* en RevBén 25 (1908) 360s; CHAPMAN, DOM, *The contested letters of pope Liberius* en RevBén 27 (1910); BATIFFOL, P., *La paix constantinienne...* pp.465-31, 488-94, 515-21; MORO, G., *La cuestión del papa Liberio* en RevEcl 19 (1936) 239s; ALÈS, A. D', artíc. *Libère* en DictApol; AMANN, E., artíc. *Libère* en DictThCath; LECLERCQ, H., artíc. *Libère* en DictArch; SCHWAIGER, G., artíc. *Liberius:* LexThK 6 1015-1016 (Frib. Br. 1961); ID., artíc. en EncCatt 7 1269-1272; MONACHINO, V., *Il primato nella controversia ariana:* Saggi stor. intorno al Pap. (R. 1959) 17-90; PINCHERLE, A., *Il papa Liberio:* I papi nella storia I 41s. (R. 1961).

de la infalibilidad pontificia, algunos autores profundamente católicos, como Baronio, Tillemont, Natalis Alexander y Bossuet, defendieron que Liberio cayó en la herejía firmando la segunda fórmula de Sirmio. En este sentido interpretan las palabras de San Atanasio y otros escritores antiguos que hablan de una caída. Sin embargo, estos autores católicos suponen que esto sería una caída meramente personal, no un error enseñado *ex cathedra*, que es a lo que se refiere la infalibilidad pontificia.

Pero la mayor parte de los críticos, historiadores y teólogos más sensatos de nuestros días dan otra solución, que ciertamente parece la más probable. Precisamente el año 358, en que Liberio obtuvo su libertad, acababa de salir la *tercera fórmula de Sirmio*, que era la defendida por los semiarrianos y por el emperador Constancio, y que admite un sentido ortodoxo. Pues bien, esta fórmula es la que se presentó a Liberio, exigiéndole su aceptación para obtener su libertad. El la aceptó, y entonces pudo volver a Roma.

Existen una serie de indicios que corroboran esta solución. El primero es que, apenas llegado a Roma, Liberio manifestó claramente su intención, publicándose un suplemento, en el que declaraba excluidos de la comunión eclesiástica a los que no admitieran una semejanza, en la esencia y en todo, entre el Hijo y el Padre. No indica otra cosa toda la conducta del papa en los años siguientes, en que no da muestra ninguna de desfallecimiento en la defensa de la fe ortodoxa ni aparece nunca en comunión con los arrianos. El historiador Sozomeno [121] propone expresamente esta explicación de los hechos. En su confirmación se traen cuatro cartas de Liberio, de cuya autenticidad se discute mucho hasta en nuestros días, pero es defendida por autores de nota. En ellas se supone que el Papa admitió la tercera fórmula de Sirmio.

Frente a esta solución, se traen los testimonios del mismo San Atanasio, objeto de todas las controversias y que debía de estar muy bien enterado de lo ocurrido [122]; de San Jerónimo [123], Filostorgio [124] y San Hilario de Poitiers [125]. Todos ellos convienen en afirmar que Liberio, después de dos años de resistencia, vencido por las molestias del destierro, cedió a sus adversarios. Pueden admitirse estos testimonios; pero adviértase que no se oponen a la solución que acabamos de proponer. En realidad, Liberio cedió a sus adversarios admitiendo la fórmula que ellos le presentaban. Es verdad que esto suponía de alguna manera abandonar la causa con tanto ardor defendida; pero no era claudicar en la fe. Y

[121] *Hist. Eccl.* 4,15.
[122] *Hist. arian. ad mon.* 41.
[123] *Chron.* ad ann. 352.
[124] *Hist. Eccl.* 1,4.
[125] *Contra Const.* 11.

esto hasta tal punto es verdad, que el mismo Atanasio, algo más tarde, usó el mismo sistema con el fin de atraerse a los semiarrianos y llegar a una inteligencia con ellos.

IV. El caso de Osio de Córdoba [126]

Muy semejante es el caso de Osio de Córdoba. Tampoco podían sufrir los arrianos que permaneciera en pie aquella columna de la fe ortodoxa, el consejero de los emperadores, el presidente de los concilios, el gran amigo y defensor acérrimo de Atanasio. Por esto movieron cielo y tierra para hacerlo flaquear.

1. Planteamiento del caso.—Como se había hecho con Liberio, Osio fue conducido a Milán, en donde el mismo Constancio tomó por su cuenta la triste misión de doblegar su resistencia para complacer a los arrianos. Querían a todo trance que abandonara la causa de San Atanasio y se uniera con ellos. Se hicieron con él toda clase de violencias, mas se mantuvo íntegro. Entonces fue cuando Osio dirigió a Constancio una célebre carta, que es el monumento más hermoso de la fe de Osio y de la dignidad del episcopado frente a la opresión de los príncipes seculares.

Oprimido Osio por el emperador y encontrándose enteramente a merced suya y de sus protegidos, los arrianos, tiene alientos para decirle con toda entereza [127]:

«Acuérdate que eres mortal. Teme el día del juicio y consérvate puro para él. No te entrometas en los asuntos eclesiásticos ni nos mandes sobre puntos en que debes ser instruido por nosotros. A ti te dio Dios el Imperio; a nosotros nos confió la Iglesia. Y así como el que te robase el Imperio se opondría a la ordenación divina, del mismo modo guárdate tú de incurrir en el horrendo crimen de adjudicarte lo que toca a la Iglesia...»

Con esta entereza escribe aquel anciano al emperador

[126] Para la solución del caso de Osio de Córdoba, véanse, fuera de las obras generales: Maceda, M. J., *Hosius vere hosius, hoc est, Hosius vere innocens, vere sanctus...* (Bononiae 1790); Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclés...* t.7 pp.300-321; Flórez, *España Sagrada* vol.10 (1753) pp.159-208; Menéndez Pelayo, *Heterodoxos españoles* 3.ª ed. II 33s (M. 1917); Villada, Z. G., *Historia eclesiástica de España* I 2 pp.11-43; Pueyo, *Hacia la glorificación de Osio* (M. 1926); Cunill, S., *Osius, bisbe de Córdova* en AnTarrac 2 (1926) 285-299; Yaben, H., *Osio, obispo de Córdoba* en Pro Eccl. et Patria 26 (B. 1945); Serratosa, R., *Algo más sobre Osio de Córdoba* en Estudios 13 (Madrid 1957) 65s; Domínguez del Val, U., *Osio de Córdoba* en RevEspTeol 18 (1958) 141s, 261s; Llorca, B., *El problema de la caída de Osio de Córdoba* en EstEcl 33 (1959) 39s; Obras: Tuvo parte en el *Símbolo de Nicea*. Véase Ortiz de Urbina, I, *El Símbolo Niceno* (M. 1947) 19-23; *Epistula ad Constantium Imperatorem*: PL 8,1328; *Epistula ad Iulium Papam*, ib. 919; *Osii sententiae...*, ib. 1317; Clercq, V. C., *Ossius of Cordoba. A contribution* (Washington 1954); Val, U. D. del, *Osio de Córdoba*: DiccHistEclEsp 3, 1844-45 (M. 1973).

[127] Véase la reproducción entera de este documento en castellano en Villada, l.c., p.33s.

más poderoso, de quien dependía su propia vida. Por lo que se refiere a su decisión, termina Osio con estas palabras:

«Yo no sólo no me adhiero a los arrianos, sino que anatematizo su herejía; ni subscribo contra Atanasio, a quien tanto yo como la Iglesia romana y todo el sínodo (de Sárdica) declaró inocente».

Tal fue la conducta de Osio, digna, sin duda, de una vida consagrada por entero a la causa de la verdadera fe. Pero esto precisamente exasperó a Ursacio y Valente y, sobre todo, al emperador Constancio. Hízolo éste trasladar a Sirmio, y allí lo tuvo aislado y en el más duro destierro como un año. Ahora bien, ¿qué pasó en este tiempo? ¿Cayó en la herejía, cediendo a la violencia de los arrianos, o se mantuvo firme en defensa de la fe de Nicea? Sobre esto versa el caso de Osio.

2. **Solución del caso.**—San Atanasio, gran amigo de Osio, afirma textualmente: «Cedió a los arrianos un instante, no porque nos creyera a nosotros reos, sino por no haber podido soportar los golpes a causa de la debilidad de la vejez». Algo parecido testifican San Hilario de Poitiers y otros autores contemporáneos [128].

Teniendo presentes estos testimonios, son muy diversas las soluciones que se han dado al caso de Osio. El P. Maceda, muy ponderado en sus apreciaciones y hombre de criterio sano y seguro, representa la solución que podemos llamar radical favorable. En su célebre obra *Hosius vere Hosius* (téngase presente que Osio es la palabra griega que significa *santo)* defiende con sólidas razones la opinión de que todos esos testimonios son interpolados, y que, en realidad, Osio se mantuvo firme en su defensa de San Atanasio y de la verdad de Nicea hasta el fin.

Sin embargo, es mucho más general la opinión de los que admiten dichos testimonios y se atienen enteramente a ellos, con todas las atenuantes que incluyen. Según esto, admiten que Osio tuvo un momento de debilidad, explicable por los años y los innumerables sufrimientos, que debieron dejarlo a él, más que nonagenario, como atontado. Pero inmediatamente se arrepintió de ello.

Por consiguiente, es contraria a toda crítica histórica la opinión de los que suponen que cayó enteramente, subscribiendo alguna fórmula rígidamente arriana. A esta opinión extremista dio pie la maledicencia de los discípulos de Lucifer de Cagliari y del español Gregorio de Elvira, todos ellos de tendencias rigoristas, quienes no mucho después tejieron una verdadera leyenda sobre los últimos actos de Osio, convertido de repente en portavoz de la herejía, y sobre el supuesto fin de su larga vida de apostolado.

[128] SAN HILARIO, *De syn.* 11,43,8; SOZOMENO, *Hist. Eccl.* 4,12.

Finalmente, el célebre crítico francés de nuestros días Pedro Batiffol propone otra solución, que no deja de ser sugestiva [129]. Prescindiendo de todas las discusiones sobre la autenticidad de los testimonios de San Atanasio, etc., afirma Batiffol que no podemos fiarnos de ellos. La razón es muy sencilla. Pues como, durante su destierro en Sirmio, Osio estuvo rodeado exclusivamente de arrianos, y la noticia de su caída y lo que testifican San Atanasio y demás autores sólo pudo saberse a través de los mismos [130], no podemos tener ninguna garantía de seguridad, ya que es bien sabido el interés que tenían los arrianos en hacer creer en la caída de Osio, y como nadie podía desmentirlos, pudieron fingir la más absurda calumnia. Ahora bien, si no podemos hacer caso de estos testimonios, que son los únicos en que se basa la supuesta caída de Osio, debemos atenernos a lo que se deduce de su conducta anterior, y así, conforme a esta explicación, mientras no se pruebe claramente otra cosa, debemos afirmar que Osio fue hasta el fin de su vida columna de la fe de Nicea y defensor esforzado de la ortodoxia católica contra los arrianos.

También *Hilario de Poitiers* [131], hombre de gran autoridad en todo el Occidente y designado por muchos como el Atanasio occidental, fue objeto de la persecución arriana. Ursacio y Valente reunieron un sínodo en Béziers, y de resultas del mismo fue también Hilario al destierro el año 356.

V. ULTIMOS AÑOS DE CONSTANCIO. RÍMINI-SELEUCIA [132]

De todo lo expuesto se deduce que el arrianismo, sobre todo en la forma moderada de los *homeousianos*, estaba en el apogeo el año 358. El emperador Constancio continuaba siendo su principal apoyo.

1. **Sínodo de Rímini-Seleucia en 359.**—Esto no obstante, Constancio quiso afianzar más este triunfo, sobre todo en Occidente. Para llegar, pues, a la unión universal en el arrianismo más moderado de los *homeousianos*, convocó un concilio ecuménico. Más aún: con el objeto de facilitar la presencia del mayor número posible de obispos, concibió la idea de celebrarlo a la vez en dos sitios: en *Seleucia*, para

[129] En *La paix constantinienne* p.483 n.3. Creemos que hay fundamentos sólidos para sospechar de la veracidad de los arrianos, que fueron los únicos que intervinieron directamente con Osio y los que transmitieron su supuesta caída.

[130] Efectivamente, como dice Sozomeno (l.c.), Germinio, Ursacio y Valente presentaron una carta de Osio en la que consentía en no emplear los términos *homoousios* ni *homoiousios*. Por este conducto se supo todo lo que había hecho Osio.

[131] Además de las obras generales, véanse: LARGENT, *St. Hilaire* en Col. Les Saints (P. 1902); LE BACHELET, artíc. *Hilaire* en DictThCath.

[132] Véanse en la obras generales las exposiciones sobre el concilio de Rímini-Seleucia (notas 31 y 32).

los orientales; en *Rímini*, para el Occidente. En ellos debía proponerse una fórmula especial de unificación, que fue designada como *cuarta fórmula de Sirmio*, en la cual se declaraba expresamente que el Verbo era en todo semejante al Padre, conforme a las Escrituras [133].

En Rímini [134] los acontecimientos se desarrollaron con rapidez vertiginosa. Reuniéronse unos 400 obispos, entre los cuales se hallaba Restituto de Cartago y otros muy significados de Occidente. A la cabeza de unos 80 semiarrianos hallábanse Ursacio y Valente, apoyados por el prefecto del emperador. Bien pronto la mayoría de los Padres reunidos proclamó solemnemente el símbolo de Nicea; mas, contra ella, los 80 semiarrianos proclamaron la fórmula imperial. La batalla estaba declarada con toda su dureza, y como ambos partidos se mantenían firmes en sus posiciones, no había manera de llegar a una inteligencia.

Viendo que todos sus esfuerzos eran inútiles, aviniéronse al fin los ortodoxos a enviar una delegación a la pequeña población de Nike, en Tracia, donde se juntó con otra enviada por los semiarrianos; pero allí, puestos todos bajo la influencia del emperador, fueron obligados a firmar una fórmula, llamada de Nike, semejante a la cuarta de Sirmio. Vueltos todos luego a Rímini, se obligó igualmente a los demás a firmar dicha fórmula [135]. El papa Liberio no había tomado parte en este concilio ni había enviado legados suyos. Más aún: poco después rechazó expresamente la fórmula de Nike, que era verdaderamente de doble sentido, por lo cual muchos ortodoxos creyeron satisfacer a su conciencia al firmarla, pensando que podía entenderse en sentido católico.

Mucho mayor fue la confusión en Seleucia [136]; pero allí se entabló la lucha entre los *homeos* arrianos, capitaneados por Acacio de Cesarea, en número de 40, y los semiarrianos, que eran 105. El resto hasta 160 eran ortodoxos, la mayor parte egipcios. También fue invitado Hilario de Poitiers, que se hallaba a la sazón desterrado en Frigia. Después de interminables luchas entre los *acacianos*, que presentaron una fórmula propia, y los semiarrianos, al fin hubo de disolverse el concilio sin haber llegado a ninguna conclusión; pero Acacio y los suyos supieron arreglárselas con el emperador

[133] Esta fórmula fue resultado de muchos esfuerzos por parte de Constancio y de los principales dirigentes semiarrianos por llegar a un símbolo que los uniera a todos. El texto en la redacción griega ha sido conservado por San Atanasio, *De syn.* 8, y Sócrates, 2,4.

[134] Los acontecimientos de Rímini los refiere detenidamente Sulpicio Severo, *Chron.* 2,41-45. Asimismo nos comunican buenas noticias: San Jerónimo, *Adv. Lucifer.* 17-18 y San Hilario, *Fragm. hist.* 7-9.

[135] Esta *fórmula de Nike* nos la ha transmitido Teodoreto, II 21. Al omitir la expresión *hómoios katá panta*, semejante *en todo* al Padre, resulta menos ortodoxa que la cuarta de Sirmio.

[136] Véanse sobre todo: Sócrates, *Hist. Eccl.* 2,39-40; Sozomeno 4,22; San Hilario, *Adv. Const.* 12-15.

y con los cabecillas Ursacio y Valente para que la comisión enviada por el concilio de Seleucia firmara la misma fórmula de Nike, que había triunfado en Rímini [137].

Esta *fórmula de Nike* fue presentada desde entonces por los semiarrianos como el santo y seña de la unión religiosa del Imperio [138]. Muchos obispos la subscribieron forzados por la presión imperial. En realidad parecía llegado el señorío universal del arrianismo moderado. En este ambiente se explica pudiera exclamar San Jerónimo al referir estos hechos: «Gimió el orbe entero y se quedó sorprendido al contemplarse arriano» [139].

2. **Derrota final del arrianismo.**—A primera vista parecía que la victoria del arrianismo estaba definitivamente asegurada. Mas no era así. Como toda ella se basaba en el apoyo imperial, al faltarle éste, se derrumbó aquélla como castillo de naipes.

Obsesionado Constancio con el apoyo prestado a los arrianos, apenas se dio cuenta de la actividad subversiva que desarrollaba en las Galias su primo Juliano, enviado por él con el título de César. De estos sueños de cesaropapismo, con que trataba de llegar al dominio universal en lo civil y en lo religioso, lo despertó trágicamente en el año 360 la noticia de que Juliano había sido proclamado emperador por sus soldados y marchaba sobre Roma. Constancio se dispuso inmediatamente a salirle al encuentro y darle la batalla. Como preparación para ella, se hizo bautizar [140], pues, según la costumbre del tiempo, había ido difiriendo el bautismo, e inmediatamente emprendió la marcha. Pero, inesperadamente, antes de establecer contacto con Juliano, murió entre Capadocia y Cilicia. Contaba a la sazón cuarenta y cinco años de edad y veinticuatro de reinado.

Dueño inesperadamente de todo el Imperio, Juliano levantó el destierro a todos los obispos, con lo cual San Atanasio y los demás desterrados pudieron volver a sus respectivas sedes. Esto dio ocasión a los obispos ortodoxos para emprender una intensa campaña de captación de los que, medio engañados, formaban en las filas de los semiarrianos. Como en realidad era pequeñísima la diferencia que los separaba de los ortodoxos, fueron muchísimos los obispos

[137] Los últimos esfuerzos por vencer la resistencia de los que se negaban a firmar la fórmula *homeousiana* forman una verdadera novela de intrigas. Pueden verse en SOZOMENO, 4,23. A última hora de la noche del día 31 de diciembre, la víspera del destinado a proclamar la unidad religiosa de todo el Imperio, se obtuvo la firma de Eustatio de Sebaste, el único que todavía se resistía.

[138] Esta *fórmula de Nike*, refrendada en Rímini-Seleucia, quedó confirmada definitivamente en el sínodo de Constantinopla, reunido por Constancio a principios de 360. Véase principalmente SOZOMENO, 4,24. Este mismo sínodo tomó otras medidas de carácter radical contra algunos recalcitrantes entre los arrianos.

[139] Véase TILLEMONT, o.c., VI p.493 y, sobre todo, pp.522-523.

[140] SOZOMENO, 5,1,6.

que se fueron reconciliando. De este modo perdió su predominio el arrianismo, si bien todavía volvió a rehacerse poco después durante el reinado de Valente y con el apoyo de los nuevos pueblos bárbaros, que lo abrazaron.

CAPITULO VI

Juliano el Apóstata. Ultimos esfuerzos del paganismo [141]

Al morir Constancio el año 361, quedó Juliano el Apóstata dueño absoluto de todo el Imperio. Nadie, en efecto, se lo disputó. Pero al mismo tiempo cambiaba por completo la posición de los cristianos. Preferidos durante los reinados de Constantino y sus hijos y apoyados con innumerables privilegios, ahora pasaban a ser objeto de la más enconada persecución. Pero, gracias a que la borrasca fue pasajera, ya que duró escasamente dos años, el daño fue insignificante, y el cristianismo resurgió después más robusto que antes.

I. Evolución de Juliano y su odio contra el cristianismo

Juliano, a quien la Historia ha designado con el calificativo de *el Apóstata*, tuvo una evolución, que, unida a su carácter egoísta y despótico, explica la enemiga mortal que concibió contra el cristianismo.

1. Educación y primera evolución [142].—Nacido el año 331 en Constantinopla, contaba sólo seis años cuando, a la muerte de Constantino el Grande, tuvo lugar la matanza de su padre Julio Constancio, hermano de Constantino, y casi todos sus parientes. Poco después comenzó su educación, que debía ser cristiana. Más aún: para evitar el peligro de que

[141] Por lo que se refiere a Juliano el Apóstata, pueden consultarse, además de las obras generales (notas 1, 2, 3), las siguientes: *Juliani imper. quae supersunt*, ed. Hertlein 2 vols. (1875); Jul., *Libri contra christianos*, Coll. Neumann (1880); Amiano Marcel., *Hist.* 1,16-25; Libanius, *Orat. parent.*; Zósimo, *Hist.* 3,9; San Gregorio Nacianceno, *Orationes invect. contra Iul.* I y II; Sócrates, *Hist. Eccl.* 3,1s; Sozomeno, *Hist. Eccl.* 6,1s; Teodoreto, *Hist. Eccl.* 3,2s; Negri, *L'imperatore Giuliano l'Apostata* (Milán 1901); Allard, *Julien l'Apostat* 2.ª ed. 3 vols. (P. 1903); Barbagallo, C., *Giuliano l'Apostata* (Génova 1912); Geffken, J., *Kaiser Julianus* (1914); Rostagni, A., *Giuliano l'Apostata* (Turín 1920); Ritley, F. A., *Julian the Apostate and the rise of christianity* (L 1937); Borries, E. von, *Julian* en Pauly-Wiss.; Labriolle, P. de, *Christianisme et paganisme au milieu du IV siècle* en Fliche-Martin, III 177-204; Gross, K., artic. *Julian Apostat:* LexThK 5 1195-1196 (Frib. Br. 1960); Id., artic. en DictArch 8 305 399; Bartelink, M., *L'empéreur Julien et le vocabulaire chrétien:* VigilChr 11 (1957) 37-48; Ricciotti, G., *Juliano, el emperador apóstata según los documentos.* Trad. del ital. por L. Plaja Peraferrer (B. 1959); Stein, E.-Palanque, J. R., *Hist. du Bas Empire* I (Brujas 1959) 142-175.

[142] Véanse, además, de otras obras: Bidez, J., *L'évolution de la politique de l'empéreur Julien en matière relig.* en Bull. de l'Ac. Roy. de Belgique, classe des Lettr. (1914) pp.406-461; Id., *La vie de l'empéreur J.* (P. 1930).

pretendiera el Imperio, deseaba Constancio se le inclinara al estado eclesiástico. Sus preceptores fueron Eusebio de Nicomedia y varios sacerdotes arrianos, con lo cual queda dicho que recibió una educación arriana, y así, nunca conoció Juliano la verdadera religión cristiana. El espíritu de rencillas y partidos que guiaba a sus maestros, no era el más a propósito para inspirarle verdadera estima de la humildad y caridad cristiana.

Más tarde, temeroso Constancio de las primeras manifestaciones del espíritu de independencia de Juliano, lo hizo relegar a la solitaria villa de Macello para que prosiguiera en ella su educación. Mas esto mismo fue excitando su natural suspicacia y lo hizo crecer en un ambiente de desconfianza e inseguridad. El estudio de los clásicos le fue infundiendo un aprecio extraordinario de la filosofía griega y de todas las ideas paganas que ella representaba.

Todo esto se fue incrementando en él durante los años siguientes. Cuando contaba veinte años, pudo asistir a la escuela filosófica de Constantinopla, donde, bajo el influjo del taimado eunuco Mardonio, aprendió la forma última del sincretismo religioso neoplatónico, mezcla de ocultismo, prácticas cultuales y divinación. Sin embargo, exteriormente fingía una vida cristiana y procuraba acomodarse a los usos del tiempo. En esta etapa de su vida tuvo por compañeros de estudios a los Santos Basilio y Gregorio Nacianceno. Sus ansias iban únicamente encaminadas a estudiar la filosofía y religión pagana. Entonces fue cuando acabó de formarse lo que puede designarse como religión de Juliano el Apóstata [143].

Las cosas se fueron precipitando de un modo inesperado. Elevado Juliano al rango de César el año 357, bien pronto se acreditó como general y hombre de gobierno. Esto lo condujo poco después a su encumbramiento por parte de sus soldados y al dominio de todo el Imperio por la muerte de Constancio. El 11 de diciembre de 361 Juliano el Apóstata celebraba su entrada triunfal en Constantinopla.

2. **Orientación general de su reinado.** —Con estos antecedentes, se explica fácilmente que Juliano, siendo en el fondo sentimental y fanático, se sintiera como el hombre providencial para procurar la restauración del paganismo. Por esto inmediatamente arrojó la máscara del cristianismo que practicaba y dio inequívocas muestras de su intención. Celebró con ostentación un taurobolio, conforme al rito inicial de algunas religiones orientales, consistente en recibir sobre su cuerpo la sangre de un toro sacrificado para el efecto. Con ello pretendía lavarse de los restos que le que-

[143] Sobre esta especie de sincretismo o religión propia que se formó Juliano, véase BIDEZ, J., *La vie de l'emp. J.* 67s.

daban de la religión cristiana. Toda su actividad se dirigió desde entonces a este doble objeto, que propiamente no era más que uno: restauración del paganismo y destrucción del cristianismo.

II. Actividad anticristiana de Juliano el Apóstata

1. Medidas en favor del paganismo [144].—Como medida fundamental en favor del paganismo, ordenó inmediatamente la apertura de los templos paganos todavía existentes y la instauración de los sacrificios públicos. La religión pagana debía recobrar su rango primitivo de religión oficial. No se trataba, según Juliano, de innovación ninguna, sino de una simple restauración de lo antiguo [145]. Con este objeto, facilitó medios abundantes para la reconstrucción de los templos paganos que habían sido derribados, y, encima de todo esto, hizo celebrar grandes fiestas con carácter exclusivamente pagano. Comenzaba una nueva era del paganismo.

Por otro lado, no se desdeñó Juliano de echar mano de varios elementos típicamente cristianos, como lo había hecho con la jerarquía. Así, introdujo la costumbre de cantar himnos en honor de los dioses por coros de niños; organizó la instrucción religiosa en los templos; estableció una especie de confesión y trató de introducir la institución de los monjes [146]. Pero, sobre todo, quiso dotar al paganismo de un elemento que era, sin duda, el que más atractivo le comunicaba a la Iglesia católica: las instituciones de caridad, y, en general, la caridad con los necesitados. Por esto comenzó a levantar, a costa del Estado, hospicios o albergues de ancianos y otras clases de centros de beneficencia. Quería que el paganismo no fuera en nada inferior al cristianismo [147].

2. Guerra directa contra los cristianos.—Mas no se paró ahí Juliano. Ciertamente evitó de un modo sistemático la persecución directa y cruenta, pues la experiencia había mostrado que este sistema era contraproducente. Sin embargo, por la astucia de los medios con que atacó a los cristia-

[144] Pueden consultarse las obras generales y las citadas en las notas 141 y 142. En particular las que se refieren a la lucha contra el paganismo (nota 77). De un modo especial véanse: Boissier, *La fin du paganisme* 2 vols. (P. 1891); Labriolle, P. de, *La réaction païenne* (P. 1934).

[145] El historiador pagano Amiano Marcelino (o.c., 22,5,2) atestigua esta libertad general que concedió Juliano, con la tendencia marcada de restaurar el paganismo.

[146] Véase para estos conatos de reforma pagana: Kock, W., *Comment l'emp. J. tâcha de fonder une Eglise païenne* en Rev. de Phil. et d'Hist. 6 (1927) 133s; 7 (1928) 48s. Para los principales puestos de esta organización puso a conocidos ministros de los cultos orientales y a algunos apóstatas católicos.

[147] Véanse las mismas obras de Koch y Bidez, y en particular Labriolle, l.c.

nos, San Gregorio Nacianceno designa este reinado como la más cruel de las persecuciones.

Además, es un hecho que durante el corto reinado de Juliano el Apóstata tuvieron lugar diversos martirios; pues, como dice el mismo Santo, el emperador no daba importancia ninguna al hecho de que un gentil martirizara a diez cristianos. En realidad, pues, con el fanatismo que Juliano infundió a las masas en favor del paganismo, se explica que tuvieran lugar algunos excesos de que fueron víctimas los cristianos [148].

De todos modos, no fue éste el sistema establecido por Juliano, consistente más bien en una guerra incruenta. La primera medida que tomó fue más bien indirecta, y consistió en conceder amplia libertad a todas las sectas cristianas. Su intención era que de este modo se hicieran la guerra unos a otros; pero en realidad esta disposición fue beneficiosa para la Iglesia [149]. Con esta ocasión pudo volver San Atanasio del destierro, adonde lo había enviado la furia arriana, y después de reorganizar las iglesias de Egipto, comenzó aquella campaña de atracción entre los semiarrianos, que tan buenos resultados obtuvo. Uno de sus primeros actos fue la celebración de un gran sínodo en Alejandría el año 362, que, a pesar del corto número de Padres reunidos, es designado con el título de *Concilio de los Confesores* [150]. Precisamente esta actividad de Atanasio y el auge creciente que iba tomando el cristianismo en Egipto bajo su atinada dirección, movieron a Juliano a desterrarlo de nuevo, y, en efecto, Atanasio tuvo que marchar por cuarta vez al destierro, que duró hasta la muerte de Juliano.

La segunda medida tomada por Juliano contra los cristianos fue quitarles todos los privilegios que en los reinados anteriores les habían sido otorgados. A ellos pertenecían principalmente los concedidos al clero y a los obispos, como el privilegio del foro y la inmunidad de los oficios públicos. Todo debía volver al estado en que se hallaba cuando se dio el primer edicto de tolerancia el año 311, el edicto de Galerio. La razón que daba Juliano era que debía existir una tolerancia universal e igualdad absoluta para todas las religiones, sin preferencia de ninguna. Los *galileos*, como él decía, no tenían derecho a vivir; eran los enemigos declarados del helenismo, y por esto debían desaparecer.

Estos verdaderos sentimientos los manifestó en un sin-

[148] Véanse multitud de casos de verdaderos martirios: SAN GREGORIO NACIANCENO, *Oratio I in Iulianum*; SOZOMENO, 5,11, etc., y LABRIOLLE, l.c.

[149] Véase la nota 145.

[150] Este concilio adquirió gran significación, no sólo por el importante número de obispos que en él se reconciliaron con la verdadera ortodoxia, representada por San Atanasio, sino porque marcó la pauta del sistema que se siguió en adelante para la reconciliación de innumerables prelados homeousianos. Véase BARDY, en FLICHE-MARTIN, III 239s. Véanse también: TEODORETO, 3,2; SÓCRATES, 3,6; SOZOMENO, 5,12.

número de edictos, disposiciones y toda clase de actos, públicos o privados. He aquí algunos:

A los cristianos que ocupaban algún puesto público los obligaba a renegar de su fe o a abandonar su empleo [151]. Por otro lado, hizo sacar de los escudos, monedas y de todos los sitios públicos los emblemas de Cristo y demás signos cristianos, tan profusamente esparcidos por Constantino. Además escribió diversos tratados contra los cristianos, particularmente la obra *Contra los galileos*, conocida por la refutación hecha por San Cirilo de Alejandría [152].

A todas estas medidas puso el colmo una que indica toda la malicia del emperador Juliano. Efectivamente, prohibió el uso de los clásicos paganos en las escuelas cristianas [153]. Con esto pretendía cerrarles el camino para la formación sólida en letras y filosofía. Realmente fue una de las disposiciones que más daño podían infligir al cristianismo. Los galileos, decía Juliano con ironía, tienen bastante con su Mateo y Lucas. Lo que deseaba era que o quedaran los cristianos sin instrucción o se vieran obligados a acudir a los maestros gentiles. Precisamente con el objeto de crear algo que substituyera de algún modo a los clásicos, algunos escritores cristianos eminentes se dedicaron entonces a escribir obras literarias que pudieran servir en las escuelas. Así lo hicieron, sobre todo, Apolinar el Viejo y San Gregorio Nacianceno [154].

III. Efímero resultado de la campaña de Juliano

Pero, a pesar de todos los esfuerzos de Juliano por reanimar al paganismo y destruir al cristianismo, el resultado fue sumamente efímero. Ciertamente comenzaron a florecer de nuevo las antiguas instituciones paganas y otras nuevas a que él dio vida. Pero su muerte prematura volvió las cosas a su estado anterior.

1. Fracaso de muchas tentativas de Juliano.—La misma omnipotencia de Dios parece se complacía en humillar la soberbia de Juliano, haciendo que fracasaran ruidosamente

[151] Véanse Sócrates, 3,13,1s, y otros autores citados, en particular Bidez y Labriolle, o.c.

[152] Véase en particular *Tratado contra los Galileos* ed. Neumann (1880). Además: Naville, *Julien l'Apostat et sa philosophie du polythéisme* (1877). Asimismo: Ricciotti, G., o.c., (1959) 236s (sobre los escritos de Juliano Ap.); Quasten, J., *Patrología* II 134-135 (M. 1962); Regazzoni, P., *Il «Contra Galileos» dell' Imperatore Giuliano e il «Contra Julianum» di S. Cirillo Alessandrino*: Didaskal. 6 (1928) 1-114.

[153] Es la célebre ley escolar contra los cristianos. Propiamente, sólo ordenaba que para ejercer la enseñanza se necesitaba la aprobación de la autoridad municipal. Esto imposibilitaba entonces prácticamente la enseñanza a los maestros cristianos. Véanse: Bidez, o.c., 238 263; Sócrates, 3,12; Teodoreto, 3,8,1.

[154] Véase sobre este punto a Sozomeno, 5,8; Bardenhewer, o.c., y Puech, *Hist. de la littér. grecque chrét.* III 635s.

muchas de sus tentativas anticristianas. A ellas pertenece todo lo que hizo en Jerusalén. Efectivamente, llevado del odio contra los cristianos, favoreció sistemáticamente a los judíos. Con el fin de hacer ver que eran vanas las profecías de Cristo de que no quedaría en Jerusalén piedra sobre piedra, ordenó la reconstrucción del templo. De todas partes afluían donativos y acudían los israelitas para ayudar a las grandes obras de reconstrucción. El emperador contribuyó a ellas con esplendidez.

Mas he aquí que, según refieren antiguas leyendas, cuando ya estaban bastante adelantadas las obras, un terremoto lo echó todo abajo. No se arredró por esto el emperador. Volvieron a comenzarse las obras y se continuaron con mayor tenacidad; pero unas llamas misteriosas que salían de la tierra hicieron imposible todo avance. No puede compulsarse la veracidad de estos acontecimientos, que sin duda entran ya en el campo de la leyenda [155].

Ejemplo interesante de esta furia que se apoderó de Juliano, son los hechos ocurridos en Antioquía. Quería Juliano a todo trance restaurar el antiguo culto de Apolo de Dafnes. Para ello hizo sacar, primeramente, las reliquias de San Bábilas, muy veneradas en la ciudad. En vez del entusiasmo que esperaba por el nuevo culto, no se le ofreció otro sacrificio que un ganso y por un solo sacerdote. Mas lo que colmó la medida de su indignación imperial fue que, para el traslado de las reliquias de San Bábilas, acudió un gentío inmenso de aquella ciudad, y, como desafiando las iras del emperador apóstata, iban cantando a través de la población el salmo 96: *Confundidos serán todos los que adoran sus simulacros, los que se glorían en sus ídolos. Caerán ante él todos los dioses.* Y las otras expresiones del salmo 113: *Sus ídolos son plata y oro, obra de las manos de los hombres; tienen boca y no hablan, ojos y no ven, orejas y no oyen; tienen narices y no huelen.*

Refiere una antigua tradición o leyenda que, fuera de sí de ira el emperador, inmediatamente ordenó enmudecieran aquellas voces, y que, ciego de cólera, hizo abofetear a la matrona Publia con otras vírgenes. Entretanto, la procesión, en vez de enmudecer, entonaba el salmo 67: *Alcese Dios; desaparezcan sus enemigos; huyan a su vista todos los que le odian* [156].

2. Término de la persecución. Muerte de Juliano.—Tal era el estado de ánimo que se iba apoderando de Juliano

[155] Todo esto puede verse relatado en AMIANO MARCEL., 23,1; JULIANO, *Epist.* 25 fragm.; SAN GREGORIO NACIANCENO, *Orat.* 5,4; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homil. adv. iud.*; Quod Chr. sit Deus n.16; In S. Babyl. 22; SÓCRATES, 3,20; SOZOMENO, 5,22; TEODORETO, 3,15; RUFINO, 10,37. Algunos de estos historiadores hacen mención del prodigio de la cruz aparecida en el cielo.

[156] Así lo refiere TEODORETO, 3,6.14; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In S. Babyl.* l.c.; FILOST., 8,12. Véase KIRSCH-HERG., I 361s.

el Apóstata al fin de su reinado, que los cristianos podían temerlo todo de un hombre tan taimado y rencoroso. Pero la Providencia dio un nuevo giro a las cosas. Un nuevo e inesperado cambio puso otra vez al cristianismo en el estado anterior al advenimiento de Juliano.

El año 363 se vio Juliano envuelto en una guerra desastrosa con los persas. Estos penetraban profundamente en el territorio del Imperio y lo amenazaban seriamente por el extremo oriental. Eran los enemigos tradicionales del mundo romano, por lo cual se necesitaba toda la energía de un Augusto o de un Trajano para cortarles el paso. Juliano se dispuso a hacer frente a la situación, pero al mismo tiempo concibió una idea demasiado elevada de su propio valor y del papel importante que desempeñaba en la historia del Imperio.

Pero el resultado fue muy diverso de lo que su loca fantasía le presentaba. Rápidamente fue derrotado por el rey Sapor, y cuando ya se batía en retirada, fue alcanzado por una saeta, que le causó la muerte. La leyenda se apoderó bien pronto de este hecho, tan trascendental para el cristianismo, esparciendo diversos rumores sobre su muerte. Uno de ellos, recogido por algún historiador antiguo y utilizado por los apologistas modernos, es que, al sentirse Juliano herido de muerte, exclamó con aquellas palabras que se han hecho ya célebres: «Venciste, Galileo», expresando en tan solemne momento, más que su derrota en aquella batalla contra Sapor, la victoria que con ello reportaba Cristo, el galileo a quien él había jurado destruir en el cristianismo [157]. Sean o no históricas estas palabras, demasiado dramáticas y bien buscadas para ponerlas en boca de un moribundo de guerra, resumen muy bien el resultado final de la obra de Juliano y la situación real de la Iglesia por él perseguida. Toda la actividad anticristiana de Juliano fue una tempestad de verano que pasó sin apenas dejar rastro de sí. Al restablecerse inmediatamente el estado de cosas anterior al reinado de Juliano, todo quedó como si no hubiera pasado nada.

CAPITULO VII

Triunfo de la ortodoxia. Teodosio el Grande [158]

El período que sigue desde la muerte de Juliano el Apóstata, el año 363, al reinado de Teodosio el Grande (379-395), puede calificarse como triunfo definitivo de la ortodoxia.

[157] Véase NOSTITZ RIENECK, *Vom Tode des Julian* (1907).

[158] En primer lugar véase la bibliografía general de las notas 1, 2 y 3 y 31 y 32. Además, pueden consultarse en particular: LABRIOLLE, P., *Christianisme et paganisme au milieu du IV siècle* en FLICHE-MARTIN, o.c., III 192s. Asimismo,

Pasada la intentona de Juliano por restablecer el paganismo, los nuevos emperadores concentraron toda su actividad en acabar con los últimos focos de la resistencia pagana, terminando, finalmente, con la declaración del cristianismo como religión oficial del Imperio.

I. De Joviano hasta Teodosio el Grande

Muerto sin descendencia Juliano el Apóstata, el ejército proclamó inmediatamente emperador al valiente general Joviano.

1. Joviano (363-364).—Joviano hizo inmediatamente profesión abierta de cristiano, lo cual precisamente le captó las simpatías de gran parte del ejército y de la población civil. Una de sus primeras preocupaciones fue aconsejarse con San Atanasio, a quien llamó al punto del destierro. Con su consejo restableció en seguida el estado de cosas del tiempo de Constantino, e inmediatamente se lanzó a la tarea de deshacer la obra de Juliano. Gracias, pues, a estas medidas rápidas y enérgicas, se puede afirmar que la reforma de Juliano no fue más que un episodio pasajero.

Desaparecido el favor imperial, las instituciones paganas, que habían comenzado a florecer de nuevo, perdieron rápidamente su influencia. El entusiasmo de los cristianos por el nuevo cambio de cosas no reconocía límites. Para ellos era la mano de la Providencia la que había dirigido con solicitud maternal todos los acontecimientos, haciendo apurar a su Iglesia el cáliz del sufrimiento para que pudiera luego saborear mejor el néctar de su victoria definitiva. Sin embargo, el nuevo emperador no tuvo tiempo para realizar sus planes. Apenas terminada felizmente la guerra contra los persas, mientras volvía a Constantinopla y era recibido con entusiasmo por toda la población, le alcanzó inesperadamente la muerte.

2. Valentiniano I (364-375).—Fue proclamado en seguida Valentiniano I por el ejército. Era también ferviente cristiano y en tiempo de Juliano había tenido que sufrir el destierro por la fe. Poco después de su elección, se asoció al trono como regente en la parte oriental a su propio hermano Valente (364-378). Por desgracia, éste era arriano y profesaba verdadero odio a los católicos ortodoxos. Por esto,

las historias de Sócrates, Sozomeno, Teodoreto, Rufino, Zósimo. Además: Themistio, *Oratio ad Iov.*; Amiano Marcel., *Hist.* 26,10s; 30,9s; *Codex Theodos.* y *Codex Iustin.*; Bury, J. B., *History of the later Roman Empire (395-565)* 2 vols. (L. 1923); Boissier, G., *La fin du pagan.* 2 vols. (P. 1891).

durante su reinado volvieron a resurgir los partidos arrianos, lo cual dio ocasión a enconadas luchas [159].

Sin embargo, el favor de Valente para los arrianos tuvo más bien efecto contraproducente. La razón es porque Valente, como arriano rígido, favoreció al partido más exagerado, persiguiendo igualmente a los semiarrianos y a los católicos. Esto sirvió de ocasión para que los semiarrianos, que constituían el núcleo principal, se acercaran a los católicos, y como este período coincidió con la intensa campaña de atracción y unificación llevada a cabo por San Atanasio y otros obispos católicos, en realidad aumentó cada día el número de conversiones. En 366, después de un sínodo celebrado en Lampsaco del Helesponto, 59 obispos semiarrianos se dirigieron al papa Liberio y fueron recibidos en el seno de la Iglesia.

Estos 59 obispos celebraron entonces un sínodo ortodoxo en Tiana de Capadocia el año 367. El resultado fue que ellos y San Atanasio, alma de todo este movimiento, fueron desterrados. Es el quinto destierro de San Atanasio. Esta vez se quedó escondido en el sepulcro paterno, y a los cuatro meses, ante la presión y amenazas de los habitantes de Alejandría, Valente tuvo que permitirle la vuelta. Efectivamente, volvió Atanasio a su sede, donde permaneció hasta su muerte, ocurrida el 2 de mayo de 373 [160].

La conducta de Valentiniano I en la cuestión religiosa fue más bien de reserva y prudencia [161]. Los cristianos gozaban en todas partes de gran prestigio y del favor imperial. Pero el emperador no dio ley ninguna de persecución contra el paganismo ni obligó a nadie a hacerse cristiano. Fue seguramente el reinado en que se realizó mejor la libertad religiosa.

En cambio, en inteligencia con su hermano Valente, renovó las leyes contra la magia y hechicería y contra los sacrificios nocturnos. A los que más habían abusado del favor de Juliano el Apóstata, les hizo sentir el peso de la ley, particularmente a los sacerdotes de los ídolos, retóricos y sofistas. Con este nuevo giro de las cosas fue disminuyendo el número de paganos en las ciudades, donde predominaba cada día más el ambiente cristiano. En cambio, los gentiles se fueron replegando más bien a los pueblos pequeños y rurales. Se dice que Valentiniano I fue quien, aludiendo a esta circunstancia, los llamó por vez primera *pagani*, de la palabra *pagus*, aldea, los aldeanos, villanos [162].

159 Así lo atestigua expresamente el historiador de la Iglesia TEODORETO, 5,20.

160 Acerca de todos estos acontecimientos y sobre la última actividad de San Atanasio, véanse en particular: SÓCRATES, 4,9,12,13; SOZOMENO, 6,11,12,14; TEODORETO, 4,12s, 24; SAN ATANASIO, *Epist. encycl. ad episc.* 3; *Hist. arian. ad mon.* 70s.

161 Los mismos paganos llegaron a reconocer esta prudencia y consideración de Valentiniano I.

162 Véanse en KIRSCH, o.c., I p.364 nota 14. Aquí se reúnen multitud de

3. Graciano (375-383) [163].—Con los emperadores siguientes se inicia una nueva campaña de exterminio contra el paganismo. Durante sus reinados se toman las medidas más severas y positivas contra el culto pagano y se promulgan las leyes más favorables al cristianismo. El Imperio es ya completamente cristiano.

Graciano, que el año 375 siguió en el Imperio a su padre Valentiniano I, fue quien inició estas medidas. Nominalmente, tenía asociado como emperador a su hermano Valentiniano II, niño entonces de cuatro años. Hombre de condiciones profundamente cristianas y decidido a poner en práctica todo lo que le dictara su conciencia, se mantuvo desde el principio estrechamente relacionado con San Ambrosio de Milán [164]. Con él convino en el plan que debía seguir en las cuestiones religiosas, y a él acudió constantemente para consultarle los asuntos más difíciles y delicados.

Lo que más conmovió al mundo pagano, muy poderoso todavía, particularmente en Roma, fue el acto enérgico de Graciano de sacar definitivamente del senado la estatua de la Victoria, vuelta allí por Juliano. De nada valieron las instancias y aun amenazas de los senadores y filósofos adictos al culto viejo de Roma. Graciano perseveró con firmeza en su decisión [165]. Un acto que indica la clara visión de este emperador, fue el asociarse al trono para la parte oriental al valiente militar español *Teodosio*. Así lo hizo el año 378, a la muerte de Valente. Con ello puso Graciano el fundamento de una de las glorias más puras de este período del

textos antiguos en los que aparece cómo se introdujo la palabra *paganus* como sinónimo de *gentil*, por ser los que se habían ido reduciendo a los pequeños pueblos, que por eso se denominaron *pagus*. La primera vez que ocurre *pagani* es en 368, en el *Cod. Theodos.* 16,2,18: «Deorum falsorum cultores, quos usitato nomine *paganos* vocamus» (SAN AGUSTÍN, *Retract.* 2,43).

[163] Acerca de este período de Graciano y Teodosio, en que se introduce definitivamente el cristianismo como religión del Estado, véanse: PAULINO, *Vita Ambrosii* (PL 14,27s); TEODORETO, *Hist. Eccl.* 4,8s; RICHTER, H., *Das Weströmische Reich besonders unter Gratian, Valentinian II und Maximus* (1865); HUTMANN, A., *The establishment of cristianity and the proscription of pagan.* (N.Y. 1914); LABRIOLLE, P. DE, *La réaction païenne* (P. 1934); LECLERCQ, H., artíc. *Persistence du paganisme* en DictArch (1936), ZEILLER, J., *Les origines chrét. dans les prov. danub...* (P. 1918); CAVALLERA, F., *Le schisme d'Antioche* (P. 1905); GROSS, K., artíc. *Gratian:* LexThK 4 1169 (Frib. Br. 1960); artíc. Pauly-W. 7 1831-1839; EncCatt 6 1029s; BARDY, G., *La Victoire de l'orthodoxie. Gratien et Théodose...:* Hist. de l'Egli. por FLICHE-MARTIN, III 277-298 (P. 1936); FORTINA, M., *L'imperatore Graziano* (Turín 1953).

[164] Acerca de San Ambrosio, que encarna la política cristiana de estos dos reinados, además de las obras generales; véanse: BROGLIE, A. DE, *St. Ambroise* 6.ª ed. (1908); CAMPENHAUSEN, H. VON, *Ambrosius von Mailan als Kirchenpolitiker* (1929): II. Kirche und Staat (383-397); PALANQUE, J. R., *Saint Ambroise et l'Empire romain. Contribution à l'hist. des rapports de l'Eglise et de l'Etat à la fin du IV siècle* (P. 1933); ID., *Victoire de l'orthodoxie* en FLICHE-MARTIN, III 277s. Para comprender el ascendiente de Ambrosio sobre Graciano, véase: SAN AMBROSIO, *Epist.* I, y *De Spiritu Sancto*, escrito para el emperador; GLAESENER, A., *L'empéreur Gratien et saint Ambroise:* RevHistEccl (1957) 466-488; PAREDI, A., *S. Ambrogio e la sua età* 2.ª ed. (Milán 1961).

[165] Sobre toda la legislación cristiana de Graciano, véase: *Cod. Theod.* 16,5,5 y 4 (ley de proscripción de la herejía, de 377); PALANQUE, J. R., *Sur la date d'une loi de Gratien contre l'héresie* en RevHist 168 (1931) 87-90. Sobre el retroceso del arrianismo, véanse: SÓCRATES, 5,2; SOZOMENO, 7,1.

Imperio romano cristiano, gloria igualmente de España y de la Iglesia, que fue el reinado de Teodosio I.

La actividad de Graciano contra el paganismo tuvo un fin trágico. En efecto, Graciano fue asesinado en 383 por el usurpador Máximo, a cuya sombra se agruparon de nuevo todos los elementos que aún esperaban el resurgimiento pagano [166]. El emperador nominal durante este tiempo fue Valentiniano II (383-392), bajo la tutela de su madre. Así siguieron las cosas en un estado de confusión, y solamente cuando Teodosio el año 388 derrotó definitivamente al usurpador, pudo Valentiniano II hacer efectivos sus derechos al Imperio occidental.

En este tiempo son célebres las cuestiones que se debatieron entre el prefecto de la ciudad, Símaco, y el emperador, apoyado y aconsejado siempre por San Ambrosio [167]. Símaco no dejó piedra por mover y aun escribió un famoso memorial con el objeto de obtener que se revocaran las leyes últimas contra los paganos. San Ambrosio trabajó de su parte incansablemente para que el emperador no cediera, y tuvo en este sentido una célebre oración y escribió un tratado en que respondía al memorial de Símaco. A él se debe en gran parte el éxito de la batalla.

Desde el año 392, en que pereció Valentiniano II, contando sólo veinte años, quedó Teodosio único emperador.

II. Teodosio el Grande. Apogeo del Imperio cristiano [168] (378-395)

El reinado de Teodosio I constituye el final de la evolución del Imperio romano enteramente cristianizado. Elevado a la dignidad de emperador de Oriente, desde 378 había dado ya a conocer sus dotes extraordinarias de gobernante y guerrero, así como también su celo ardiente por la religión. Todas estas cualidades las fue confirmando desde que por el asesinato de Graciano el año 383 tuvo que intervenir en los asuntos de Occidente, y, sobre todo, cuando él mismo con su ejército derrotó en 388 al usurpador Máximo.

[166] Véase Torres Rodríguez, C., *Magno Clemente Máximo* en Bol. Univ. Santiago (1945) 179-238.

[167] A. Symmachi, *Epist. et orat.* ed. Seek (1883); *Contra Símaco* epist. 10.54, 56,61; San Ambrosio, *Epist.* 17,18; *C. Symm. libri* 2.

[168] Véanse las obras citadas en las notas 163 y 164, en particular las de Palanque. Además: Athanasiades, *Die Begründung des orthodoxen Staates durch Kaiser Theodosius den Gr.* (1902); Martroye, *L'Occident à l'époque byzantine* (P. 1904); Huttmann, *The establishment of cristianity and the proscription of paganism* (N. Y. 1914); Geffcken, *Der Ausgang des griech-röm. Heidentums* (1920); Labriolle, P. de, *La réaction païenne* (P. 1934); Bardy, G., *L'Eglise et les derniers Romains* (P. 1948); Ensslin, W., *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius des Gr.* (Munich 1953); Petit, P., *Le rhéteur Libanius et ses disciples* (P. 1954); King, N. Q., *The emperor Theodosius and the establishment of Christianity*: Library of history a. doctrine (L. 1961); Lippold, A., *Theodosius der Grosse und seine Zeit* (Stuttgart 1968); Id., *Theodosius der Grosse*: LexThK. **10**, 50-51 (Frib. de Br. 1965).

De hecho quedó como emperador Valentiniano II; pero, asesinado éste a su vez en 392 por Arbogastro y proclamado emperador occidental Eugenio, celebró éste su entrada triunfal en Roma e hizo restablecer en ella el culto pagano, restituyendo al senado la estatua de la Victoria. Mas todo esto fue un triunfo fugaz, a manera de relámpago de tempestad pagana. Inmediatamente Teodosio se dirigió con su ejército en busca de los dos usurpadores y los deshizo por completo en Aquilea. El año 394 celebró su entrada triunfal en Roma, donde dirigió un valiente discurso al senado exhortándolo a abandonar definitivamente el paganismo. La estatua de la Victoria y todos los emblemas paganos fueron arrojados para siempre.

1. Lucha contra el paganismo y defensa de la ortodoxia. Teodosio I dio claras muestras de sus convicciones religiosas y de la energía de su gobierno en la lucha que emprendió desde el principio contra los últimos restos del paganismo y en defensa de la ortodoxia. Las leyes que había publicado en este sentido para el Oriente, las fue aplicando más tarde en las regiones occidentales a medida que aumentó su influjo en las mismas, y de un modo definitivo al ser proclamado único emperador. En particular puso especial interés en deshacer el arrianismo, muy pujante entonces en el Oriente por el favor obtenido con su predecesor Valente. Sin duda se debe a la actividad de Teodosio I el que desaparecieran rápidamente sus últimos focos [169].

De sus medidas religiosas, dirigidas principalmente contra el paganismo, esbozaremos aquí las principales:

El año 380 dio una ley sumamente significativa, en la cual se declaraba que «era su voluntad que todos los pueblos sometidos a su cetro abrazasen la fe que la Iglesia romana había recibido de San Pedro, y que enseñaban entonces el papa Dámaso y Pedro de Alejandría». Esta disposición marca la pauta de toda la actividad de Teodosio I.

Apenas hubo hecho su primera entrada en Constantinopla, advirtiendo que la mayor parte de las iglesias estaban en manos de los arrianos, impuso al jefe de los mismos, Demófilo, que las entregaran todas, como se hizo inmediatamente. Son especialmente dignas de mención las leyes que dio el año 381. A todos los que se apartaran de la fe de Nicea les prohibió toda clase de reuniones, anulando para ello todas las disposiciones en contrario.

El colmo de estas medidas lo constituye el concilio ecuménico del año 381, del que se hablará en otro lugar, con el que se puso término a las diversas cuestiones dogmáticas entonces pendientes. Gracias al apoyo y aun a la iniciativa del emperador fue posible la realización de esta asamblea.

[169] Véanse las historias de SÓCRATES, SOZOMENO, TEODORETO.

Sumamente significativas fueron las medidas de carácter general contra el paganismo. En todas ellas aparece el cristianismo como religión del Estado, sin que se permita ya el culto pagano [170]. En esto consiste el nuevo paso dado en los últimos reinados. Así, en diferentes leyes de 381 y 383, quitó el derecho de testar a los que, abandonando el cristianismo, volvieran de nuevo al culto pagano. Prohibiéronse toda clase de sacrificios para indagar el porvenir. Muchos templos paganos fueron destruidos por el celo exagerado de algunos cristianos [171]. En 386 se dispuso el cierre de todos los templos paganos, los cuales, según expresa voluntad de Teodosio, debían convertirse en iglesias cristianas.

Cuando, por efecto de una revuelta de los gentiles y la reacción subsiguiente de los cristianos, fue destruido el famoso *Serapeon de Alejandría*, hizo el emperador construir otro nuevo cristiano. El punto culminante de esta legislación lo forma la orden del año 392, en que se considera y castiga todo culto pagano como crimen de lesa majestad. Los únicos que desde entonces tienen derecho de ciudadanía en el Imperio son los cristianos. Los herejes son considerados como fuera de la ley.

2. **Carácter personal de Teodosio.**—Por otro lado, Teodosio I, bien conocido en la Historia por sus hazañas guerreras, sus dotes de gobierno y por la gran protección que otorgó al cristianismo, fue personalmente un cristiano convencido, que supo cumplir con los deberes impuestos por el cristianismo aun en circunstancias heroicas. Por esto mereció las mayores alabanzas de sus contemporáneos más ilustres, sobre todo de San Ambrosio de Milán. Dignos de especial mención en este sentido son algunos hechos de su vida, que nos descubren juntamente la vehemencia de su carácter y la mansedumbre y humildad cristianas con que supo dominarlo.

El primero son los acontecimientos de Antioquía del año 387. Exaltados los ánimos de la población contra ciertos tributos impuestos por el emperador, se entregaron a toda clase de excesos, destrozando las estatuas de Teodosio I, de su esposa Flacila y de sus hijos Arcadio y Honorio. Restablecido el orden, comenzó a darse cuenta el pueblo de las enormidades cometidas, y, temiendo los terribles castigos que les amenazaban, huía de sus casas, se acogía en las iglesias o se refugiaba en la campaña. Aprovechando esta situación de pánico universal, tuvo San Juan Crisóstomo,

[170] A pesar de este favor tan decidido al cristianismo, como nota San Juan Crisóstomo, nunca dio Teodosio leyes tan crueles contra los paganos como las que dieron los emperadores paganos contra los cristianos.

[171] Otros, en cambio, más frecuentemente, fueron convertidos en templos cristianos. Véase BEISSEL, *Umwandlung heidnischer Kultstätten in christliche* en StMaria 59 (1905) 23s.

entonces archidiácono de aquella iglesia, sus célebres sermones *de las estatuas*, llenos de las más profundas enseñanzas morales y de la más pura elocuencia cristiana.

Teodosio, sumamente irritado por aquellos acontecimientos, principalmente por venir de Antioquía, su ciudad predilecta, estaba decidido a aplicar un castigo ejemplar. Mas, por otro lado, se interpusieron valiosos elementos en demanda de perdón para la ciudad culpable. Sobre todo fue de un efecto decisivo la súplica presentada personalmente a Teodosio por el obispo Flaviano, a quien apoyaba gran número de monjes, que, abandonando la soledad, fueron a arrojarse a los pies del emperador. Este se dejó vencer al fin por la misericordia, perdonando por completo a Antioquía, hecho que acabó de conquistarle las simpatías de todo el Oriente.

Más trágico fue el hecho ocurrido en Tesalónica el año 390, que dio al mismo tiempo ocasión a los actos más sublimes de penitencia del emperador. Muerto por efecto de un tumulto de las turbas amotinadas el representante imperial, general Boterico, se enfureció sobremanera Teodosio, que se hallaba en aquella ocasión en Milán. Pero, amansado por las razones de San Ambrosio, había ya prometido no dar ninguna disposición precipitada. Esto no obstante, ante las instancias de algunos consejeros, que temían nuevas insurrecciones si el emperador daba muestras de debilidad, volvió sobre sus pasos y dio órdenes severísimas para que se castigara duramente a la ciudad. En qué consistió este castigo, no es posible determinarlo; pero ciertamente se puede afirmar que fue durísimo y, por la forma como se ejecutó, injusto.

Pero lo que conviene notar de un modo especial son las consecuencias de este hecho trágico, claro indicio del temple magnánimo de Teodosio. En efecto, al tener noticias de estos acontecimientos el santo obispo de Milán San Ambrosio, salió de la ciudad para dar a entender al emperador su disgusto, y poco después le dirigió una célebre carta, en la que le afeaba su conducta. Luego lo exhortaba a la contrición de su gravísimo pecado y le imponía una severa penitencia pública. Entre otras cosas, debía abstenerse de asistir a los oficios litúrgicos hasta dar plena satisfacción por su falta.

Al recibir Teodosio esta carta, se humilló, reconoció su culpa y cumplió fielmente la penitencia. Durante ocho meses enteros hizo una vida de verdadero penitente, sin poder juntarse con la comunidad cristiana, sin usar insignia ninguna imperial, hasta que, finalmente, San Ambrosio mismo le dio el ósculo de paz. Después de este acto, Teodosio fue más ferviente católico que antes, y entonces fue cuando dio

las medidas más trascendentales contra el paganismo, del año 392.

La muerte de Teodosio fue verdaderamente ejemplar. Tuvo lugar el año 395, cuando se disponía a volver a Constantinopla para celebrar allí los triunfos últimamente obtenidos en Occidente. El discurso que pronunció San Ambrosio ante el cuerpo presente y delante de su hijo Honorio, es el mejor elogio de este gran emperador como hombre de Estado y como cristiano, que representa el punto culminante del Imperio romano cristianizado.

Antes de morir, Teodosio dividió el Imperio en dos partes, dando el Oriente a Arcadio y el Occidente a Honorio, sus dos hijos. Esta división fue definitiva.

CAPITULO VIII

Herejías durante este tiempo. Concilio de Constantinopla (381)

Además del arrianismo, que fue la herejía por antonomasia de este período, cuyo desarrollo multiforme durante los últimos reinados ha sido ya expuesto, aparecieron en el seno de la Iglesia otras varias herejías, que dieron ocasión a la Iglesia para que se determinara el dogma en una forma clara y definitiva. En las luchas contra las mismas apareció una vez más la fuerza interior del cristianismo, que, asistido por el Espíritu Santo, salió siempre victorioso contra toda clase de adversarios.

I. El macedonianismo o herejía contra el Espíritu Santo [172]

Tanto Arrio como la mayor parte de los arrianos, hasta mediados del siglo IV se circunscribieron en su polémica a las cuestiones sobre el Verbo. Pero, evidentemente, si negaban la consubstancialidad del Hijo con el Padre, en buena

[172] Véanse, ante todo, las obras generales de este período (notas 1, 2, 3), y en particular los tratados sobre historia de los dogmas y concilios: TIXERONT, II 5s; HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des conc.* II 1 (1908) p.1s. Además: SAN ATANASIO, *Epist. 4 ad Serap.; Ep. ad Iov.*: PG 26; SAN BASILIO, *Eunom.* 3,2s; *De Spir. S.; Orationes*: PG 29,32; SAN GREGORIO NACIANCENO, *Orat.* 31: PG 36; SAN EPIFANIO, *Ancoratus haeres.* 4: PG 42-43; SAN HILARIO, *De Trinit.*: PL 10; SAN AMBROSIO, *De Spir. S.*: PL 16; CASPAR, E., *Gesch. des Papstums* 1 p.352s; SCHERMAN, *Die Gottheit des hl. Geistes nach den griech. Vätern des 4 Jahrhunderts* en StrassbTheolStud IV 4 (1901); SIVETE, H. B., *The Holy Spirit in the ancient Church* (L. 1912); GRIBOMONT, J., artíc. *Makedonianismus*. LexThK 6; 1313-1314 (Frib. Br. 1961); artíc. EncCath 9 1641s; BARDY, G., *Recherches sur St. Lucien d'Antioche et son école* (P. 1936) 85-132; ID., artíc. *Macédonius y Macédoniens*: DictThCath 9 1464-1478; JUGIE, M., *De Processione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes* (R. 1936): Lateranum, N. S. II 3-4; GALTIER, G., *Le Saint-Esprit en nous après les Pères grecs* (R. 1946); DÖRRIES, H.,

lógica debían defender lo mismo respecto del Espíritu Santo. Pero, de hecho, no hablaban de este asunto. Toda su atención se concentraba en el Hijo. Del mismo modo, sus primeros impugnadores, incluso los primeros concilios, se fijaron únicamente en el Verbo y proclamaron la doctrina católica que a El se refiere. No expresaban nada en particular sobre el Espíritu Santo.

1. **Primeros impugnadores. Macedonio.**—Sin embargo, como de la doctrina arriana se seguía necesariamente la negación de la divinidad del Espíritu Santo, a mediados del siglo IV comenzaron a proponerlo algunos, tanto *anhomeos* como *semiarrianos*. Por esto, al tener noticias de ello San Atanasio, compuso el año 358 un tratado en el que defendía la doctrina ortodoxa sobre esta materia fundamental en la Trinidad. En este tratado designa a los adversarios con el nombre la πνευματόμαχοι, guerreadores contra el Espíritu Santo.

A la cabeza de este nuevo tipo de herejía apareció bien pronto *Macedonio*, patriarca de Constantinopla. Cuando el año 360 fue arrojado de la capital por los rígidos arrianos, dio una forma definitiva a su doctrina, a la que se adhirieron muchos semiarrianos. Por una parte admitía Macedonio una semejanza completa del Hijo con el Padre, que equivalía a verdadera igualdad, al modo de muchos semiarrianos; mas por otra declaraba a la tercera persona criatura de Dios, ministro especial y supereminente de todas las gracias, superior a todos los ángeles, pero subordinado al Padre.

El sínodo de Alejandría, convocado en 362 por San Atanasio para allanar diferencias entre los semiarrianos y atraerlos a la verdadera fe de Nicea, fue el primero que lanzó oficialmente el anatema contra esta doctrina, y un año más tarde la condenaba de nuevo el mismo Atanasio en un escrito dirigido al nuevo emperador Joviano.

2. **Intensificación de la lucha.**—Durante el reinado de Juliano el Apóstata celebraron los *macedonianos*, como se comenzó a llamar a los nuevos herejes, un sínodo en Zele del Ponto, en el cual propusieron claramente su doctrina, por la que se separaban tanto de los católicos como de los arrianos rígidos. Al morir, pues, Macedonio el año 362, la secta tenía ya suficiente consistencia, y sus partidarios continuaron defendiéndola bajo la dirección de Maratonio de

De Spiritu Sancto (Göttingen 1956); *Tratados de S. Gregorio de Nisa contra Apolinar:* ed. PG 45,1269-1278; ed. F. MUELLER, *Gregorii Nysenni Opera dogmatica minora* (Leiden 1958) 119-128; ID., *Antirreticus adversus Apollinarem:* PG 45 1123-1270: ed. F. MUELLER, ib. 131-233; ORTIZ DE URBINA, J., *L'anima umana di Christo secondo S. Atanasio:* OrChrPer 20 (1954) 27-43; GALTIER, P., *Saint Athanase et l'âme du Christ:* Greg. 36 (1955) 553-589; GESCHE, A., *L'âme de Jésus dans la christologie du IV s.:* RevHistEccl 54 (1959) 385-425.

Nicomedia. Así se explica que durante los años siguientes, en vez de amenguar, más bien se intensificara la lucha. Entre los defensores de la ortodoxia, además de San Atanasio, que luchó contra ella hasta su muerte, se distinguieron los dos Gregorios, Nacianceno y Niseno, San Ambrosio y San Hilario de Poitiers [173].

Naturalmente, llegó también a Roma la noticia del nuevo error, que se propagaba, sobre todo, en Oriente. Consta que, en términos generales y expresos, fue anatematizada la herejía contra el Espíritu Santo en varios sínodos de Roma; pero de un modo particular fue condenada en el que se celebró en el año 380 por San Dámaso, donde se publicaron los célebres *Anatematismos de San Dámaso* [174].

Pero la condenación más solemne y definitiva de esta falsa doctrina tuvo lugar en el segundo concilio ecuménico, primero de Constantinopla, celebrado en 381, del que se hablará después.

II. El apolinarismo. Principio de las herejías cristológicas [175]

Tanto el arrianismo como el macedonianismo son herejías llamadas *trinitarias*, pues negando la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo, destruyen la Trinidad. Pero en este mismo tiempo se inició otro grupo de errores, los más persistentes y dañinos a la Iglesia: son las herejías *cristológicas*, que, como indica la misma palabra, se refieren a Cristo, al Hombre-Dios, y tienen de común la falsa explicación de la unión entre las dos naturalezas, divina y humana, en Cristo.

[173] Véanse las obras de estos Padres en la nota precedente.

[174] Ya el año 369, el papa San Dámaso expresó la doctrina ortodoxa frente a las nuevas corrientes heterodoxas, y en un sínodo romano de 374 condenó el error de las macedonianos. Asimismo fue rechazada esta falsa doctrina en algunos sínodos orientales, y, finalmente, en el de Roma de 380 presentó el papa Dámaso sus *Anatematismos*. Véase sobre este sínodo TEODORETO, 5,11.

[175] Acerca del apolinarismo, aparte las obras generales, véanse en particular: TIXERONT, II 94s; LIETZMANN, H., *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* (escritos de Apolinar) 1 (1904). Ibid., *Contra apollin.* (Anónimo): PG 26; SAN ATANASIO, *Ad Antioch.*; *De Incarnat.*; *Contra apollin.*: PG 26; SAN GREGORIO NACIANCENO, *Orat.* 22,13; *Epist.* 202: PG 35-37; SAN GREGORIO NISENO, *Antirreth. Contra apollin.*: PG 45; LEONCIO, *Adv. fraudes apollin.*: PG 86 b; VOISIN, *La doctrine trinitaire d'Apollinaire de Laodicée* en RevHistEcclés 2 (1901) 35-55, 239-252; ID., *L'apollinarisme. Etudes hist., Littér. et dogm. sur le début des controverses christolog. au IV siècle* (Lovaina 1901); BEVAN, C. E., *Apollinarisme. An essay on the christology of the early Church* (Cambridge 1923); BATIFFOL, P., *Le Siège Apostolique* pp.83-145 (P. 1924); WEIGL., E., *Christologie von Tode des hl. Athan. bis zum Ausbruch des Nestor. Str., 373-429* (1925); AIGRAIN, R., artíc. *Apollinaire* en DictGéogrHist; ALÈS, A. D', *Apollinaire. Les origines des monophysisme* en RevApol 42,131-149; RIEDMATIEN, H. DE, *Sur les notions doctrinales opposées à Apollinaire* en RevThom 51 (1951) 553-572; RIEDMATTEN, H. DE, artícs. *Apollinarios y Apollinarismus*: LexThK 1 714-717 (Frib. Br. 1957); ID., *La Christologie d'Apollinaire de Laodicée*: TexteUnt 64 (1957) 208-234; LIETZMANN, H., *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* I (Tubinga 1904) 83-87.

1. Origen y significación de esta herejía.—El origen de estas luchas cristológicas, y en particular del apolinarismo, está íntimamente relacionado con el arrianismo. El punto céntrico en ambos errores era la persona de Cristo. Los arrianos la consideraban en relación con la Trinidad. Apolinar y otros herejes la consideraban en sí misma, es decir, en el modo de unión de las dos naturalezas, divina y humana. Pero la relación entre estos dos grupos de herejías no consiste únicamente en tener el mismo punto céntrico, que es la persona de Cristo, sino en el modo como se iniciaron las herejías cristológicas, que fue como reacción y defensa contra el arrianismo.

Esta reacción partió de la escuela antioquena. Efectivamente, como los arrianos negaban la divinidad de Cristo, los antioquenos insistían de un modo particular en ella, y para obviar dificultades distinguían en Cristo dos naturalezas en tal forma, que comprometían la unidad personal. Fue lo que dio principio al nestorianismo.

Como esta tendencia era exagerada y peligrosa, se produjo otra reacción, que iba también contra el arrianismo, mas procuraba evitar otros peligros. Defendía que Cristo era realmente Dios y que en El se hallaba la persona divina, el Verbo; pero unido a una naturaleza humana incompleta, un cuerpo sin alma. Haciendo el Verbo las veces de alma de dicho cuerpo humano, se explicaban la unidad perfecta del compuesto y la divinidad del Hombre-Dios, Jesucristo.

2. Defensores e impugnadores.—Estas doctrinas se extendieron rápidamente, de modo que ya el sínodo de Alejandría de 362, reunido por San Atanasio, las descubrió y anatematizó. Aunque este sínodo no nombró a ningún defensor de esta herejía, el que en realidad era su propagandista infatigable era Apolinar el Joven, obispo de Laodicea, su patria, gran amigo de San Atanasio y hombre de extraordinaria erudición [176]. Ya su padre se había hecho benemérito de la causa cristiana componiendo en tiempo de Juliano el Apóstata diversas piezas poéticas para uso de los escolares, en sustitución de los autores paganos. Pero tanto Apolinar el Viejo como el Joven se habían distinguido de un modo particular por su actividad frente a los arrianos y otros heterodoxos. Sin embargo, en esto trabajó muy particularmente el hijo, para lo cual, entre otras cosas, compuso una obra notable contra Porfirio y Juliano, *De veritate*, así como también algunas de carácter exegético. Juntamente había luchado contra los maniqueos y Marcelo de Ancira [177]. Pero lo que constituía

[176] Conviene distinguir bien entre los dos Apolinar, el padre y el hijo. El defensor de la herejía que lleva su nombre es el hijo. Tanto el padre como el hijo se distinguieron en tiempo de Juliano el Apóstata con sus composiciones destinadas a suplir a los clásicos.

[177] Sobre los escrito de Apolinar, véase, sobre todo, BARDENHEWER, o.c., III

como la obsesión de su vida de luchador eran los arrianos. De ahí provenía su amistad con San Atanasio.

Para explicar la divinidad del Verbo, unido con la humanidad, tomó Apolinar la teoría platónica del principio tricotómico. Según este principio, en el compuesto humano hay tres partes: alma intelectual, alma sensitiva y cuerpo material. A Jesucristo, pues, le faltaba el alma intelectual. El Verbo mismo *hacía* sus veces. Sólo así creía Apolinar que podía defender la divinidad de Cristo, pues partía de estos dos principios fundamentales. Primero y básico, que dos cosas perfectas y completas no pueden unirse y formar una sola. Por tanto, dos naturalezas completas, como la humana y la divina, no pueden formar un solo supósito personal. Por esto, para no mutilar a la naturaleza divina, mutilaba a la humana.

De ahí procedía el segundo principio básico. Sólo de esta manera se podía defender la impecabilidad e inmutabilidad del Verbo. Pues decía Apolinar que, dondequiera se halla el *pneuma* humano, el alma intelectual del hombre, necesariamente estaba lo pecaminoso, ingénito en ella. Por tanto, como en Cristo había verdadera impecabilidad, no podía existir esa parte de la naturaleza humana. Tal era la doctrina de Apolinar, antitética en cierto modo de la escuela antioquena y del nestorianismo y verdadero punto de arranque del monofisitismo y otras herejías subsiguientes.

Después de la condenación de la herejía en el sínodo de Alejandría de 362, como siguiera ganando adeptos en diversas partes, continuaron desenmascarándola San Atanasio y San Basilio, aunque sin nombrar todavía al jefe de la secta. Entonces trató *Vitalis*, el más fiel discípulo de Apolinar, de atraerse al papa Dámaso por medio de una profesión de fe equívoca. Pero San Dámaso se informó exactamente, y así, en los sínodos de 374 y 376 de Roma, lanzó el anatema contra la herejía. Una vez descubierta ésta, Apolinar organizó una jerarquía completa, en la que formaban varios obispos.

3. **Concilio de Constantinopla de 381** [178].—La guerra se hizo desde entonces cada vez más abierta y tenaz por ambas partes, y San Basilio hizo una apelación formal al Romano Pontífice. Por esto, en un concilio celebrado en Roma el

285s. Además: *Interpretatio psalmorum versibus heroicis:* PG 33,1313s, ed. LUDWIG (1912).

[178] Sobre el concilio segundo ecuménico o primero de Constantinopla véase ante todo HEFELE-LECLERCQ, II 1,1s. Además: BATIFFOL, *Le Siège Apostol...*, 112s; BREWER, H., *Das sogenannte Athan. Glaubensb. ein Werk des hl. Ambrosius* (1909); ALÈS, A. D', *Nicée et Constantinople, les premiers symboles de foi* en RechScRel 26 (1936) 85s; PALMIERI, A., artic. *Filioque* en DictThCath; HARNACK, A., artic. *Konstantinop. Symbol* en REnzprTh; BARDY, G., artic. *Concile de Constantinople:* DictDrCan 4 424-428; ID., artícs. *Macédonius y Macédoniens:* DictThCath 9 1464 1478; BAUS, K., artic. *Konstantinopel, das 2. ökumen. Konzil:* LexThK VI 495; PALMER, H., artic. *Epiphanios v. Salamis Symbolum:* LexThK 3 946ss; JANIN, R., artic. *1er concile de Constantinople:* DictHistGeógr 13 754-757;

año 377, al que asistía Pedro de Alejandría al lado de San Dámaso, éste condenó abiertamente toda la doctrina de Apolinar. Esta misma sentencia fue repetida en Alejandría el año 378 y en Antioquía en 379.

Mas, como todos deseaban dar a la condenación del apolinarismo la mayor solemnidad y autoridad posible, por esto se pensó en la oportunidad de un concilio ecuménico. Las circunstancias no podían ser más propicias. Ocupaba en Roma la cátedra de Pedro San Dámaso (366-384), quien ya en otras muchas cosas había dado muestras de valor y energía. El Imperio oriental estaba en manos del gran Teodosio I, íntimamente unido con el Papa por tener los mismos ideales de defensa del cristianismo. Existía entonces otro gran problema dogmático, el macedonianismo, o negación de la divinidad del Espíritu Santo, y como no bastara contra esta herejía el sínodo de Roma del año 380, el papa Dámaso y el emperador Teodosio I convinieron en la necesidad de celebrar un concilio ecuménico. Su objeto principal era proceder contra ambas herejías, el macedonianismo y el apolinarismo.

Celebróse, en efecto, este concilio en Constantinopla el año 381, y en él se vio que los macedonianos contaban con una fuerza considerable, pues al lado de 150 obispos ortodoxos se reunieron 36 partidarios suyos [179]. No era tan considerable en las altas esferas la fuerza del apolinarismo; pero el peligro era mayor, como se vio más tarde con el predominio alcanzado por el monofisitismo, que de él se derivaba. La presidencia la tuvieron, primero, Melecio de Antioquía, y al morir éste durante el concilio, San Gregorio Nacianceno; pero, habiéndose retirado éste, siguió Nectario hasta el final del sínodo. Muy pronto, ante el predominio de los ortodoxos, marcharon ostensiblemente los macedonianos, por lo cual continuaron las discusiones, no sin vencer gravísimas dificultades. En ellas tomaron parte, además de los ya indicados, Melecio y Gregorio Nacianceno, San Gregorio Niseno y su hermano Pedro de Sebaste, San Cirilo de Jerusalén, Diodoro de Tarso y más tarde una buena representación de Egipto, capitaneada por Timoteo de Alejandría.

De este modo el concilio confirmó solemnemente el símbolo de Nicea y lanzó anatema contra diversas herejías del

ORTIZ DE URBINA, J., *La estructura del símbolo constantinopolitano:* OrChrPer 12 (1946) 275-285; ID., *Nicée et Constantinople:* Hist. des Conciles oecumén. 1 (P. 1963); ID., artíc. *I Concilio Constantinopolitano:* EncCath 4 746s; KELLY, J. N. D., *Early Christian Creeds* (L. 1950) 296-367; DANIÉLOU, J., *Les simboles chrétiens primitifs* (P. 1961); CAMELOT, P. TH., *Los Concilios Ecuménicos de los siglos IV y V:* Concilio y Concilios, por BOTTE, etc., p.100s (M. 1962); GILL, J., artíc. *Filioque:* LexThK 4 126-128; JAVALE, A., *I Concili Ecumenici* (Turín 1962) 48-54; VRIES, W. DE, *Das zweite Konzil von Konstantinopel (553) und das Lehramt von Papst und Kirche:* OrChrPer. 38 (1972) 33-66; MURPHY, F. X., *Constantinople II* und C. III; DUMEIGE, *Histoire des Concils Oecumén.* (P. 1973).

[179] Véanse ante todo: SÓCRATES, 5,8; SOZOMENO, 7,7; TEODORETO, 57; NICÉFORO CALIXTO, 12,13; MARCELLINUS COMES, *Chron. a Prosp. de Ap.* chron. a. 381. Véase también TILLEMONT, *Mémoires...* 9,16s.

tiempo, los semiarrianos, sabelianos, etc., y sobre todo contra los macedonianos y apolinaristas [180]. Como síntesis de sus enseñanzas, proclamó un símbolo, el llamado de San Epifanio, que no es otro que el *credo* de la misa. Sobre él se han hecho multitud de investigaciones e hipótesis. Lo más probable es que se trata de un símbolo usado en la iglesia de Jerusalén, del que da noticias San Cirilo de Jerusalén, símbolo compuesto a su vez sobre la base del que incluye San Epifanio en su escrito *Ancoratus*. De ahí que se le denomine símbolo de San Epifanio. En él se repiten primero, con ligeras variantes, los artículos del símbolo de Nicea, y luego se añade lo que se refiere al Espíritu Santo: «Et in Spiritum Sanctum Dominum et vivificantem, qui ex Patre *Filioque procedit*». La expresión *Filioque* se añadió más tarde [181].

Este concilio, por muy diversas razones, fue muy discutido; pero desde el siglo VI fue reconocido en Occidente como ecuménico en lo que toca a sus decisiones dogmáticas.

Por lo que se refiere a las herejías condenadas por el concilio, el emperador Teodosio I aplicó con todo rigor sus decisiones [182]. Las reuniones de los macedonianos, apolinaristas y semiarrianos quedaron rigurosamente prohibidas, y sus obispos fueron depuestos. Sin embargo, todavía dieron bastante que hacer a los obispos ortodoxos. Después de la muerte de Apolinar, ocurrida en 390, el partido se dividió en dos partes: una, de los más radicales, fieles a Apolinar, que condujo al monofisitismo; otra, más benigna, que al fin se reconcilió con la Iglesia romana [183].

Entre las refutaciones del apolinarismo más dignas de tenerse en cuenta, está la de San Epifanio de 377, en su *Panarion*, en el cual insertaba una profesión de fe donde expresamente se afirmaba que Cristo es hombre perfecto, pues el Verbo se había unido a su naturaleza humana perfecta. Por semejante manera, San Gregorio Nacianceno refutaba en dos epístolas las mismas doctrinas apolinaristas.

[180] Propiamente, el concilio ecuménico, de 381, no propuso un símbolo propio, sino que proclamó el de Nicea, en el que veía sintetizada la doctrina católica contra todas las nuevas herejías. El símbolo atribuido a este concilio, el llamado nicenoconstantinopolitano o de San Epifanio, no se promulgó en el concilio, sino después de él. Sin embargo, ya en Calcedonia (351) se atribuyó aquel símbolo a este concilio. Consta que ya en 374 existía sustancialmente, pues lo cita San Epifanio en su *Ancoratus*. Véase KIRSCH, I 416 nota 125.

[181] Acerca de las célebres cuestiones del *Filioque* se tratará más adelante.

[182] El concilio se cerró el 9 de julio de 381, y el 30 del mismo mes un decreto del emperador Teodosio imponía sus decisiones a todo el Imperio. Véase MANSI, III col.55s.

[183] El año siguiente, 382, el papa San Dámaso celebró un concilio en Roma, convocado y patrocinado por el emperador occidental Graciano. Al mismo tiempo se celebró otro en Constantinopla. Ambos, particularmente el de Roma, tenían por objeto continuar la obra de unidad de la fe. Véanse: SAN JERÓNIMO, *Epist.* 108,6; 127,7; TURNER, C. H., *The Roman concil under Damasus, A. D. 382* en JThStud 1 (1900) 554s.

III. PRISCILIANO Y EL PRISCILIANISMO [184]

El priscilianismo y la causa de Prisciliano, aunque tuvieron su origen y principal desarrollo en España, sin embargo adquirieron luego tal trascendencia y suscitaron tales cuestiones, que alcanzan un carácter de verdadera universalidad para la Iglesia occidental. Por esto han sido muy estudiados últimamente, sobre todo después del reciente descubrimiento de multitud de escritos suyos. En España son dignos de especial mención los trabajos de Antonio López Ferreiro, Menéndez Pelayo, Fidel Fita y, últimamente, del P. García Villada. Entre los últimos del extranjero citamos solamente los de A. d'Alès, especializado en esta materia.

1. Principio de la secta.—El rigorismo novaciano y luciferiano, junto con el gnosticismo y maniqueísmo, produjeron en España una secta de un ascetismo exagerado, que consideraba a sus secuaces como elegidos, puros e inspirados por Dios. Profesaban la pobreza, la continencia, abstinencia de carnes y vida de penitencia, y llegaron a prohibir el matrimonio. Denominábanse mutuamente hermanos y llamaban mucho la atención.

En estas circunstancias juntóseles Prisciliano, nacido el año 345. De natural inquieto, erudito, rico y amigo de figurar, púsose bien pronto al frente del movimiento. Incansable en el trabajo, soñador de grandezas, no falto de habilidad y talento natural, entregóse en cuerpo y alma a la propaganda de la secta, ganóle gran número de adeptos y diole con su persona mayor consistencia. Los historiadores del tiempo nos presentan a Prisciliano como hombre de un atractivo extraordinario, al que contribuía la misma calidad de la secta con el misterio y fanatismo que la acompañaba. Entre los discípulos que se le juntaron distinguiéronse desde el principio los obispos Instancio y Salviano, quienes se mantuvieron siempre fieles y juraron defenderlo hasta la muerte.

[184] Acerca del priscilianismo véase ante todo la exposición fundamental de VILLADA, I 2,91s (M. 1929). Además: TIXERONT, II 232s; KIRSCH, I 455s; BARDENHEWER, III 403s. Véanse asimismo: PRISCILLIANI, *Quae supersunt* ed. en CorpScr EcclLat 18; LÓPEZ FERREIRO, A., *Estudios históricos sobre Prisciliano* (Santiago 1878); MERCATI, G., *I due trattati al popolo di Prisc.* en StudiT (R. 1901) pp.127-136; FITA, F., en BolAcadHist 10,242s; 14,567s; 34,124; 42,130; 43,455; 44,277. ID., en RazFe 3 (1902) 477s; HARTBERGER, *Priszillians Verhältnis sur Hl. Schrift*, en BiblZ 8,113-129; LAVERTUJON, M., *Le dosier de Priscillien* en Sulpice Sevère II 548s; BAHUT, C. CH., *Priscillien et le priscillianisme* (P. 1909) en Bibl. Ecole Haut. Et 161; MENÉNDEZ PELAYO, M., *Heter. esp.* 2.ª ed. II (M. 1917) pp.76-134 321-362; SUYS, E., *La sentence portée contre Priscillien* en RevHistEccl 21 (1925) 530-538; ALÈS, A. D', *Priscillien et l'Espagne chrét. à la fin du IV siècle* (P. 1936); ID., *Priscillien* en RechScRel 23 (1933) 5s, 129s; PUECH, A., *Les origines du priscillianisme et l'orthodoxie de Priscillien* en BullLittArch 2 (1912) 81s, 161s; MERCKLE, *Der Streit über Prisc.* en TheolQschr 78 (1896) 630s; MONCEAUX, P., *La question du priscillianisme* en JournSav (1911) 70s, 104s; RAMOS LOSCERTALES, J. M., *Prisciliano. Gesta rerum* en Acta Salmantic. (Salamanca 1955); LÓPEZ CANEDO, R., *Prisciliano: su pensamiento y su problema histórico* (Santander 1966); VAL, U. D. DEL, *Prisciliano:* DiccHistEclEsp, 3, 2029 (M. 1973).

El primero que se dio cuenta del peligro y de la significación del nuevo movimiento fue el obispo Higinio, el cual lo denunció al metropolitano de la Lusitania, Idacio de Mérida. Siguiéronse luego, como es natural, discusiones y examen de la secta, a lo que respondió Prisciliano con diversas profesiones de fe, que resultaron insuficientes. Por todas estas razones, como el asunto iba tomando cada día más revuelo, se decidió tratarlo a fondo en el concilio de Zaragoza del año 380.

2. **Concilio de Zaragoza (380).**—Efectivamente, se celebró este concilio, y, según las noticias de la época, tuvo una importancia considerable. Sin embargo, por lo que se refiere a la causa de Prisciliano, al modo como se discutió y al término final de la discusión, existen noticias contradictorias. Según parece, a pesar de que la finalidad principal del concilio era examinar la causa y la doctrina de Prisciliano, no se presentó ninguno de ellos. Sin embargo, existen sólidos argumentos para asegurar que, examinada su causa, fueron condenados Instancio, Salviano y Prisciliano. Mas, por su parte, en la exposición que hizo Prisciliano al año siguiente ante el Romano Pontífice en favor de su causa, afirma que en Zaragoza no se dictó sentencia contra ellos [185].

Lo que no puede ponerse en duda es que el concilio de Zaragoza de 380 anatematizó muchas prácticas muy en boga entre los priscilianistas, sobre todo las reuniones secretas y ciertos excesos de falsa piedad. El tiro iba dirigido al corazón de la nueva secta, que por lo mismo reaccionó en una forma violenta. Por de pronto quiso obrar con decisión, y así uno de sus primeros actos después de celebrado el concilio, fue que Instancio y Salviano consagraron obispo de Avila a Prisciliano, con el objeto de realzar su doctrina. Con ello se quebrantaron los cánones y la costumbre existente; pero todo eso les preocupaba a ellos muy poco. Con la misma falta de escrúpulos se dieron entonces a consagrar obispos y ordenar presbíteros, sobre todo en las regiones de León y Galicia. El resultado fue una verdadera confusión, con la duplicidad frecuente de párrocos y obispos en multitud de iglesias y diócesis [186].

3. **Persecución tenaz contra Prisciliano.**—El obispo Idacio y otros obispos católicos que habían desenmascarado a la nueva herejía siguieron los pasos de Prisciliano y los suyos,

[185] Es curioso que varios de los críticos modernos manifiestan una marcada tendencia a justificar o presentar bien a Prisciliano. Véase, por ejemplo, a BABUT, que llega a afirmar que el concilio de Zaragoza fue favorable a Prisciliano (o.c., p.136). Lo mismo aparece en LABRIOLLE, P., en FLICHE-MARTIN, III 386s. Hay que reconocer, sin embargo, que los acusadores principales de Prisciliano, que eran Idacio de Mérida e Itacio de Osonoba, se dejaron llevar en todo este asunto de un apasionamiento que llegó a escandalizar a muchos eclesiásticos y a las personas más sensatas.

[186] Para toda esta descripción véase a SUPLICIO SEVERO, *Chron.* 2,47s.

y acudieron al emperador Graciano en demanda de socorro contra la confusión introducida por los nuevos herejes en la iglesia española. Celoso como era Graciano del orden y unidad católica, se dejó fácilmente convencer, y dio un decreto condenando al destierro a los obispos intrusos. De este modo se inició aquel duelo mortal entre Prisciliano y el obispo Idacio.

A esta orden de Graciano tuvieron que someterse Prisciliano y sus seguidores; pero entonces decidieron acudir a Roma. Salieron, pues, de España y se detuvieron algún tiempo en Aquitania, haciendo propaganda de sus errores. En Burdeos fueron rechazados por el obispo, quien había asistido al concilio de Zaragoza; mas ellos consiguieron ganarse las simpatías de la viuda Eucrocia y su hija Prócula, junto con un pequeño grupo de hombres y mujeres. Al cabo de pocos días partieron para Roma, acompañados de Eucrocia y Prócula y otros adictos a su causa.

Pero en Italia se pusieron las cosas muy mal para Prisciliano. El papa San Dámaso no quiso darles audiencia. En Milán quisieron ganarse a San Ambrosio, pero tampoco éste los recibió. Perdida entonces la esperanza en las autoridades eclesiásticas, volviéronse a las civiles, y con grandes cantidades de oro, que proporcionaba Eucrocia, sobornaron a Macedonio, intendente de palacio, y consiguieron se derogase el decreto lanzado contra ellos. Incluso consiguieron fueran repuestos en sus sedes, y lo que constituyó el colmo, que se persiguiera a Idacio y a sus amigos, los cuales tuvieron que escapar a las Galias. Idacio se dirigió entonces a Tréveris, capital interina del usurpador Clemente Máximo, dueño entonces del Imperio occidental, y entregó al nuevo emperador un memorial contra los priscilianistas. El resultado fue que Máximo ordenó prenderlos y conducirlos a Burdeos, donde se había reunido un sínodo con el fin de que fueran juzgados en él.

4. **Proceso de Prisciliano.**—Y aquí comienza la parte más trágica y discutida de la vida de Prisciliano. El y los principales cabecillas de la secta se presentaron ante el sínodo de Burdeos, y, efectivamente, en 384 se inició su proceso. Como Instancio no consiguiera justificar sus irregularidades en la consagración de obispos y en muchos puntos doctrinales, fue condenado al destierro y recibió algunas otras penitencias. Entonces, pues, temiendo otro tanto Prisciliano, dio un paso que fue la causa de su ruina: en vez de presentarse ante los jueces de Burdeos, apeló al emperador. De este modo, la causa pasó del tribunal eclesiástico al tribunal civil.

La interinidad del usurpador Máximo hizo posible este proceso irregular. Ni Graciano, que le precedió, ni Teodosio I, que fue su sucesor, hubieran admitido este proceso civil

contra obispos. Pero el tribunal de Máximo no tuvo dificultad. San Martín de Tours, entonces en Tréveris, que gozaba de un prestigio universal en todo el Occidente, se opuso con toda energía a que se sentenciara esta causa en un tribunal civil; mas no lo pudo evitar. Rápidamente, pues, probado el delito, a pesar de las protestas, fueron sentenciados y decapitados Prisciliano, Latroniano, Eucrocia y otros cuatro [187].

Ahora bien, después de todo lo dicho se pregunta cuál fue propiamente el crimen que presentó el tribunal para motivar esta sentencia tan rigurosa. Según todos los indicios, no fue el crimen de *herejía*, sino el de *maleficio*. Efectivamente, examinando la sentencia dada por el tribunal de Tréveris, no aparece más que este crimen. Los demás que se expresan en la sentencia, es decir, «doctrinas obscenas y reuniones nocturnas con mujeres torpes», fueron únicamente circunstancias agravantes. En realidad, la magia era uno de los crímenes que más detestaron los emperadores cristianos, y Prisciliano fue acusado y convencido de haberla practicado. Es cierto que él no lo confesó; pero de las confesiones que él hizo se puede fácilmente deducir todo lo demás [188].

Por tanto, según el derecho romano cristiano, la sentencia fue justa. Sin embargo, ni el procedimiento ni el suplicio fueron aprobados por los hombres más significados del tiempo, San Martín de Tours y San Ambrosio de Milán. Ambos protestaron expresamente contra el emperador. Pero, en todo caso, no puede presentarse a Prisciliano como el primer caso de intolerancia de la Iglesia, pues no fue juzgado por la Iglesia, sino por la autoridad civil; ni como el primer hereje sentenciado por sus ideas, pues no fue condenado por sus ideas religiosas, sino por sus prácticas de magia.

5. **Doctrina de Prisciliano** [189].– Por lo que se refiere a la doctrina de Prisciliano, en realidad eran muy vagas las noticias que se tenían hasta hace poco. Su obra principal son los *Noventa cánones* o sentencias, donde está reunida la doctrina de San Pablo según la mente de Prisciliano. De esto y de los pocos datos conocidos por el concilio de Zaragoza de 380, por Sulpicio Severo y algunos otros autores, se sacaron las noticias que solían transmitirse sobre el priscilianismo.

Pero, a fines del siglo pasado, el alemán Jorge Scheeps descubrió varios opúsculos que parece son de Prisciliano. A su cabeza va el *Liber Apologeticus*, opúsculo escrito en nombre de toda la secta y dirigido al episcopado católico.

[187] Véase de un modo especial: Suys, E., *La sentence portée contre Priscillien* en RevHistEccl 21 (1925) 530s.

[188] Para hacerse una idea de la legislación del tiempo contra la magia o maleficio, véanse: Mauricio, J., *La terreur de la magie au IV siècle* en Rev. d'Hist. et de Dr. Fr. et Etr. (1917) 108s; Martroye, *La répresion de la magie et le culte des gentils au IV siècle* ibid. (1930) 669s.

[189] Véase para todo esto Villada, l.c., 102s.

Trátase en él de hacer una profesión de fe católica y una condenación rotunda de todas las herejías.

Reduciendo, pues, su ideología a los capítulos principales, podemos resumirla así: En sus opúsculos se muestra muy bien enterado de la negación de la divinidad de Cristo de los arrianos, de las oscuras ideas gnósticas sobre los eones, con lo que se hace sospechoso de estos errores. A los fieles los divide en tres clases, que recuerdan las de los gnósticos. Sobre el origen de la materia usa un lenguaje muy incorrecto. Llama la atención su complacencia en oponer la naturaleza divina al principio material, con lo que produce la impresión de que admite la doctrina gnóstica sobre el principio del bien y el principio del mal. Más atrevidas son las expresiones que dan a entender cierto parentesco entre la naturaleza humana y la tierra. Por otra parte, Prisciliano defiende claramente la preexistencia de las almas y la metempsicosis.

Especial consideración merece la teoría de Prisciliano sobre el canon de la Sagrada Escritura y la inspiración, que debe considerarse como uno de los caracteres específicos de la secta. Prisciliano sostenía que, aparte el canon oficial, existían otros libros inspirados, y, en general, que la inspiración de los libros sagrados quedaba abierta. Era el medio más eficaz para autorizar sus propias invenciones. Presentábalas como inspiradas por Dios, y todo el mundo debía acatarlas. Naturalmente, todo lo que significa tradición y determinación de la doctrina católica por parte de la autoridad eclesiástica era contrario a su sistema [190].

IV. Otros errores o desviaciones cismáticas [191]

En el campo exuberante de la Iglesia católica, junto a los frutos de doctrina y santidad que caracterizan el siglo IV, no sólo se desarrollaron los árboles dañinos del arrianismo y demás desviaciones doctrinales, sino que brotaron también y crecieron otras plantas nocivas, que fue necesario desarraigar. El *donatismo* [192] continuaba haciendo estragos en Africa. En vano dio Valentiniano I el año 373 una ley prohibiendo sus reuniones, y Graciano volvió a urgirla en 377 [193], llegando

[190] Frente a esta exposición, que presenta a Prisciliano como fundamentalmente culpable de considerables errores, véase a los modernos defensores, sobre todo Babut, en la obra citada. Es curiosa la división que hace este crítico entre los escritos o piezas acusatorias de Prisciliano. Un primer grupo, el primitivo, comprende un conjunto que dejan a Prisciliano en buen lugar. El segundo, que es posterior, comprende otras piezas, que atribuye a los priscilianistas multitud de errores. Estos comienzan a aparecer a partir del año 400 y forman parte de la leyenda antipriscilianа que se fue formando. Entre los primeros se cuentan varios escritos de Prisciliano recién descubiertos.

[191] Véanse las obras generales de historia de este período, particularmente la historia de los dogmas, del arrianismo, donatismo y las que indicaremos en cada uno de los epígrafes.

[192] Véase arriba, p.379s. la bibliografía referente al donatismo.

[193] Pueden verse: *Cod. Theod.* 16,6,1,2. Opt. Milev., l.c.

a quitarles sus iglesias; todas estas medidas de rigor resultaron inútiles y contraproducentes.

No obtuvo más provecho el sistema de instrucción y de persuasión. El obispo Optato de Mileve escribió una amplia obra sobre el donatismo; pero sobre todo inició entonces su actividad *San Agustín,* quien, ordenado sacerdote en 393, se dedicó con su ardiente celo a la conversión de los donatistas [194]. Durante algún tiempo creyó que el mejor medio para atraerlos era la instrucción debida, hasta llegar al convencimiento. Mas bien pronto se persuadió de la inutilidad de sus esfuerzos.

Mención especial merece el *cisma del antipapa Félix* [195]. El principio de este cisma tuvo lugar con ocasión del destierro del papa Liberio. Al salir éste de Roma, Félix le hizo un solemne juramento de que le sería fiel mientras le durara la vida. Sin embargo, poco después fue llamado a Milán, y allí se dejó seducir por Constancio para que se proclamara obispo de Roma. Hízose así, en efecto, y, bajo la presión imperial, la mayor parte del clero le prestó obediencia, mientras el pueblo generalmente se mantuvo fiel a Liberio.

Así continuaron las cosas sin especial dificultad mientras Liberio estuvo en Tracia. Pero ya en 357, estando Constancio en Roma, tuvo que recibir a una comisión de matronas romanas que se declararon partidarias de Liberio y le suplicaron instantemente el levantamiento de su destierro. De hecho, al volver Liberio a Roma le dio Constancio la orden de que se entendiera con Félix en la dirección de la Iglesia. Pero el pueblo romano no quiso saber nada de esto. Así, pues, arrojó de la ciudad al antipapa y recibió con grandes muestras de entusiasmo al Papa legítimo. Este procedió con moderación frente a los clérigos partidarios de Félix y los dejó a casi todos en sus cargos.

Al morir Liberio estalló en un nuevo cisma el disgusto latente. Como sucesor fue elegido Dámaso (366-384); pero entonces una fracción extremista del clero se alzó en rebeldía, dando por razón que Dámaso había simpatizado con los amigos del antipapa Félix, y, en consecuencia, eligió un nuevo papa, *Ursino* o Ursicino. La tensión siguió en aumento, pero con el reinado de Teodosio I, que favoreció constantemente al Papa legítimo, fue desapareciendo el cisma.

Otras cuestiones religiosas que tuvieron lugar en este período fueron más bien de carácter local, sin trascendencia especial para toda la Iglesia. A ellas pertenece el *cisma de*

[194] He aquí los escritos de San Agustín relacionados con esta materia: *Psalmus contra partem Donati; Epistola contra partem Donati; Contra portem Donati libri 2* (estas dos últimas no se conservan); *De baptismo contra Don. libri 7*, y algunos otros, en parte desaparecidos.

[195] Véanse: DUCHESNE, L., *Liber Pontif.* 1 CXX (sobre el antipapa Félix); DÖLLINGER, I., *Papsfabeln* 2.ª ed. (1890) p.126s; SALTET, L., en BullLittArch (1905) p.222s; KIRSCH, P., en RömQschr (1925) 1s.

Melecio[196], de la primera mitad del siglo IV, que tuvo lugar en Alejandría de Egipto. De otro género muy diverso fue la cuestión promovida por *Lucifer de Cagliari* y sus partidarios, llamados *luciferianos*[197]. Durante las grandes discusiones con los arrianos, Lucifer, obispo de Cagliari, en Cerdeña, se distinguió por la entereza en la defensa de la ortodoxia. Por esto, él, junto con Eusebio de Vercelli, fueron los únicos que se resistieron a las imposiciones de Constancio en el sínodo de Milán de 355. Por esta razón fueron desterrados por el emperador.

Sin embargo, bien pronto apareció en Lucifer de Cagliari una tendencia marcadamente rigorista, pues cuando el mismo San Atanasio y el Romano Pontífice emprendieron el nuevo sistema de suavidad, con el fin de atraer a los semiarrianos, levantó él bandera contra lo que designaba como claudicación y excesiva blandura. Sus partidarios, los luciferianos, llevaron todavía más adelante este rigorismo, que pronto se concretó en un conjunto de principios parecidos a los de los novacianos y donatistas. Sólo ellos constituían la verdadera Iglesia, pura y limpia. La Iglesia católica, en cambio, estaba degenerada y manchada con el contacto con los pecadores.

San Jerónimo escribió en 379 el diálogo *Contra los luciferianos*. Uno de los representantes más insignes de esta secta, según San Jerónimo, es Gregorio de Elvira en España, a quien han hecho célebre algunas de sus obras y, sobre todo, el empeño en presentar a Osio no sólo como apóstata y renegado, sino como corifeo de la impiedad arriana en los últimos años de su vida[198].

CAPITULO IX

La Iglesia occidental y sus principales representantes[199]

Después de haber seguido el desarrollo de la Iglesia católica a través de las vicisitudes del siglo IV hasta verla declarada religión del Estado por Teodosio el Grande, echemos

[196] Véanse en particular: ALÈS, A. D', *Le schisme mélécien à l'Egypte* en RevHistEccl 23 (1926) 5-26; AMANN, E., artic. *Mélèce de Lycopolis* en DictThCath.

[197] Pueden verse: KRÜGER, G., *Lucifer von Cagliaris und das Schisma der Lucifer.* (1886); ID., artic. en R. Enz. pr. Th.; SALTET, L., en BullLitArch (1906) pp.300-26.

[198] Para Gregorio de Elvira, véase de un modo especial VILLADA, I 2 p.53s. Allí se podrá ver igualmente alguna bibliografía sobre este tema. En particular véanse las obras recientes: VEGA, A C., *S. Gregorii Eliberitani episcopi opera omnia* en ScripEcclsHispano-Lat 12-15 (El Escorial 1943); ID., *Gregorio de Elvira* en Ciudad de Dios 156 (1944) 205s; ID., *Dos nuevos tratados de Gregorio de Elvira* ibid. 515s; COLLANTES, J., *San Gregorio de Elvira*. Estudio sobre su eclesiología (Granada 1954); BUCKLEY, F. J., *Christ and the Church according to Gregory of Elvira* (R. 1964); GALMÉS, L., *La fe según Gregorio de Elvira*: TeolEspir 3 (1959) 275 y s; VAL, U. D. DEL, *Gregorio de Elvira*: DiccHistEclEsp 2, 1055-56 (M. 1972).

[199] Véanse ante todo las historias generales y las historias de los papas. En

una mirada retrospectiva para contemplar con más detención algunos puntos particulares que más pueden contribuir al perfecto conocimiento del cristianismo en este período.

I. La Iglesia romana, centro de la cristiandad

Lo que más llama la atención en el siglo IV en el seno del cristianismo es el prestigio que fue adquiriendo Roma desde el cese de las persecuciones. Como centro de la cristiandad, ganó extraordinariamente desde que en 330 se fundó la nueva capital oriental del Imperio en Oriente, Constantinopla. A partir de esta fecha, lo que propiamente da realce a Roma es el ser la sede del Romano Pontífice, y éste, a su vez, con el ascendiente que va adquiriendo con el crecimiento del cristianismo y el favor de los emperadores, comunica a Roma aquel matiz especial que hizo se la designara más tarde como Ciudad Eterna.

1. El Papa San Silvestre.—Abre este período el Papa San Silvestre (314-335), cuyo pontificado casi coincide con el reinado de Constantino, por lo cual su gloria queda como eclipsada por la de este gran emperador. Sin embargo, consta que tuvo una parte eficaz en los acontecimientos que marcaron el nuevo rumbo de la Iglesia.

La tradición quiso explicar esta unión entre San Silvestre y Constantino con el milagro de haber sido el emperador sanado de la lepra por el Papa, hecho que debe ser considerado como legendario. También lo es la supuesta *donación de Constantino* [200], según la cual éste, en agradecimiento a San Silvestre, le hizo entrega de los territorios que formaron más tarde los Estados Pontificios, y aun lo invistió con el poder de señor y como emperador del Occidente.

Apoyado en el favor imperial, San Silvestre tuvo la grandiosa idea de hacer construir las dos grandes basílicas cristianas de Roma, San Pedro y San Juan de Letrán. Al lado de esta segunda se levantó el palacio lateranense, que desde entonces fue morada de los papas. Asimismo es digna de mención la basílica de Santa Priscila, la primera cementerial

particular: *Epist. imper. collectio Avellana.* ed. GÜNTHER (Viena 1895-98); SEECK, O., *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311-476* (1919); GRISAR, H., *Gesch. Roms und der Päpste im Mittelalter* (1901); NOBILI-VITELLESCHI, *Della storia civile e politica del Papato dal primo secolo fino al imperatore Teodosio* (Bolonia 1900); LA FORGE, M. DE, *La papauté, son influence dans le monde au IV siècle* 2.ª ed. (Sens 1905); SABA-CASTIGLIONI, *Historia de los Papas* 2 vols. (B. 1964); PINCHERLE, A., *I papi e gli imperatori cristiani (300-399):* I papi nella Storia I 23-55 (R. 1961); MONACHINO, V., *Il ruolo dei papi nelle grandi controversie cristologiche (399-555):* ib. 57-170; GERICHE, W., *Konstantinische Schenkung und Silvesterlegende in neuer Sicht:* ZRelG 78 Kan. 47 (1961) 1-76.

[200] Véase DUCHESNE, *Liber Pontific.:* I Introducción CIX-CXX. Acerca de la donación de Constantino se hablará más adelante.

a flor de tierra. Por otra parte, fomentó el esplendor del culto, que fue desarrollándose cada vez con más pujanza en Roma al lado de las instituciones y ceremonias religiosas paganas, tan características de la capital del Imperio. Intervino activamente en las cuestiones religiosas, sobre todo en la represión del donatismo en el norte de Africa, y más aún del arrianismo en el concilio de Nicea y en multitud de trabajos posteriores. Es dudosa la autenticidad de los concilios romanos que se le atribuyen para preparar y confirmar el de Nicea [201].

2. **Los papas Julio I y Liberio.**—De gran trascendencia fue el período de gobierno de Julio I (337-352) [202]. Hombre de ideas claras y de gran energía de carácter, se vio metido en medio del fragor de la lucha contra los arrianos. En ella fue siempre el mejor sostén de San Atanasio y de los demás portavoces de la ortodoxia católica, por lo cual celebró en Roma el gran sínodo de 341 y poco después el *concilio general* de Sárdica de 343. El prestigio de que gozaba el Romano Pontífice aparece claramente en la decisión de este último concilio, por la cual se proclamaba el derecho de apelación a Roma de todos los obispos de la cristiandad. Más aún: se declaraba como ideal de los pastores de la Iglesia que enviaran a Roma relación de sus iglesias. La prosperidad creciente del cristianismo aparece de un modo particular en las nuevas basílicas que se levantaron en Roma, como la de Santa María en Trastévere y la de los Santos Apóstoles.

A Julio I siguió el papa *Liberio* (352-366) [203], en cuyo pontificado llegó el arrianismo a su máximo apogeo. En otro lugar se ha hablado de las tristes consecuencias que esto tuvo personalmente para él (caso del papa Liberio) y de las divisiones que originó en el pueblo romano el cisma del archidiácono Félix. A pesar de la agitación que llenó todo su pontificado, supo mantener el prestigio de la Santa Sede, y su conducta de firmeza en la ortodoxia a la vuelta del destierro, unido a la suavidad del trato con los cismáticos partidarios de Félix, son una de las mejores pruebas de la rectitud integral de su conducta. Además conviene notar que Santa María Maggiore fue en su primera construcción traza del papa Liberio, y por esto aún hoy día se la designa como *basílica liberiana*.

[201] Algunos lo presentan como un hombre apocado y falto por completo de iniciativa personal. Esto se debe al hecho de que, durante su pontificado, Constantino lo absorbía todo y prácticamente apenas dejaba al Papa desempeñar su papel. Hay en esto no poca exageración, si bien hay que conceder que Constantino apenas le dejaba ninguna clase de independencia.

[202] Acerca de la actividad y significación de este Papa, véase arriba, p.401s.

[203] Véase la bibliografía sobre el papa Liberio, arriba, p.411s. Además: KÜNZLE, P., *Zur basilica Liberiana: basilica Sicinini = basilica liberii*: RömQschr 56 (1961) 1-61, 129-166.

3. El papa Dámaso I (366-384).—Su sucesor *Dámaso I*[204] forma uno de los pontificados más brillantes de la antigüedad cristiana. Español probablemente de origen, o tal vez del actual territorio portugués, tuvo que luchar en un principio con el antipapa Ursino o Ursicino; mas, dominada esta dificultad, trabajó incansablemente durante su gobierno, relativamente largo, para levantar el nivel cultural de la Iglesia de su tiempo. Conocida es su actividad como poeta en la composición de aquellos célebres epitafios e inscripciones que han hecho inmortal el nombre de San Dámaso y de su grabador, Dionisio Filócalo. En la restauración y ornamentación de las iglesias y catacumbas de Roma fue uno de los papas que más han trabajado.

Es digno de notarse que, como la primitiva basílica constantiniana de San Pablo resultaba pequeña, el emperador Teodosio, en unión con San Dámaso, empezó la actual, mucho más grandiosa, terminada luego por Honorio. Así se expresa en la inscripción de su arco de triunfo. En el régimen de la Iglesia, Dámaso fue hombre enérgico, cualidad que manifestó particularmente en dos cosas: ante todo en la eliminación de los abusos y profundización de la vida cristiana. En esto le ayudó particularmente San Jerónimo, a quien tuvo a su lado como secretario durante algunos años. Según se desprende de las cartas de éste, el brillo exterior de la Iglesia había dado ocasión a muchos clérigos y altas personalidades de caer en cierta relajación o excesiva libertad de costumbres. San Dámaso y San Jerónimo fomentaron insistentemente la vida ascética entre la alta sociedad romana, y, aunque no se corrigieron todos los abusos, es un hecho reconocido que muchas matronas reformaron su vida bajo la dirección de San Jerónimo y que, en general, se inició un cambio profundo en el ambiente cristiano de Roma.

En segundo lugar, San Dámaso dio muestras de su energía en la marcha que dio a los asuntos eclesiásticos y civiles. El fue el anillo de oro que supo unir los buenos deseos de los diversos emperadores que siguieron a Juliano el Apóstata, robusteciendo su fe y apoyándose en sus campañas antipaganas. El fue el alma de las nuevas disposiciones y leyes favorables al cristianismo dadas por Valentiniano I, Graciano y, sobre todo, Teodosio el Grande. En unión con este último, emprendió una campaña contra las dos herejías

[204] Puede verse: SILVA-TAROUCA, C., *Fontes Hist. eccl. medii aevi*: I. Fontes s. V-IX (1930); GALTIER, L., *Du rôle des évêques dans le droit public et privé du Bas Empire* (P. 1893); HUTTON, W., *The Church of the sixth Century* (L. 1897). Véase de un modo particular: VILLADA, I 2,211s y 225s, donde se hallarán buenas indicaciones bibliográficas sobre San Dámaso. En particular: BARDENHEWER, III 563s, 588s; FERRUA, *Epigrammata Damasiana* (R. 1942); PERLER, O., artíc. *Damasus I*: LexThK 3 136-137; ID., artíc. *Damase*: DictHistGéogr. 14 4853; VIVES, J., *San Dámaso, papa español* (B. 1943); GRIFFE, E., *L'inscription damasienne de la catacombe de St. Sebastien*: BullLitEccl 62 (1961) 16-25; LIPPOLD, A., *Ursinus und Damasus*: HistZAltGesch 14 (1965) 105-28; VAL, U. D. DEL, *Dámaso, Papa*: DiccHistEclEsp 3, 1940-43 (Madrid 1973).

entonces predominantes, el macedonianismo y el apolinarismo, poniéndole feliz remate en el segundo concilio ecuménico, de 381, celebrado en Constantinopla. Semejante energía manifestó frente al priscilianismo en España y fuera de ella, si bien estuvo ajeno al trágico fin de los cabecillas de la herejía. En realidad, San Dámaso fue digno de compartir con Teodosio el régimen del mundo en circunstancias tan delicadas, que significaban la transformación del Imperio pagano en Imperio cristiano.

El papa siguiente, *Siricio* (384-399) [205], fue digno sucesor de San Dámaso, y en él se completó la lucha iniciada contra las grandes herejías. Dignas de especial mención son las decretales o decretos pontificios de este Papa, los primeros que poseemos de toda la antigüedad. A su cabeza se halla una carta de Siricio al obispo de Tarragona Himerio. Obra suya fue también la gran basílica de San Pablo *extra muros*, que ha constituido hasta nuestros días una de las siete basílicas principales de Roma.

II. La Iglesia en la península Ibérica [206]

Las iglesias de la península Ibérica merecen durante el siglo IV un puesto digno en medio de la cristiandad occidental. Ya en los primeros umbrales del siglo aparece el concilio de Elvira, que manifiesta clarísimamente la vitalidad del cristianismo al terminar las grandes persecuciones.

1. Hombres insignes de la Península. –Mas lo que llama particularmente la atención al historiador, es que de la península Ibérica salieron varios de los hombres más ilustres de este siglo y que más influyeron en la marcha de los acontecimientos religiosos. Tales son *Osio de Córdoba*, consejero de emperadores, padre de concilios, símbolo de la ortodoxia en Occidente, como lo fue Atanasio en Oriente [207]; *San Dámaso* [208], el pontífice más insigne del siglo IV, y *Teodosio el Grande* [209], el emperador que mejor encarna el espíritu cristiano que había penetrado en el Imperio.

Del movimiento ideológico de la España del siglo IV nos dan una idea los diferentes núcleos de herejía y las impug-

[205] Véase DUCHESNE, L., *Le pape Sirice et le siège de Bostra* en Ann. de Philos. Chrét. (1885) p.280s; JAFFÉ, *Regesta*... p.40s.

[206] Para todo este párrafo puede verse en particular: VILLADA, I 2 p.11s. Véase también: VEGA, A. C., *El Pontificado y la Iglesia española en los siete primeros siglos* (El Escorial 1942); VIVES, J., *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda* (B. 1942); SERRA RAFOLS, J. DE C., *La vida de España en la época romana* (B. 1944); FERNÁNDEZ ALONSO, J., *Iglesia y Estado* (en España). (En la Esp. Rom. y Visig.) DiccHistEclEsp. 2, 1122-30 (M. 1972); VAL, U. D. DEL, *Patrología* (en España).

[207] Ibid. p.11s. Véase también *arriba*, nota 126.

[208] Ibid. p.475s. Arriba, nota 204.

[209] Ibid. p.211s. Arriba, nota 168.

naciones consiguientes de los autores cristianos. La que más renombre alcanzó fue el priscilianismo, de que se habla en otro lugar, y como sus impugnadores especiales se distinguieron *Idacio* e *Ithacio*, quienes escribieron diversas apologías, de que no se ha conservado nada. También se ha hecho mención de *Gregorio de Elvira*[210], gran predicador y émulo de Osio de Córdoba, pero extremista y defensor en España del sistema *luciferiano*, de Lucifer de Cagliari.

Esta ideología rigorista había penetrado muy hondo en la mentalidad occidental, y así, presenta algunos otros defensores en la península Ibérica, como *Latroniano*, de quien afirma San Jerónimo que era muy erudito y comparable con los antiguos en sus poesías. Fueron imitadores y aun defensores suyos: *Tiberiano*, de la Bética, autor de una apología de tendencias rigoristas; *Semproniano*, de cuyas numerosas obras sólo se conservan fragmentos. El obispo de Astorga Dictinio fue directamente partidario de Prisciliano, cuyo sistema defiende en un célebre tratado, del que se tiene algunas noticias[211]. Finalmente, conviene notar aquí a *Potamio de Lisboa*[212], gran defensor del arrianismo en España en esta primera etapa, antes de la invasión de los visigodos. De él se han conservado algunos discursos y una carta a San Atanasio.

2. **San Paciano de Barcelona**[213].—Mucha más importancia obtuvieron en el campo literario de la Iglesia occidental otros escritores eclesiásticos españoles. Ante todo debemos notar a *San Paciano de Barcelona* († 391), el teólogo más insigne después de Osio. De su actividad como prelado no tenemos noticias, si bien de los escritos conservados podemos

[210] Ibíd. p.53s. Arriba, nota 198.

[211] Sobre todos estos autores véase: ALTANER, trad. cast., *Apéndice de Patrol. española* (M. 1956).

[212] VILLADA, l.c., p.45s. *Potamio de Lisboa*. Es célebre su *Epistola ad Athanasium*, completamente antiarriana y, sobre todo, la *Epistola de substantialitate Patris et Filii et Spiritus Sancti*: PL 8,1416-18; PLS 1,202-16. Asimismo: *Tractatus de Lazaro*: PL. 11, 251-54. Véase: VEGA, A. C., *Opuscula omnia Potamii episcopi olisiponensis* (El Escorial 1934); MADOZ, J., *Potamio de Lisboa*: RevEspTeol. 7 (1947) 79-109; VAL, U. D. DEL, *Potamio de Lisboa*. Su ortodoxia y doctrina sobre la consubstancialidad del Hijo: CiudD. 172 (1959) 237-58; MOREIRA, A., *Potamios de Lisboa et la controverse arienne*: Univ.Catol. de Lovaina (Lovaina 1969); VAL, U. D. DEL, *Potamio de Lisboa*: DiccHistEclEsp. 3, 2011-12 (M. 1973).

[213] *Obras de San Paciano* ed. VICENTE NOGUERA (Valencia 1780); VILLADA, 1,1,327s; ONRUBIA, *Patrología* 471s; BARDENHEWER, III 401s (1933); DALMAU, J. M., *La doctrina del pecat original en S. Paciá* en AnSTarr 4 (1928) 203s; TRIAL, L., *«De similitudine carnis peccati». Il suo autore e la sua teologia* (R. 1936); MORIN, *Un traité inédit du IV siècle: le «De similitudine carnis peccati», de l'évêque S. Pacien de B.* en StText, dec., 1 81s; MADOZ, J., *Herencia literaria del presb. Eutropio* en EstEcl 16 (1942) 39s; RUBIO, L., *El texto de S. Paciano* en Emerita 15 (1957) 327s; DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *La teología de San Paciano de Barcelona* en CiudD 171 (1958) 5s; BAUS, K., artic. *Pacianus*: LexThK 7 1332-1333 (Frib. Br. 1962); ID., artic.: DictThCath 11 1718-1721; PEYROT, PH. H., *Paciani Barcinonensis episcopi opuscula edita et illustrata* (Zwolle 1896); RUBIO, L., *San Paciano, Obras* (B. 1958). Véase: PL, 13, 1051-94; GRÜBER, A., *Studien zu Pacianus von Barcelona* (Munich 1901); KAUER, R., *Studien zu Pacianus* (Viena 1902); VAL, U. D. DEL, *Paciano de Barcelona, escritor, teólogo y exegeta*: Salmantic., 9 (1962) 112-35; ID., *Paciano de Barcelona (s. IV)*: DiccHistEclEsp. 3, 1857 (M. 1973).

deducir que trabajó mucho contra las herejías. San Jerónimo, en su obra *Sobre los varones ilustres*, le tributa este elogio: «Fue ilustre tanto en su vida como en sus escritos».

Los estudios particulares hechos últimamente sobre la herencia literaria de San Paciano nos lo presentan bajo la luz de una ortodoxia inmaculada y de un carácter afable y lleno de unción, que sólo buscaba la conversión de los descarriados. Así aparece en la obra *Sobre la semejanza de la carne del pecado, contra los maniqueos*, que solía atribuírsele, pero que el P. Madoz ha probado que no es suya, y en otra «sobre el bautismo», dirigida a los catecúmenos, y ciertamente suya, donde describe con unción los efectos obrados por este sacramento; en la «exhortación a la penitencia», que es un sermón a los fieles, lleno de calor apostólico y sólida doctrina; y en tres cartas contra el novacianista Semproniano, en las que combate el rigorismo de esta secta. Estas cartas, junto con el sermón de la penitencia, son de gran interés histórico y dogmático.

3. **Los poetas Juvenco y Prudencio.**—Fuera de Osio y San Paciano, los escritores españoles más insignes del siglo IV fueron poetas, entre los cuales Prudencio adquirió renombre universal en la Iglesia. El primero cronológicamente fue *Cayo Vetio Juvenco*, quien (ca. 330) compuso un poema heroico sobre la *Vida de Cristo*, sacada de los Evangelios. No posee grandes arrestos de inspiración y poesía, pero sí manifiesta un profundo conocimiento de la literatura clásica, y, sobre todo, tiene el incomparable mérito de ser el primero que abrió camino a otros poetas cristianos del siglo IV. Prueba de ello es el gran aprecio en que lo tenían los papas y, en general, el pueblo cristiano, y el esfuerzo que pusieron muchos literatos cristianos en imitarle. Los encomios sobre él y las copias de su poema son abundantes.

Dejando a un lado otros literatos y poetas de menor importancia, nombraremos particularmente al que vale por una legión y a quien consideran todos como el poeta cristiano más insigne de la antigüedad y como poeta cristiano por antonomasia: *Aurelio Prudencio Clemente* [214], nacido en 348,

[214] Acerca de Prudencio, véanse: *Aurelii Prudentii Clementis Carmina* ed. J. BERGMAN en CorpScrEcclLat (1926). Véase además ed. ARÉVALO (R. 1788), reproducida en PL 59,60; VILLADA, I 2,155s. (Muy buen resumen. En la página 361s, abundante bibliografía.) Véanse en particular: ALLARD, P., *Prudence historien* en RevQHist 35 (1884) 345s; ID., *Rome au IV siècle d'après les poèmes de Prudence* ibid. 36 (1884) 5s; ZANIOL, A., *Aurelio Prudencio Clemente, poeta cristiano* 2.ª ed. (Venecia 1890); TONNA-BÁRTHET, A., *Aurelio Prudencio Clemente. Estudio biográfico crítico* en Ciudad de Dios 57 (1902) 25s, 210s, 293s, 383; 58 (1902) 42s, 297s, 481s; SAN JUAN DE LA CRUZ, L. DE, *¿Dónde nació Aurelio Prudencio Clemente?* (Calahorra 1935); RODRÍGUEZ-HERRERA, J., *Poeta Christianus (Prudencio)* (Espira 1936); RIBER, L., *Aurelio Prudencio* en Bibl. pro Eccl. et Patr. n.6 (B. 1936); VIVES, J., *Prudentiana* en AnSTarrac (1936), Homenatge Rubio y Lluch II 1s; RODRÍGUEZ-HERRERA, J., *Delli essenza e dei compiti del poeta-cristiano secondo il poeta crist.* (P. 1936); ALAMO, M., *Un text du poète Prudence: «Ad Valerianum episcopum» (Perist.* hymn.11) en RevHEccl 35 (1939) 750s;

más probablemente en Calahorra, si bien lo disputa principalmente Zaragoza y asimismo alguna otra ciudad, llevó algún tiempo una vida algo disipada, desempeñando cargos públicos importantes.

Siendo ya de edad madura, cuando comenzaban a blanquear sus cabellos, se retiró a la vida privada, cultivando de un modo especial la piedad y dedicándose a la composición de sus incomparables poesías. En ellas se distingue por su profunda inspiración cristiana, riqueza de colorido, magisterio en la descripción y dominio de la lengua, cosa tanto más de notar, por ser un tiempo en que ésta se hallaba en franca decadencia. Con esto, no obstante cierta dureza de expresión y algunas muestras de mal gusto, Prudencio es, a juicio de Menéndez Pelayo, «el poeta lírico más inspirado después de Horacio y antes del Dante». Murió en España después del 405.

Sus obras principales son: el *Catemerinon* o libro diurno, que comprende doce odas piadosas dedicadas a las diversas ocupaciones cristianas del día. Su unción religiosa indujo a la Iglesia a tomar algunas en su liturgia. El *Peristéfanon* o libro de las coronas, que es el que más renombre ha dado a Prudencio, y contiene catorce himnos dedicados a cantar el triunfo de los mártires. Aquí es donde mejor campean las dotes de este poeta.

III. Iglesias principales de Occidente [215]

1. **La iglesia africana.** —La iglesia africana, tan fecunda en grandes escritores y obispos eminentes durante los dos períodos anteriores, se esterilizó casi por completo durante el siglo IV, todo él lleno de las luchas donatistas. Las últimas

Villoslada, R. G., en RazFe 116 (1939) 341s; Planella, J., *El Pindaro cristiano: Aurelio Prudencio. El «Peristephanon»* texto lat. y versión cast. (Buenos Aires 1924); Bayo, M. J., *«Peristephanon» de Aurelio Prudencio Clemente* (M. 1943); Lavarenne, M., *Prudence: I. Cathemerinon liber* (P. 1943); Vega, A. C., *Capítulos de un libro, Juvenco y Prudencio* en Ciudad de Dios 157 (1945) 209s; Vives, J., *Veracidad histórica de Prudencio* en AnSTarr 17 (1945) 199s; *Obras completas de A. Prudencio* ed. bilingüe en BAC n.58 (M. 1950); *Obras:* ed. crítica, por Berchmann: CorpScrEcclLat 61 (Viena 1926); Salvatorelli, A., *Studi Prudenziani* (Nápoles 1958); Val, U. D. del, *Prudencio Clemente, A.:* DiccHistEclEsp 3, 2031 (M. 1973); Widmann, H., *De Caio Vitto Aquilino Juvenco, carminis Evangelici poeta et Virgilii imitatore* (Breslau 1905). Wit, J. de, *Ad Juvenci Evangeliorum librum commentarium evangelicum* (Groninga 1947); Val, U. D. del, *Juvenco, Cayo, Vetio, Aquilino:* DiccHistEclEsp 2, 1262 (M. 1972); *Obras: Evangeliorum libri IV:* PL 19, 53 y s. Reproduce la edición de Arévalo, J., de CorpScrEcclLat 4.

[215] Véanse ante todo las obras generales de Leclercq y Monceaux. En particular, sobre el donatismo, véase la bibliografía indicada p.379s. Asimismo, véanse: Mesnage, J., *L'Afrique chrét.* (P. 1913); Ferreres, *La situation relig. de l'Afr. romaine depuis la fin du IV siècle jusqu'à l'invasion des vandales* (P. 1897); Krüger, G., artíc. *Afrika (Kirchengeschichte):* LexThK 175-176; Ohm, Th., íd. (Missionsgeschichte): ib. 176-177; Id., Artíc. DictArch I 1 657 737; Schneider, A. M., artíc. *Africa:* ReallAntChr I 173-179; Hardy, E. R., *Christian Egypt* (1952); Warmington, B. H., *The North African Prov. from Diocletian to the Vandal Conquest* (1954); Ohm, Th., *Wichtige Daten der Missionsgeschichte* (Münster 1956); Delacroix, S., *Histoire universelle des Miss. cath.* I (P. 1957);

leyes lanzadas contra estos herejes, que con sus masas de fanáticos sembraban la destrucción por todas partes, son las de Valentiniano de 373 y de Graciano de 377, incorporadas luego en el *Codex Theodosianus*.

Uno de los hombres que mejor representan a la iglesia africana de este tiempo y el mejor exponente de la lucha pacífica contra los donatistas en el período que precede a San Agustín, es *Optato de Mileve* († 385)[216]. Encendido este celoso obispo en las más vivas ansias de unión de las iglesias africanas, escribió diversas obras en un estilo duro, pero lleno de fuerza y rico de doctrina. Tales son los seis libros contra el donatista Parmeniano, uno de los teólogos de la secta, y una colección de documentos referentes a la cuestión donatista.

Pero el hombre llamado providencialmente a dar la verdadera batalla teológica a los errores de Donato y a levantar a la iglesia africana a un nivel nunca igualado hasta aquí, fue San Agustín, quien ya durante los últimos años del reinado de Teodosio comenzó a brillar en la Iglesia occidental como astro de primera magnitud.

2. **La iglesia de las Galias.**—En las Galias se había desarrollado igualmente una iglesia muy floreciente. Ya a principios del siglo IV existía un número considerable de diócesis y de grandes núcleos de población cristiana en las regiones de Colonia, Tréveris, Reims, París, Metz, Estrasburgo, Burdeos, Toulouse, Lyón y Marsella. La intensidad de la vida cristiana de estos territorios aparece ya de una manera clarísima en el *sínodo de Arlés*[217], celebrado en 314 con el apoyo y protección directa de Constantino. Según las noticias transmitidas por el historiador Eusebio, este sínodo fue una manifestación de fe de carácter general en Occidente, por lo cual muchos en la antigüedad quisieron presentarlo como ecuménico. Sobre el número de sus participantes existen profundas divergencias en las fuentes primitivas. Pero nos consta con suficiencia que a él asistieron, aparte los representantes de diversas regiones de las Galias, otros de Londres, Colonia, Tréveris, Milán, Capua, dos delegados del papa Silvestre, Ceciliano de Cartago y Liberio de Mérida, que años antes habían asistido al sínodo español de Elvira.

SAXER, V., *Vie liturgique... à Carthage vers le millieu du IIIe. siècle*. Le témoignage de Saint Cyprien: Studi di Antichità crist., 27 (R. 1969); WILLIS, J. R., *The Teachings of the Church Fathers* (Nueva York 1966); BROWN, P., *Religion and Society in the age of St. Augustine* (L. 1972).

216 Edición PL 11; ed. C. ZIWSA en CorpScrEcclLat vol.26 (1893); VASSAL-PHILIPS, O. R., *The Work of St. O. against the Don.* (1917); AMANN, artic. en DictThCath.

217 Acerca del sínodo de Arlés, véanse: MANSI, II 434s, 468; HEFELE, I 201s; *Concilio de 314*, artic.: DictHistGéogr 4 231-243; ID., EncCath I 1945-1951; ID., DictArch 1,1211-1218; O'DONNELL, J. M., *The Canons of the First Council of Arlés, 314 A. D.* (Wáshington 1961).

De aquí se deduce la gran trascendencia de este sínodo, al que se refieren muchas veces los historiadores primitivos y que, juntamente con el de Elvira, forman las dos columnas principales de la legislación conciliar de la Iglesia antes del concilio de Nicea de 325. Pero lo que aquí conviene observar de un modo especial es la significación del sínodo de Arlés como reflejo de la intensa vida eclesiástica de las Galias en el siglo IV.

3. **San Hilario de Poitiers** [218].—De esta vitalidad eclesiástica son muestras clarísimas también los muchos hombres eminentes que florecieron en estas iglesias, algunos de los cuales alcanzaron un influjo y renombre universal. A la cabeza de todos debe ser colocado *San Hilario de Poitiers* († 366), verdadera lumbrera de la Iglesia occidental y digno de figurar al lado de los Atanasios, Ambrosios y Agustinos. Por las terribles luchas que tuvo que mantener en defensa de la ortodoxia, por la solidez de su doctrina, por su habilidad dialéctica y su profundo ingenio, fue apellidado *el Atanasio del Occidente*.

Había recibido una sólida educación profana, hasta que, ya de edad madura, recibió el bautismo en 350, y bien pronto fue consagrado obispo de Poitiers. Desde este punto, toda su actividad eclesiástica y literaria gira en torno de la defensa de la ortodoxia frente a los arrianos y al emperador Constancio, por quien fue desterrado a Frigia desde 356 a 359. Hilario aprovechó el destierro para familiarizarse con el griego y con los Padres orientales y para conocer a fondo el monacato de Oriente. Vuelto a su patria, siguió hasta su muerte siendo la columna de la fe en Occidente.

En sus escritos supo juntar la especulación y profundidad de los griegos con la dialéctica y fuerza de los latinos. En *teología y polémica*, que es donde más sobresale, escribió el tratado *Sobre la Trinidad*, con que adquirió gran renombre. Fue el primer tratado de esta materia que apareció en Occidente. Luego publicó otro sobre los sínodos, escrito durante su destierro, y varios memoriales al emperador Constancio. En exégesis bíblica nos dejó diversos comentarios

[218] Véase: SAN HILARIO, *Obras:* PL 9-10; ed. ZINGERLE en CorpScrEcclLat (1891); ed. A. FEDER (1916); BECK, A., *Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers* (1903); LARGET, *Saint Hilaire* en Les Saints (P. 1902); FEDER, A., *Studien zu Hilarius von Poitiers* (Viena 1910-1912); ID., en StimmMLa 81 (1911) 30s; ID., en Wiener Stud. 41 (1920) 51s 167; BRISSON, J. O., *Hilaire de Poitiers. Traité des Mystères* (P. 1947); ANTWEILER, A., artíc. *Hilarius v. Poitiers:* LexThK 5 337-338 (1960); LE BACHELET, artíc. *Hilaire de P.:* DictThCath 6 2388-2462; SMULDERS, P., *La doctrine trinitaire de S. Hilaire* (R. 1944); GIAMBERARDINI, G., *De incarnatione Verbi sec. Hil. Pictaviensem* (Piacenza 1948); ID., *Ilario de P. e la sua attività apostolica e letteraria* (Kairo 1956); LÖFFLER, P., *Die Trinitätslehre des Bischofs Hil. v. P...:* ZKG 71 (1960) 26-36; *Hilaire et son temps.* Actes du colloque de Poitiers 1968 à l'occasion du XVI[e] centénaire de la mort de St. Hilaire (P. 1969); DOIGNON, J., *Hilaire de Poitiers... au millieu du IV siècle:* Etudes Augustin. (P. 1971).

sobre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Asimismo escribió otras de carácter histórico contra los arrianos.

4. San Martín de Tours [219].—Al lado de San Hilario de Poitiers brilla con vivos fulgores en la iglesia de las Galias *San Martín de Tours* († ca. 397), llamado con razón *Apóstol de las Galias*, indudablemente uno de los santos más populares ya en su tiempo y luego en toda la Edad Media.

Era originario de Sabaria, capital de Panonia, y, aunque nacido de padres paganos, se sintió bien pronto atraído hacia el cristianismo. Sentó luego plaza de soldado, y en este nuevo género de vida se distinguió por su vida penitente y corazón compasivo. A este período de su vida se refiere el hecho bien conocido, y que tanto exornó después la leyenda, de partir su capa con un pobre mendigo. Inclinado por naturaleza a la vida solitaria, vivió algún tiempo como anacoreta y fue uno de los más eficaces promotores del monacato en Occidente, como se verá en otro lugar. El prestigio extraordinario que consiguió y el renombre de santidad de que gozaba lo encumbraron en 373 a la sede episcopal de Tours.

Como padre de monjes y como obispo de esta ciudad, trabajó desde entonces incansablemente por la conversión de los infieles, sobre todo entre la población celta; defendió enérgicamente los derechos de la Iglesia en ocasiones difíciles, como durante el proceso y muerte de Prisciliano; fue en todos los momentos padre del pueblo y digno apóstol de Cristo, por lo cual vio bendecidos sus trabajos con abundantes frutos de conversiones y prosperidad de vida cristiana y monástica. Símbolo de la veneración de que gozaba fue el espectáculo de unos dos mil monjes y una multitud innumerable que rodeó su cadáver en el momento de su sepultura. De esta misma veneración se hicieron eco los obispos galos, cuando en el siglo VI lo designaban en una carta circular como consejero apostólico enviado providencialmente por Dios y dotado de gracia verdaderamente apostólica.

5. La iglesia de Italia.—También en el norte de Italia se desarrolló con gran pujanza la vida cristiana, al igual que en otras regiones del centro de Europa. Los diversos concilios y sínodos celebrados en Roma y en otras poblaciones

[219] Pueden verse: SULPICIO SEVERO, *Vita Sti. Martini* ed. HALM., Corp. 13 I 109-216, nueva ed. por B. PEEBES (Viena 1866); Regnier, *St. Martin* en Les Saints (P. 1907); BABUT, E. CH., *Paulin de Nole, Sulpice Sévère, St. Martin; recherches de chronologie* en Ann. du Midi (1908) 18s; ID., *St. Martin de Tours* en Revd'HistLittRel (1910) 466s, 513s (1911) 44s; DELEHAYE, H., *St. Martin et Sulp. Sév.* en AnBoll 38 (1920); MONCEAUX, G., *St. Martin* (P. 1926); FONTAINE, J., artic. *Martin v. Tours*: LexThK 7 118-119 (1962); STEGMÜLLER, J., *Símbolo de la Trinidad: Universitas. Festchr. für A. Stohr* (Maguncia 1960); GRIFFE, E., *Cronología de su juventud*: BullLittEccl 62 (1961) 189-236; LECLERCQ, J., *St. Martin et son temps* (R. 1961); FONTAINE, J., *Saint Martin et son temps, Mémorial du XVIe centénaire des débuts du monachisme en Gaule* (361-1961): Studia Anselmiana 46 (R. 1961) 189-236.

importantes, sobre todo Milán con el número considerable de representantes de toda Italia y regiones circunvecinas, son indicio claro de esta intensidad de vida cristiana.

Entre los hombres más insignes que sobresalieron de un modo especial, pueden citarse: el obispo *Zenón de Verona* († 380), quien trabajó con mucho celo en su iglesia, participó activamente en las grandes cuestiones entonces debatidas y se distinguió particularmente como padre de los pobres y necesitados. *Filastrio de Brescia* († 397), célebre por una obra que escribió como refutación de las herejías. Más conocidos todavía son los nombres de *Eusebio de Vercelli* y *Lucifer de Cagliari*[220]. De este último se ha hecho especial mención al hablar de su rigorismo característico. Pero, dejando aparte esta tendencia rigorista, en unión con Eusebio, representa uno de los momentos más brillantes del episcopado italiano. En el sínodo de Milán de 355, en que tantas violencias cometió el emperador Constancio, estos dos obispos se mantuvieron fieles en la defensa de Nicea y de su representante, San Atanasio. Por esta firmeza fueron luego objeto de las más duras represalias.

Más tarde, cuando San Atanasio entró por el camino de la inteligencia con los semiarrianos y en el sínodo de Alejandría de 362 proclamó los principios de la suavidad y mutua comprensión, Eusebio se puso enteramente de su parte, mereciendo con esto los plácemes y aprobación de Roma. Pero Lucifer de Cagliari no se avino con esta política de reconciliación, por lo cual se separó de su íntimo amigo Eusebio. Este siguió desde entonces al lado del Papa y de San Atanasio. Murió en 371.

6. San Ambrosio de Milán[221].—Pero el que constituye en este tiempo la gloria más grande de Italia y aun de la Iglesia occidental del siglo IV, es el obispo de Milán, *San Am-*

[220] *Obras* ed. PL 13; ed. W. HARTEL en CorpScrEcclLat 14 (1886); RIVA, F., *L. di Cagliari contro l'imper. Costanzo* (Trento 1928); CROVELLA, E., *S. Eusebio di Vercelli, Saggio di biografia critica* (Vercelli 1961); BAUS, K., artic. *Lucifer v. Calaris*: LexThK 6 1173-1174; AMANN, H., artíc.: DictThCath 9 1932-1044; ID., artic. EncCatt 7 1629s.

[221] Véanse: SAN AMBROSIO, *Obras*: PL 14-17; ed. SCHENKL, PETSCHENIG en CorpScrEcclLat 5 vols. (1897-1919); LARGENT, A., artíc. *Arbroise* en DictThCath; LABRIOLLE, P. DE, artic. *Ambroise* en DictArch; ID., *Saint Ambroise* en Col. Pensée Chrét. (P. 1908); THAMIN, R., *S. Ambroise et la morale chrét.* (P. 1895); NIEDHERHUBER, J. E., *Die Lehre des hl. A. vom Reiche Gottes auf Erden* (1904); ID., *Die Eschatologie des hl. A.* (1907); PALANQUE, J. R., *Saint Ambroise et l'Empire romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat à la fin du IV s.* (P. 1933); DUDDEN, F. H., *The life and times of St. Ambrose* (O. 1935); *Tratado de la Virginidad* trad. y anot. por el P. SIMÓN ANDRÉS, O. S. B., Col. Excelsa 4 (M. 1942); LÖPFE, D., *Die Tugendlehre des hl. Ambrosius* (Sarmen 1951); LÉCUYER, J., *Le sacerdoce chrétien selon S. Ambroise* en RevUnivOtt 22 (1952) 104s; O'IZARNY, R., *La Virginité selon S. Ambroise* 2 vols. (Lyón 1952); WILBRAND, W., artic. *Ambrosius*: RealIChr 1 365-373; HUHN, J., artic. *Ambrosius*: LexThK 1 427-430 (1957); DUDDEN, J. H., *The life and times of St. Ambrose* 2 vols. (O. 1935); HUHN, J., *Das Geheimnis der Jungfrau Mutter M. nach Ambr.* (Wüttemberg 1954); ID., *Der Kirchenvater A. im Lichte der Pfarrseelsorge*: Anima 10 (1955) 136-150; NEUMANN, CH. W., *The Virgin Mary in the works of S. Ambrose*: Paradosis XVII (Frib. de S.

brosio († 397). De él podemos afirmar que, por el conjunto de sus cualidades y por el papel que desempeñó durante su episcopado, es quien mejor representa y caracteriza a la Iglesia católica en su período de apogeo dentro del Imperio romano, y aun añadiríamos que anuncia a los papas medievales en su conciencia de supremacía de lo espiritual sobre lo civil.

Nacido probablemente en Tréveris el año 340 y educado sólidamente en la retórica y jurisprudencia romana, inició su actividad como gobernador de la Italia superior con sede en Milán; mas, elevado en 374 de una manera maravillosa a la sede episcopal de esta ciudad, dedicóse desde entonces con toda su alma al cumplimiento de su ministerio apostólico, siendo realmente modelo de príncipe de la Iglesia, hombre de gobierno, consejero de los emperadores Graciano, Valentiniano y Teodosio I; doctor y padre del pueblo y defensor de la ortodoxia contra toda clase de adversarios.

San ambrosio era el tipo perfecto del romano. Poseía una autoridad natural, que se imponía con su presencia y con el prestigio de su persona. Pero al mismo tiempo estaba dotado de un carácter blando y de una voluntad enérgica, que no conocía dificultades. Con todo este conjunto de dotes naturales, se explica el incomparable ascendiente de que llegó a gozar entre sus contemporáneos, del cual fue la muestra más clara la conducta que observó con el emperador Teodosio al tener que enfrentarse con él e imponerle dura penitencia. Por lo demás, su clara inteligencia se complacía más bien en las cuestiones prácticas y morales que en las grandes especulaciones, con todo lo cual llegó a ejercer con su trato y su elocuencia un influjo extraordinario en todos los que le rodeaban.

Los escritos que nos dejó son numerosos y variados. Como *dogmático*, compuso *Sobre la fe*, a petición de Graciano, que es una especie de exposición del misterio de la Trinidad; igualmente otros varios tratados, que son como catequesis para el pueblo cristiano. Más notable es San Ambrosio como moralista. En este género, su obra maestra es *Sobre los deberes de los ministros*, adaptación cristiana del libro *De officiis*, de Cicerón. En el campo propiamente ascético, escribió multitud de trataditos, como *De la formación de las vírgenes* y *Exhortaciones a las vírgenes*. No menos insignes son sus obras exegéticas, en donde hay que incluir también multitud de discursos y homilías, que se nos han conservado. Por otra parte, son muy interesantes bajo diversos conceptos la colección de sus cartas y los himnos litúrgicos que com-

1962); *Obras de S. Ambrosio*, ed. bilingüe, I. *Tratado sobre el Evangelio de S. Lucas*, por M. Garrido, O. S. B., BAC, 257 (M. 1966); Gryson, P., *Le prête selon Saint Ambroise* (L. 1968); Monachino, V., *Ambrogio e la sua pastorale a Milano nel secolo IV* (Milán 1973).

puso, de los cuales algunos están en uso todavía en nuestros días. El *Te Deum*, en cambio, contra lo que suelen muchos afirmar, no es suyo, sino que fue compuesto por el mismo tiempo en Oriente.

CAPITULO X

La Iglesia en el Oriente [222]

Siguiendo su antigua tradición, las iglesias de Oriente no mostraron en este período menos actividad que las de Occidente, si bien comienza ya a observarse el tránsito de la primacía y predominio eclesiástico del Oriente al Occidente. Sin embargo, los grandes concilios y las grandes cuestiones dogmáticas que se agitaron principal y casi exclusivamente en la parte oriental del Imperio, indican claramente la intensa vida eclesiástica que allí se desarrollaba. Esto queda confirmado de un modo particular, teniendo presentes los principales núcleos de formación eclesiástica, que fueron las escuelas de Antioquía y Alejandría, y los grandes hombres que de ellas procedieron y son lumbreras de la Iglesia oriental.

I. En torno a los movimientos doctrinales [223]

Sobre las grandes herejías del arrianismo, macedonianismo y apolinarismo, que tanto agitaron a las iglesias orientales, ya se ha dicho lo suficiente. Igualmente dimos noticias de algunos otros movimientos heréticos que más importancia llegaron a alcanzar. Ahora, en cambio, deseamos completar aquí lo que ocasionalmente dijimos respecto de la intervención y actividad de algunos hombres más eminentes.

1. Eusebio de Cesarea [224].—Uno de los que más influyeron en la marcha del arrianismo y, sobre todo, en las decisiones tomadas por Constantino en su favor, fue el obispo de

[222] Véanse las obras generales, particularmente las historias literarias de la Iglesia, o patrología, y las historias de los dogmas. En especial: BARDENHEWER, III 1s; ALTANER, trad. cast. 175s; QUASTEN, J., *Patrología*. Trad. del inglés por J. OÑATIBIA, etc., II; BAC 217 (M. 1962); RIVAS, H. L., *El conocimiento analógico de Dios en los Santos Padres de Capadocia:* RevTeol 6 (1959) 68-74; GRIBOMONT, J., artíc. *Kappadokier:* LexThK 5 1330-1332 (1960).

[223] Véanse, entre otras, las obras siguientes: HERGENRÖTHER, *Die Antiochenische Schule und ihre Bedeutung auf die exeget. Gebiete* (1866); NELZ, R., *Die Theol. Schulen der morgenländischen Kirche in den sieben ersten Jahrh.* (1916); *Histoire Ecclésiastique* 1 I-IV. Texto, introd. y trad. por G. BARDY en SourcChrét (P. 1952).

[224] Pueden verse: BARDENHEWER, III 240s. Además: *Obras:* FG 12-24 ed. en CorpB (1901-13); LIGHTFOOT, J. B., artíc. *Eusèbe* en Dict. of Christ. Biogr.; VERSCHOFFEL, C., artíc. *Eusèbe* en DictThCath; SCHWARTZ, E., artíc. *Eusebius* en PAULY-WISS.; FOAKES-JACKSON, *Eus. bishop of Caesarea and first Christ. historian* (1933); DANIELE, J., *Documenti Costantiniani della «Vita Constantini»*

Cesarea, *Eusebio*. Por esto podemos caracterizar como funesta su intervención en los asuntos públicos, políticos y religiosos. En todos ellos manifestó gran debilidad de carácter y poca firmeza de principios, por lo cual, si bien es verdad que no puede ser considerado como hereje, sin embargo contribuyó al crecimiento de la herejía y al envalentonamiento de sus adeptos.

Pero la significación especial de Eusebio en la historia de la Iglesia se deriva de los escritos que nos legó, que por su mérito especialísimo hacen olvidar en cierto modo su dudosa actuación en las cuestiones arrianas. Estos escritos son muy variados; pero los que más renombre han dado a Eusebio son los de carácter histórico, por los cuales puede ser designado padre de la historia eclesiástica. Su primera obra de este género es la *Crónica*, que abarca desde principio del mundo y se basa en la crónica inicial de Julio Africano. Luego compuso su obra fundamental, la célebre *Historia eclesiástica*, que llega hasta el año 324. Su valor es considerable, por la idea elevada que manifiesta de la historia y, sobre todo, por incluir en su exposición multitud de fragmentos de obras de su tiempo que luego se perdieron. Más tarde escribió la *Vida de Constantino*, en que adolece del defecto de querer encumbrar demasiado a su héroe, y otra obra importante, *Los mártires de Palestina*.

En general, la característica de Eusebio es su afición a la ciencia y al trabajo, con lo cual, fuera de las obras históricas, compuso trabajos apologéticos y exegéticos de gran valor. Entre los primeros notaremos la *Preparación evangélica*, que es una refutación de Porfirio, y la *Demostración evangélica*, contra el judaísmo. Además de otras obras de diversa índole, es digna de mención la titulada *Onomástico*, o explicación de los nombres propios de la Sagrada Escritura. En ella aparece con toda su exuberancia la extraordinaria erudición de Eusebio de Cesarea. ¡Lástima que un hombre tan eminente y que tantos méritos contrajo con sus excelentes libros lleve sobre sí el borrón del favor prestado a la herejía arriana!

En la lucha contra esta herejía salieron al palenque literario de la Iglesia oriental otros hombres eminentes, tales como San Cirilo de Jerusalén, San Epifanio, los ejércitos de hombres aguerridos de las escuelas de Alejandría, de Antioquía y de Capadocia: un Dídimo el Ciego, San Basilio, los

di Eusebio di C. (R. 1938); STEVENSON, J., *A new Eusebius. Documents illustrative of the history of the Church to A. D. 337* (L. 1957); LECLERCQ, H., artic. *Eusèbe de Cesarée*: DictArch 5 747-775; QUASTEN, J., *Patrología* II 323-361 (M. 1962); DEN BRINCKEN, A. D. V., *Studien zur latein. Weltchronik* (Düsseldorf 1957); WINKELMANN, F. W., *Die Vita Konstantini des Eusebius. Ihre Authenticität...* (Hallo 1959); WALLACE-HADRILL, D. S., *Eusebius of Caesarea* (L. 1960); DEN BOER, W., *Some Remarks on the Beginnings of Christian Historiography*: Texte U. 79 (Berlin 1961); GUSTAFSON, B., *Eusebius. Principles in Handling his Sources as Found his Church History*: TextoUnt 79 429 441 (Borlin 1961).

dos Gregorios, el Niseno y el Nacianceno; los herejes o heretizantes Apolinar, Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia, a quienes supera todavía San Juan Crisóstomo. De todos ellos daremos breve noticia, necesaria, sin duda, para que se aprecie debidamente la altura alcanzada por la especulación oriental.

2. **San Atanasio de Alejandría** [225].—Pero el que aparece como a la cabeza de todos y, sin pertenecer estrictamente a ninguna escuela, debe ser considerado como verdadero debelador del arrianismo y como el que abrió el camino a los grandes hombres del siglo IV, es San Atanasio, patriarca de Alejandría. Ya se ha dicho lo suficiente para apreciar en todo su alcance la significación que tuvo la figura de Atanasio en aquella gigantesca lucha de la Iglesia contra el arrianismo, apoyado por los emperadores. El fue el representante más genuino de la ortodoxia y piedra de toque de la pureza de la fe del episcopado. Por mantener esta fe, tuvo que sufrir un continuado martirio, pues no significa otra cosa aquella enconada lucha de insidias, calumnias y aun persecuciones materiales, y aquella cadena ininterrumpida de destierros que sobrellevó durante toda su vida. Todo esto aparece suficientemente a través de la exposición que dimos en otro lugar sobre las vicisitudes del arrianismo. Pero ahora creemos conveniente dar asimismo una idea sobre la actividad literaria de San Atanasio.

La agitación constante de su existencia no agotó la actividad de Atanasio, el cual escribió muchas e importantes obras. Sin embargo, de todas se puede notar que no se distinguen por su carácter especulativo, sino por su finalidad eminentemente práctica. Así, fuera de las dos apologías escritas en su juventud, las demás obras de Atanasio, ya sean históricas, ya exegéticas, ya teológicas, siempre van encaminadas a la defensa de la fe de Nicea, combatida por sus adversarios.

Entre los escritos de Atanasio campean particularmente

[225] Véanse: BARDENHEWER, III 44s; *Obras* ed. PG 25-28; PAPEBROCH en ASS, mayo, 1; LE BACHELET, X., artic. *Athanase* en DictThCath; MÖHLER, A., *Athanasius der Gr. und die K. seiner Zeit* (1827); FIALON, E., *Saint Athanase* (P. 1877); CAVAILERA, F., *St. Athanase* en La Pensée Chrét. (P. 1908); BARDY, G., *St. Athanase* en Les Saints (P. 1914); RYAN, G. J., *The «De Incarnatione» of Athanasius* (L. 1945) en St. a Doc. 14,1; CASEY, R. P., *The «De Incarnatione» of At.* en Stud. a Doc. 14,2 (L. 1946); SCHNEEMEICHER, W., *Athanasius von Alexandrien als Theologe und als Kirchenpolitiker* en ZNeutWiss 43 (1950-51) 242s; BERNARD, R., *L'image de Dieu d'après St. Athanase* en Théol. ét. de Lyon-Fourv. 25 (P. 1952); LEROUX, J.-M., *Athanase d'Alexandrie* en Eglise d'hier et d'aujourd'hui (P. 1956); SZYMUSIAK, J. M., *Athanase d'Alexandrie, Apologie...* en Sources chrét. 56 (P. 1958); RAHNER, H., artic. *Eusebios v. Kaisareia:* LexTh 3 1195-1197 (1959); ATHANASIUS' WERKE, ed. H. G. OPITZ en comisión de la Preuss. Akad. der Wiss. (Berlin y Leipzig 1935s). Publicados: II 1-280; IIIs; 1 76. Contin. por W. SCHNEEMEICHER, etc.; QUASTEN, J., *Patrologia* II 22-83 (M. 1962); CROSS, F. L., *The Study of St. Athanasius* (O. 1945); SCHWARTZ, E., *Gesammelte Schriften. III Zur Geschichte des Athanasius* (Berlin 1959); GIARDINI, F., *Doctrina espiritual en la «Vita Antonii» de San Atanasio:* Teologia espirit. 4 (1960) 377-412.

un grupo de carácter *dogmático y apologético*, como los discursos contra los arrianos, compuestos en 357, que pueden ser considerados como la primera exposición de conjunto sobre el misterio de la Trinidad. A este grupo puede añadirse una serie de cartas privadas de carácter dogmático.

De gran importancia son los trabajos *históricos* y *polémicos*. A su cabeza debe colocarse la *Apología contra los arrianos*, en que se pinta muy al vivo la agitación arriana en los años 340-350. Importantes son también la *Apología al emperador Constancio*, la apología de su fuga y la *Historia de los arrianos para los monjes*, escrita en 358, descripción pletórica de vida de los trabajos sufridos por Atanasio en su lucha contra los arrianos. Complemento de estos trabajos es la *Vida de San Antonio*, de gran importancia por su influjo en la extensión del monacato. Además, conviene mencionar una serie de obras exegéticas, de que sólo se conservan fragmentos.

Como dato curioso añadiremos que el símbolo llamado de San Atanasio, o *símbolo «Quicumque»*, se le atribuyó desde la antigüedad; pero ciertamente no es suyo, como lo demuestra la precisión de las fórmulas cristológicas, que suponen todas las discusiones habidas después sobre esta materia.

II. Los tres Capadocios

Al lado de San Atanasio lucharon en el Oriente, entre otros muchos, los tres santos que por ser originarios de Capadocia forman una especie de escuela, y son designados como *Padres Capadocios*. Estos son San Basilio el Grande, a quien podemos reconocer como el principal entre ellos; su hermano carnal San Gregorio Niseno, tipo de filósofo cristiano, y el modelo del asceta y apóstol, San Gregorio Nacianceno.

1. San Basilio el Grande [226].—El primero, aun cronológicamente, fue San Basilio el Grande († 379). Nació, de padres nobles, ricos y piadosos, en Cesarea de Capadocia.

[226] Bardenhewer, III 130s. Además: *Obras:* PG 29-32; Washen, *Saint Basile le Gr., ses oeuvres orat. et ascét.* (P. 1894); Witig, J., *Leben des hl. Basil. des Gr.* (1920); Riviere, J., *Saint Basile, évêque de Césarée* en Les Moralistes Chrét. (P. 1925); Clarke, W. K. L., *The ascetic Works of St. Basil* (L. 1925); Janin, R., *S. Basile* (P. 1929); Mazón, C., *Las Reglas de los religiosos* (R. 1940) p.37s; Amand, D., *L'ascèse monastique de saint Basile* (Maredsous 1948); Vischer, Lucas, *Basilius der Grosse. Untersuchungen zu einen Kirchenvater des IV. Jahrhunderts* (Disert. de Basilea) (Basilea 1953); Tieck, W. A., *Basil of Caesarea and the Bible* (N. Y. 1953); Prestige, G. L., *St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea* ed. H. Chadwick (L. 1956); Rahner, H., artíc. *Basileios d. Grosse:* LexThK 2 33-35 (1958); Quasten, J., *Patrología* II 213-247 (M. 1962); Rendinas, S., *La contemplazione negli scritti di S. Basilio Magno* (R. 1959); Benito Durán, A., *El discurso de S. Bas. a los jóvenes sobre el modo de leer con utilidad los libros de los gentiles* (Cuenca 1959); Id., *El nominalismo arriano y la filosofía*

En su familia son venerados como santos un tercer hermano, Pedro, obispo de Sebaste, y su hermana Macrina. Habiendo recibido una educación esmerada en Cesarea, Constantinopla y Atenas, se retiró a las cercanías de su patria y se dedicó a la vida monástica. Pronto se le juntaron varios compañeros, y de aquí surgió la institución monacal de los basilianos, para quienes compuso San Basilio, con la ayuda de su amigo San Gregorio Nacianceno, las dos célebres reglas, la grande y la pequeña, que fueron, después de la regla de San Pacomio, la base de la vida cenobítica en Oriente, como la regla de San Benito lo fue en Occidente.

Bajo el obispo Eusebio fue ordenado sacerdote, y en 370 nombrado obispo de Cesarea. En este cargo como metropolitano de Capadocia luchó valientemente por desarraigar los abusos existentes y sobre todo contra los arrianos, envalentonados en tiempo de Valente. Los esfuerzos que hizo este emperador para atemorizarlo, le salieron enteramente fallidos. Primero lo intentó por medio del prefecto de palacio, Modesto. Luego personalmente en la misma iglesia. Pero el obispo Basilio mantuvo fielmente su dignidad episcopal y su ortodoxia inmaculada. Por esto se refiere que, ante lo inflexible de sus respuestas, hubo de exclamar el prefecto Modesto: «Nunca me habló nadie de esta manera». A lo que le respondió Basilio: «Es que todavía no habías chocado con un obispo».

Las cosas llegaron tan lejos, que únicamente quedaba en Oriente un pequeño grupo de obispos fieles a la causa de Roma. Entonces formó Basilio el plan de poner en movimiento a la Iglesia y al emperador de Occidente contra aquella inundación del arrianismo. Esto lo intentó primero por medio de San Atanasio, cuya estrella despedía los últimos fulgores de su existencia; mas a la muerte de éste, por medio de enviados especiales. El plan tuvo un éxito rotundo. En un sínodo de la Iliria del año 375, en presencia de Valentiniano, se juntaron los obispos occidentales y tomaron decididamente el partido de San Basilio. Afianzado su prestigio con este triunfo contra el arrianismo, insistió en adelante en su ya iniciada campaña contra el apolinarismo y macedonianismo y contra su antiguo amigo Eustatio de Sebaste.

Por desgracia, San Basilio murió pronto, cuando contaba apenas cincuenta años, en enero del año 379. Pocos meses antes le había precedido en la muerte el emperador Valente, y meses después, en un sínodo de Antioquía, se llegaba a una concordia entre la Iglesia oriental y occi-

cristiana. Eunomio y S. Bas.: August. 5 (1960) 206-226; SPIDLIK, TH., *La Sophiologie de S. Basile* (R. 1961); VAN DER PAVERD, F., *Die Quellen der kanonischen Briefe Basileios des Grossen:* OrChrPer. 38 (1972) 5-63; MELLIS, L., *Die ekklesiologischen Vorstellungen des Heil. Basilius des Gr.* (Oberhausen 1973); COURTONE, Y., *Un temoin du IV. siécle oriental. Saint Basile et son temps...:* Etudes anciennes (P. 1973).

dental. Era el fruto del trabajo paciente y abnegado de Basilio.

De él podemos afirmar que era el tipo del príncipe de la Iglesia, que hacía honra al nombre que llevaba, inflexible en la doctrina y en la lucha contra los abusos, aunque se tratara de magnates y emperadores; pero juntamente afable y desinteresado, que se captaba las simpatías de los que lo trataban. Ya por sus contemporáneos fue llamado *el Grande,* por la amplitud que alcanzó su actividad y el radio de su influencia, y al mismo tiempo se le denominó *el latino entre los griegos,* pues, a diferencia del carácter especulativo de los orientales, fue en toda su obra hombre eminentemente práctico al modo occidental.

Mas, no obstante su desbordante actividad, todavía tuvo tiempo para componer y legarnos obras importantes. Dejando aparte la regla larga, compuesta de 55 apartados, y la corta, de 313 prescripciones breves, de las que se hablará en otro lugar, con carácter *dogmático* escribió los libros contra Eunomio, en que impugnaba el arrianismo, y *Sobre el Espíritu Santo,* escrito en 375, en su edad madura, contra los macedonianos.

Más importantes son sus obras *oratorias,* que comprenden 24 discursos llenos de savia y energía cristiana sobre asuntos morales muy diversos; además, dos series de homilías sobre el Génesis y los Salmos. San Basilio fue también un reformador en la liturgia. Poseemos su liturgia en griego y copto, mas no en su forma primitiva, sino tal como se usaba a mitad del siglo v. En la actual Iglesia griega oriental ortodoxa se celebran los oficios divinos según esta liturgia en las diez fiestas mayores del año.

2. San Gregorio Nacianceno († 389) [227]. — Al lado de San Basilio puede dignamente colocarse a su amigo íntimo, San Gregorio Nacianceno. Nació en la ciudad de Capadocia, Nacianzo, de donde fue obispo algo más tarde su propio padre. En la escuela de Cesarea conoció a Basilio, y más tarde estrechó más esta amistad. A los treinta años, medio contra su voluntad, recibió de su propio padre las sagradas órdenes; pero luego, apesadumbrado por esto, se retiró al desierto, y desde allí trató de justificarse en su fuga con la importante obra *Apologético de la fuga,* modelo y base de la que más tarde compuso San Juan Crisóstomo sobre el sacerdocio.

[227] Véanse: SAN GREGORIO NACIANCENO: PG 35-38; GODET, P., artíc. *Grég. de Naz.* en DictThCath; DUBEDONT, E., *De D. Gregorii Naz. Carminibus* (P. 1901); GUIGNET, M., *St. Grégoire de Naz. orateur et épistolier* (P. 1911); PINAULT, H., *Le platonisme de St. Grégoire de Naz.* (P. 1926); GALLY, P., *Grégoire de Nazianze. Textes choisis* 2 vols. (P. 1941); WERHAHN, H. M., artíc. *Grégorios v. Nazianz:* LexThK 4 1209-1211 (1960); QUASTEN, J., *Patrología* II 247-267 (M. 1962); GALLAY, P., *Grégoire de Nazianze* (P. 1959); SALVATORE, A., *Tradizione e originalità negli epigrammi di Greg. Naz.* (Nápoles 1960).

Cuando, el año 370, fue creado obispo de Cesarea, fundó varias sedes episcopales con el objeto de tener más obispos en torno suyo. Entonces, pues, consagró a su amigo Gregorio obispo de Sásima. Este hizo al punto su entrada en la nueva sede; pero rápidamente, espantado de la responsabilidad de su nuevo cargo, escapó a la soledad. Al subir al trono Teodosio I, fueron algunos delegados suyos a suplicarle en nombre del emperador que volviera a su diócesis para ayudar con su elocuencia a la causa de la ortodoxia. Volvió, en efecto, y con el fuego de su palabra y la mansedumbre de su trato atrajo a muchísimos a la verdadera fe. La ira de los arrianos fue por ello tan grande, que algunas veces atentaron contra su vida.

En 380 entró de nuevo Teodosio el Grande en Constantinopla, y, con la decisión que lo caracterizaba, quiso dar un corte al arrianismo de la capital. Para ello introdujo a San Gregorio en la iglesia principal, y habiéndose iniciado poco después el segundo concilio ecuménico, conforme al deseo de los Padres reunidos, Gregorio fue nombrado patriarca de Constantinopla. En el mismo concilio tuvo una participación decisiva. Muerto su primer presidente, Melecio de Antioquía, le siguió el mismo Gregorio en la presidencia, que dejó poco después por sus inveteradas ansias de soledad. Retiróse, pues, a la vida solitaria en Ariance y en ella vivió los últimos años de su vida.

Sus mejores producciones son 45 discursos de carácter *polémico* y *dogmático*. Todos ellos son producto de su actividad apostólica en Constantinopla. En cambio, del tiempo de su retiro se nos ha conservado una serie de cartas y poesías. Estas, en número de unas 500, estaban destinadas a suplir a los clásicos cuando éstos fueron prohibidos a los cristianos por Juliano el Apóstata. Pero generalmente tiene poca inspiración poética, si bien en alguna de estas obras, como *De vita mea*, aunque lánguida, hay verdadera poesía melancólica, casi romántica.

3. San Gregorio Niseno († 396) [228]. La tercera estrella del firmamento de Capadocia es San Gregorio Niseno, hermano menor de San Basilio. Estudió primero retórica, y se

[228] *Obras:* PG 44-46 ed. en CorpB (1921-25); LENZ, J., *Jesus Chr. nach der Lehre des hl. Gr. von Nyssa* (1925); LAPLAN, J., *Grégoire de Nysse* (P. 1944); GOGGING, IH. A., *The times of saint Gregory of Nysa reflected in the letters* (Wáshington 1947); LIESKE, A., *Die Theologie der Christus-mystik Gregors von Nyssa* en ZKathTh. 70 (1948) 315s; JAEGER, W., etc., *Gregorius Nyssenus, Opera* 8 vols. publicados; el último en 1952; DANIÉLOU, J., *La resurrection des corps chez Grégoire de Nysse* en VieChr 7 (1953) 154s; *Platonisme et théologie Mystique. Essai sur la doctrine spirit. de St. Grégoire de Nysse* en Théol. ét. de Lyon-Fourv. 2 (P. 1954); GAITH, J., *La conception de la liberté chez Grég. de Nysse* en Etphilméd 43 (P. 1953); VÖLKER, W., *Gregor v. Nyssa als Mystiker* (Wiesbaden 1955); GRAEF., H. C., artíc. *Gregorios v. Nyssa:* LexThK 4 1211-1213 (1960); *Obras:* PASQUALI, G., *Epistulae* 2.ª ed. (Leiden 1959); JAEGER, W., etc., *Gregorii Nys. opera.* I. *Opera ascetica* (Ib. 1952); III. *Opera dogm. min.* (Ib. 1958); QUASTEN, J., *Patrología* II 267-310 (M. 1962); LEYS, R., *La théologie spi*

distinguió de tal manera por la profundidad de su ingenio, que mereció ser apellidado *el Filósofo*. Consagrado obispo de Nisa por su hermano Basilio, se hizo bien pronto objeto del odio encarnizado de los arrianos, por lo cual fue constreñido a escaparse y vivir escondido dos años. A la muerte del emperador Valente volvió a su diócesis, donde desplegó desde entonces gran actividad. En 381 asistió al concilio ecuménico de Constantinopla, y tuvo un gran discurso a la muerte de su presidente Melecio. De nuevo tomó parte en otro sínodo de Constantinopla en 394.

Gregorio Niseno fue, sin duda, el más profundo pensador entre los tres Padres Capadocios y prestó a la Iglesia inestimables servicios en la profundización de las verdades de la fe. Con todo, su entusiasmo por Orígenes lo hizo deslizarse en algunas ideas erróneas. Tal es, por ejemplo, la doctrina sobre la *apocatástasis*. Sus escritos no son muy numerosos, pero muy dignos de tenerse en consideración. Una de las obras más estimadas es el *Antirrheticus*, contra Apolinar, obra fundamental contra esta herejía. Presenta asimismo carácter dogmático el *Gran catecismo*, resumen teológico de gran valor, especie de *Suma teológica* de este tiempo. Todos los escritos del Niseno están llenos de ideas, si bien incurre algunas veces en el peligro de las alegorías.

III. Otros escritores eminentes de Oriente

Mas la fecundidad de Oriente no quedó agotada con estos atletas que hemos presentado, que tan diestramente pelearon en defensa de la verdad. A la medida de las grandes necesidades, se presentaban también los grandes ingenios, quienes con su ciencia y acertada intervención desbarataron el juego de los adversarios.

1. Dídimo el Ciego († 398) [229].—En torno a la escuela de Alejandría, madre fecunda de grandes hijos, fueron apareciendo santos y sabios que llevaron su nombre a todo Oriente. En ella se formó el gran Atanasio, quien, como patriarca de Alejandría, pudo alimentarse constantemente con la sólida doctrina de esta escuela, y en efecto, es presentado

rituelle de Grég. de N.: TexteUnt 64 495-511 (Berlín 1957); DANIÉLOU, J., *Grég. de Nysse et le Messalianisme*: RechScRel 48 (1960) 119-134; GRIBOMONT, J., *Le «De Instituto Christ.» et le Messalianisme de Greg. de N.*: TexteUnt 80 (Berlín 1962).

[229] *Obras*: PG 39,131s; GODET, P., artic. en DictThCath; BARDY, G., *Didyme l'Aveugle* en EtThéolHist (P. 1910); VAN ROEY, A., artic. *Didymos d. Blinde*: LexThK 3 373-374 (1959); ID., artic. *Didyme l'Aveugle*: DictHistGéogr 14 416-427; QUASTEN, J., *Patrologia* II 88-104 (M. 1962); DONTHELEAU, L., *Le «De Trinitate» est il l'oeuvre de Did. l'Av.?*: RechScRel 45 (1975) 514-557; BERANGER, L., *L'âme humaine de Jésus dans la christol. du «De Trinitate» attribué à Did. l'Av.*: RevScRel 36 (1962) 1-47.

como una de sus glorias más puras. También son presentados como glorias de la escuela alejandrina los tres Capadocios, ya conocidos, y algunos Padres del desierto, como Macario el Viejo y Evaristo Póntico, quienes nos legaron escritos dignos de consideración.

Pero aquí queremos hacer especial mención de *Dídimo el Ciego*, por ser el hombre que, en el conjunto de su actividad, mejor representa a esta célebre escuela. Nació en Alejandría, y, aunque perdió la vista a los cuatro años, fue uno de los hombres más eminentes de su tiempo y ha sido siempre sumamente apreciado.

Su distintivo fue una inmensa erudición y profundidad de pensamiento. En general, siguió a Orígenes, de modo que vino a defender los mismos errores que éste, condenados más tarde en el quinto concilio ecuménico. Nos consta que compuso diversos comentarios a la Sagrada Escritura, aunque todos han desaparecido, fuera de pocos fragmentos. En *dogmática* escribió los tratados *Sobre la Trinidad* y *Sobre el Espíritu Santo*, en los que refuta a los arrianos y macedonianos. Este último posee un valor especial, aunque sólo poseemos una traducción de San Jerónimo.

2. **Escuela de Antioquía.**—De la escuela de Antioquía, perpetua contrincante de Alejandría, surgieron también grandes escritores y eminencias de primer orden. Ante todo son dignos de mención algunos nombres que suenan mal a los oídos ortodoxos. Sin embargo, no obstante su ideología errónea y aun herética, adquirieron especiales méritos con su erudición y actividad literaria.

El primero es *Apolinar de Laodicea* († 390) [230], de quien se ha hecho mención en varias partes. Dejando a un lado su herejía, se hizo benemérito de la causa católica con su actividad contra los arrianos. Fue escritor muy fecundo, y compuso, entre otras obras, una apología contra Porfirio y Juliano el Apóstata, comentarios bíblicos y diversas obras de carácter dogmático. Sin embargo, de todo esto se ha conservado muy poco, si bien lo suficiente para apreciar su justo valor.

3. **Diodoro de Tarso († 392)** [231].—Diodoro de Tarso no hay duda de que fue uno de los hombres más eminentes, que, junto con sus discípulos San Juan Crisóstomo y Teodoro

[230] *Obras*, PG 33; VOISIN, G., *L'apollinarisme* (Lovaina 1901); LIETZMANN, H., *Apollinaris von Laod.* (1904).

[231] *Obras*, PG 33; ERMONI, V., *Diodore de Tarse et son rôle doctrinal* en Museon (1901) 424s; MARIÈS, L., *Le commentaire de Diodore de T. sur les Psaumes* (P. 1924); DE VRIES, W., artic. *Diodoros*: LexThK 3 397-398 (1959); ID., artíc. *Diodore*: DictHistGéogr 14 496-504; QUASTEN, J., *Patrología* II 415-420 (M. 1962); JUGIE, M., *La doctrine christologique de Diod. de T....*: EuntesDoc 2 (1949) 171-190; LECONTE, R., *L'Asceterium de Diodore*: Mélang. Bibl. A. Robert (P. 1957) 531-536.

de Mopsuestia, puso el fundamento de la gloria de la escuela antioquena. Dotado de gran erudición y profundo talento, trabajó con ardor, primero, como abad de un monasterio y luego como obispo de Tarso, en la defensa de la fe católica, por lo cual fue desterrado por Valente. Mas, por desgracia, en su lucha contra Apolinar cayó en el defecto contrario, que puso la base del nestorianismo. Por esto es considerado como padre de tan funesta herejía, y su recuerdo fue unido de tal manera a ella, que sus escritos perecieron casi todos con ocasión de las luchas contra los tres capítulos.

De San Juan Crisóstomo y Teodoro de Mopsuestia hablaremos más adelante.

4. San Cirilo de Jerusalén († 386) [232].—En otra constelación y bajo otros cielos brilló el obispo de Jerusalén San Cirilo. Nacido en esta ciudad cuando, con los esfuerzos de Constantino y su madre Santa Elena, iba surgiendo la nueva Jerusalén cristiana, tan pronto como fue ordenado presbítero, se encargó de la instrucción catequética de los neófitos. En esta misma ocupación perseveró aun después de consagrado obispo de Jerusalén, cuyos resultados fueron las célebres 24 catequesis que compuso y van invariablemente unidas a su nombre. Estas catequesis, en su forma sencilla y completa, constituyen un magnífico comentario del símbolo bautismal usado en aquella iglesia.

Por lo demás, San Cirilo de Jerusalén llevó una vida muy agitada a causa de las cuestiones arrianas; pero, aunque algunos han pretendido poner en duda su ortodoxia, sobre todo por sus simpatías con los semiarrianos, sin embargo, no puede dudarse de ella.

5. San Epifanio († 403) [233].—La isla de Chipre, que desde el principio del cristianismo había representado un papel importante, presenta también en el siglo IV una de las figuras más interesantes de la Iglesia oriental. Nos referi-

[232] SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Obras:* PG 33,331s; LE BACHELET, X., artíc. *Cyrille de Jér.* en DictThCath; GOUNET, P., *De Sancti Cyrilli Hierosol. catechesibus* (P. 1876); LEBON, J., *S. Cyrille de Jér. et l'arrianisme* en RevHistEccl (1924) 181s, 357s; *Las catequesis,* trad. por FR. ALBINO ORTEGA (M. 1945); VÈRICEL, M., *Cyrille de Jérusalem* (P. 1958); PERLER, O., artíc. *Kyrillos v. Jerusalem:* LexThK 6 709-710 (1961); QUASTEN, J., *Patrologia* II 378-394 (M. 1962); PAULIN, A., *St. Cyrille de J. catéchéte* (P. 1959); STEPHENSON, A. A., *The Text of the Jerusalem Creed:* TexteUnt 78 303-313 (Berlin 1961).

[233] SAN EPIFANIO, *Obras:* PG 4143 ed. K. HOLL 2 vols. (1915s); VERSCHAFFEL, C., artíc. *Epiphane* en DictThCath; GÖCLER, R., artíc. *Epiphanios v. Salamis:* Lex ThK 3 944-946 (1959); QUASTEN, J., *Patrologia* II 401-415 (M. 1962); SCHNEEMELCHER, W., artíc. *Epiphanius v. Salamis:* ReallAChr 5 (1961) 909 927; ID., *Epiphane de Constantia:* DictSpir 4,1 (1959) 854-861; STEINMANN, J., *Saint Jerôme: cuestiones con S. Epif.:* 243-246 (P. 1958); FERNÁNDEZ, D., *De cultu et veneratione B. M. V. apud S. Epiph.:* EphemMariol 8 (1958) 271-290; ID., *De perpetua Mariae virginitate iuxta S. Epiph.:* Marian. 20 (1958) 129-154; ID., *De morte et Assumptione...*; ID., *La integridad original de M. en S. Epif.:* Virtud y Letr. 17 (1958) 135-147; ID., *Función de M. en la economía de la gr. según S. Ep.:* RevEspTeol 19 (1959) 253-276.

mos a San Epifanio, dedicado desde su juventud a la vida ascética, por cuyo amor el año 345, contando sólo veinte años, fundó un monasterio de monjes, del que fue abad hasta el año 367. Pero la fama de sus virtudes y cualidades personales indujo a los habitantes de Constancia (Salamina) a escogerlo como obispo de esta iglesia metropolitana de Chipre. En este puesto trabajó desde entonces, con la energía y constancia que le caracterizaban, en defensa de la ortodoxia y como gran mecenas de la vida monástica. Sólo una sombra oscurece su figura, y es un espíritu demasiado rectilíneo, que lo hace a las veces incapaz de hacerse cargo de las dificultades de su adversario. Esto apareció de un modo especial en las grandes cuestiones sobre el origenismo.

Desde el punto de vista literario, San Epifanio se distingue sobre todo por su *Panarion* o «Cesta de medicinas», traducida generalmente con el título de *Herejías*, pues contiene una síntesis de 80 sistemas heréticos, obra muy importante para la Historia eclesiástica. Escribió asimismo el *Ancoratus* (375), que presenta una exposición de la doctrina católica, sobre todo del dogma de la Trinidad, contra los arrianos. En él incluyó dos símbolos de fe, uno de los cuales forma la base del conocido como del segundo concilio ecuménico.

6. **Literatura siríaca. San Efrén** [234].—En los territorios de Mesopotamia y sus alrededores, los cuales, al menos en gran parte, habían sido incorporados al Imperio romano y recibían el influjo de la cultura helénica, se formó un núcleo importante de cristianismo. Fruto del florecimiento a que llegó en el siglo IV fue lo que podemos llamar escuela siríaca, que alcanzó notable apogeo.

Una primera serie de escritos de esta literatura nos ofrecen las actas de los mártires de la gran persecución cristiana de Persia en el siglo IV. Pero los más dignos representantes de la escuela y literatura siríaca, a la que elevaron a un primer rango entre las literaturas orientales, son *Afraates* († 345) y *San Efrén* († 373). Afraates, monje y asceta y más tarde obispo de una ciudad desconocida, descolló de tal manera por su erudición, que fue designado con el título de *monje sabio*. De él poseemos 23 tratados u homilías sobre cuestiones ascéticas y morales. No mucho antes había

[234] Pueden verse: *Opera omnia* 6 vols. ed. EV. ASSEMANI (R. 1732-46); LAMY, J., *S. Ephraem Syri hymni et sermones* 4 vols. (Malinas 1882-1902); ID., *St. Ephrem* en L'UnivCathol 3 321-49; 4 161-190 (1890); NAU, F., artic. *Ephren* en DictThCath; EMERAU, E., *St. Ephren syrien. son oeuvre littér. grecque* (P. 1918); RUIZ, A. S., *S. Ephren. Endechas* (M. 1943); *Ephraem Syri commentarii in epistolas D. Pauli* por los PP. Melquitaristas (Venecia 1903); LELOIR, L., *L'Evangile d'Ephrem d'après les oeuvres éditées. Recueil des textes* en CorpScrChrOr 180 Subs., t.12 (Lovaina 1958); BECK, E., artíc. *Ephräm der Syrer*: LexThK 3 926-929 (1959); ID., *Die Theologie des hl. E. in seinen Hymnen über den Glauben*: StAnselm 21 (1949); ID., E'. *s. Reden über den Glauben*: ib. 33 (1953); ID., *Die Eucharistie bei E.*: OrChr 38 (1954) 41-67; ID., *Die Mariologie der echten Schriften E.*: ib. 40 (1956) 22 39.

sido introducido el monacato en aquellos territorios, y Afraates fue uno de sus principales favorecedores. El valor de estos tratados ascéticos y morales, más que en la profundidad de sus ideas, consiste en el hecho de ser un precioso testimonio de la fe de su país por este tiempo, pues su doctrina está en todo conforme con la fe de Nicea.

Pero el que representa mejor que nadie el apogeo de la literatura siríaca y es juntamente la mejor y más resplandeciente lumbrera de la parte más oriental del Imperio romano, es *San Efrén Siro*. Nacido en Nisibe de Mesopotamia, fue hombre de excepcional profundidad de talento y de prodigiosa erudición. Puesto al frente de la escuela de Edesa, elevóla rápidamente a gran esplendor. Por su profunda humildad no quiso nunca aceptar la dignidad de obispo, que con insistencia le ofrecían, y ni siquiera consintió en ordenarse de presbítero, permaneciendo diácono toda su vida. Pero tanto más brillaron sus dotes de teólogo, orador, místico y poeta, por lo cual sus compaisanos lo apellidaron *Cítara del Espíritu Santo*.

De sus numerosos escritos se ha conservado poco, y aun esto, parte en el original siríaco, parte en traducción griega, armenia o copta. Compuso comentarios a casi toda la Biblia; mas sólo se conservan en siríaco los del Génesis, Exodo y Paralipómenos. Los dos Evangelios y San Pablo se conservan en armenio. Su método es más bien literal, conforme al sistema de Antioquía, si bien no desdeña las alegorías. Pero lo que caracteriza de un modo especial la obra de San Efrén es que una parte muy importante de sus obras están escritas en verso, según el método cultivado por los siríacos, aun para la teología. Así podemos distinguir: obras *dogmáticas*, entre ellas 50 sermones contra los herejes gnósticos; discursos sobre las fiestas del Señor y de los santos; asuntos *morales*; poesías de carácter *ascético*, y los llamados *Carmina Nisibena*, que se refieren a la ciudad de Nisibe.

PERÍODO E

APOGEO DE LOS SANTOS PADRES. CUESTIONES DOGMATICAS Y CONCILIOS (395-590) [1]

CAPITULO I

La Iglesia a la muerte de Teodosio. Los dos Imperios

El Imperio romano-cristiano, no obstante las violentas convulsiones de que había sido objeto, llegó durante el reinado de Constantino, y sobre todo en el de Teodosio el Grande, a su máximo esplendor. Pero lo que aquí conviene notar es que este apogeo del Imperio romano coincidía con su completa cristianización, con lo cual llegó a identificarse la cultura y grandeza romana con la verdadera religión cristiana.

Sin embargo, duró muy poco este apogeo y grandeza romano-cristiana, a lo cual contribuyeron diversas causas. La primera fue la división de los Imperios, oriental y occidental. Diocleciano fue el primero en concebir esta división, y gracias a la compenetración y competencia de los augustos, Diocleciano y Maximiano, se realizó casi por entero el ideal de la partición del Imperio, que era facilitar la administración de tan vastos territorios y su defensa contra los enemigos. Desde entonces se volvió con frecuencia a la misma idea; pero se manifestó siempre la tendencia a la unificación absoluta en tiempo de los emperadores de más vasta comprensión y talento, sobre todo Constantino y Teodosio. Esto no obstante, estos mismos emperadores, que tanto se habían esforzado por unir en sus manos todo el Imperio, lo volvieron a dividir al fin de su vida. La división definitiva fue la realizada por Teodosio, cuyo Imperio quedó repar-

[1] Para todo este período pueden verse, ante todo, las historias eclesiásticas antiguas de SÓCRATES, SOZOMENO y TEODORETO, y los resúmenes y continuaciones de EVAGRIO, CASIODORO, BEDA EL VENERABLE, ISIDORO DE SEVILLA, etc. Además, son de interés las historias de los pueblos bárbaros o invasores, como las de CASIODORO, GREGORIO DE TOURS, BEDA EL VENERABLE y SAN ISIDORO. Son de importancia asimismo las *Crónicas* de PRÓSPERO DE AQUITANIA, de IDACIO, de MARCELINO COMES, de JUAN DE VALCLARA, etc. Véanse igualmente las obras generales modernas, en particular: TILLEMONT, *Mémoires...*; DUCHESNE, *Histoire anc. de l'Egl.*; *L'Egl. au VI siècle* (P. 1925); las *Historias de los Papas* de E. CASPAR y H. GRISAR; LECLERCQ, *L'Esp. chrét.* (P. 1901); ID., *L'Afr. chrét.* (P. 1905); CABROL, DOM, *L'Anglet. chrét.* (P. 1909); MARTROYE, F., *L'Occident à l'époque byz.: goths et vandales* (P. 1904); CALMETTE, J., *Le monde féodal* (P. 1935); FLICHE, A., *La chrétienté médiévale* vol.7, 2 de L'Hist. du monde de CAVAIGNAC (P. 1929); LOT, PFISTER y GANSHOF, *Les destinées de l'Empire en Occident de 395 à 396* vol.1 de L'Histoire gén.: Moyen âge, por GLOTZ (P. 1935).

tido entre sus dos hijos, Arcadio en el Oriente y Honorio en Occidente.

Esta división, que llevaba en sí el germen de la debilitación del Imperio, quedó notablemente agravada por la falta de dotes de gobierno y, sobre todo, por la debilidad de los hijos de Teodosio y sus inmediatos sucesores, quienes convirtieron sus respectivos Imperios, oriental y occidental, en juguete de pasiones y en campo de luchas de todas las ideas. Para colmo de desgracias, precisamente entonces se echaron encima los pueblos germanos o pueblos *bárbaros* del centro y oriente de Europa, que no pararon hasta derribar el Imperio occidental. De este modo, el Imperio occidental se fraccionó, llegando a formar una nueva constelación y amalgama de pueblos, que fueron en la Edad Media el sostén de la fe cristiana, mientras el Imperio oriental se robustecía más y más, sobre todo con Justiniano I (527-565), que dio su forma definitiva al Imperio bizantino.

I. Imperio occidental después de Teodosio I [2]

A la muerte de Teodosio I el año 395, el Imperio quedaba momentáneamente en un estado de gran prosperidad, debida casi exclusivamente a las dotes extraordinarias del gran emperador. La presión violenta que ejercían los pueblos invasores, a duras penas había sido contenida por la mano fuerte de Teodosio. La dinastía teodosiana se mantuvo algo más de medio siglo, con dos emperadores en Occidente y otros dos en Oriente; mas todos ellos se caracterizaron por su debilidad, por lo cual descargaron el peso del gobierno sobre los hombros de sus generales y ministros.

1. **Honorio (395-423).**—Honorio, hijo de Teodosio el Grande, recibió en herencia el Imperio occidental. Joven todavía de once años, dejó todo el gobierno en manos del prefecto del pretorio, Rufino, y del jefe supremo de la milicia, Esti-

[2] Lot, F., *La fin du monde antique et le début du Moyen Age* (P. 1927); Seeck, B., artíc. *Honorius* en Pauly-Wiss.; Stein, E., *Gesch. des spätröm. Reiches* I (Viena 1928); Boissier, G., *La fin du paganisme* 2 vols. (P. 1891); Labriolle, P., de, *La réaction païenne* (P. 1934); Labriolle, P. de-Bardy, G., etc., *De la mort de Théodose à l'election de Grégoire le Grand:* Hist. de l'Eglise de Fliche-Martin vol.4 (P. 1937); Böing, G., artíc. *Honorius:* LexThK 5 478 (1960); Id., artíc. en Pauly-W. 8 2277-2291; Bury, J. B., *A history of the later Roman Empire from the death of Theodosius to the death of Justinianus* 2 vols. (L. 1923); Solari, A., *La crisi dell'Impero romano* (R. 1936); Demongeot, E., *De l'unité à la division de l'empire Romain* 305-410 (P. 1951); Gandemet, J., *L'Eglise dans l'Empire Romain (IV-V siècles)* (P. 1958); Stein, E.-Palanque, J. R., *Hist. du Bas-Empire* I 218-311 2.ª ed. (P. 1959); Sirago, V. A., *Galla Placidia e la trasformazione politica dell'Occidente* (Lovaina 1961); Perroy, E., etc., *La ruina del Mundo Romano: El Occidente (siglos V y VI):* Hist. gen. de las civiliz. III. Edad Media 7-38. Trad. del francés por E. Ripoll Perelló (B. 1961); Monachino, V., *Il ruolo dei papi nelle grandi controversie cristologiche* (399-555); I papi nella Storia 1 57-170 (R. 1961); Cost, S. I., *Gala Placidia Augusta.* A biografical essay (Chicago 1968).

licón. Este último era de origen vándalo, pero había recibido una formación militar completa en la escuela de Teodosio, por quien era singularmente estimado. Con su valor personal consiguió durante algún tiempo contener las hordas de los pueblos *bárbaros;* pero, habiéndose enemistado con el prefecto Rufino, llamó éste en su auxilio a Alarico, rey de los visigodos. Envalentonado con esto Alarico, que ya contaba con el apoyo del emperador del Oriente, comenzó una de sus primeras campañas de devastación en Grecia y Peloponeso; pero bien pronto fue contenido y derrotado por Estilicón.

La muerte de Rufino no cambió mucho la situación, pues su sucesor, Eutropio, seguía la misma política de oposición a Estilicón, apoyada por Arcadio y los orientales. De este modo se acentuaban cada vez más las hostilidades entre los dos imperios, al mismo tiempo que aumentaba la presión de los pueblos bárbaros. Honorio entretanto, sin energía propia para tomar la dirección de los negocios, estaba completamente a merced de sus ministros; mas, habiéndose dejado seducir por los adversarios de Estilicón, lo hizo procesar y condenar a muerte como conspirador. Desde entonces ya no hubo fuerzas humanas que contuvieran las hordas de los bárbaros, quienes comenzaron a abrir brecha en el vasto Imperio occidental, al que, finalmente, aniquilaron por completo.

Desde el punto de vista religioso, siguió Honorio la trayectoria marcada por su padre Teodosio. Fue abiertamente ortodoxo, defendiendo con energía el orden cristiano contra los donatistas en Africa y contra otros herejes. Más enérgico todavía se mostró frente al paganismo. A una con su hermano Arcadio, urgió las leyes existentes y dio otras nuevas contra los paganos; renovó en 399 la prohibición de los sacrificios, si bien tuvo que condescender con algunas prácticas gentiles en atención al gran número que todavía existían.

2. **Valentiniano III (425-455).**—Valentiniano III, sobrino de Honorio, contaba solamente cuatro años cuando le sucedió en el trono. Como aquél, tuvo también la fortuna de encontrar un hombre de singular talento y energía, el romano Aecio, quien supo mantener la cohesión del Imperio y defenderlo valerosamente contra los pueblos invasores. Por lo demás, personalmente, fue sumamente débil y amigo de placeres, y apenas se ocupaba de los negocios de Estado, que dejaba en manos de su ministro. Sin embargo, llegó a concebir celos del prestigio de Aecio, y, temeroso de su excesivo poder, lo mató él mismo con su propia mano.

El año siguiente, 455, moría él también en la flor de sus

mejores años, extinguiéndose de este modo la dinastía de Teodosio. Los emperadores que le siguieron no fueron más que sombras, ni ejercieron ya un poder efectivo en el Imperio. Invadido éste por todos los costados, los mismos invasores derribaban y ponían a los emperadores, que eran meros juguetes en sus manos, hasta que el último de todos, *Rómulo*, que recibió el título de *augústulo*, fue definitivamente derribado por el caudillo de los hérulos, Odoacro.

En los asuntos religiosos, Valentiniano III no sólo no introdujo alteración ninguna, sino que aun se puede decir que, no obstante la debilidad general de todo su gobierno, imprimió a la persecución del paganismo un ritmo más enérgico y riguroso. En este ambiente de mayor religiosidad se comprende el paso decisivo que dio en 438, adoptando para el Imperio occidental el *Codex Theodosianus*, publicado en Oriente por Teodosio el Joven. Sin embargo, no conviene llamarse a engaño acerca de la significación de las medidas rigurosas tomadas contra el paganismo y la herejía, pues en realidad consta que no se pudieron urgir, por estar todo el Occidente sumido en un caos de confusión por las invasiones de los pueblos germanos.

II. Imperio bizantino hasta Justiniano I[3]

Los inmediatos sucesores de Teodosio el Grande en el Oriente, Arcadio (395-408), Teodosio II (408-450), Marciano (450-457) y León I (457-474), fueron ciertamente más afortunados que los titulares de Occidente; pero en general confirmaron la opinión de que el gran Teodosio no fue afortunado en su descendencia.

1. **Arcadio, hijo de Teodosio I (395-408).**—Arcadio era el hijo mayor de Teodosio. Nacido en España, sucedióle en Oriente a la edad de dieciocho años; pero manifestó desde un principio un carácter indolente, muy semejante al de su hermano Honorio. Como éste, entregóse por entero en manos de sus favoritos, Rufino y el eunuco Eutropio; pero sobre todo se dejó dominar por su esposa Eudoxia, mujer apasionada y caprichosa, que lo indujo, entre otras cosas, por dos veces a decretar el destierro de San Juan Crisóstomo.

[3] Véanse en particular: SCHUBERT, H., v., *Gesch. der christlichen Kirche im Frühmittelalter* 2.ª ed. (1821); JANIN, R., artic. *Arkadios*: LexThK 1 862 (1957); ID., artic. DictHistGéogr 3 1488-1492; ID., *Les Eglises orientales et les rites orientaux* (P. 1922); PARGOIRE, J., *L'Eglise Byzantine de 527 à 847* (P. 1905); PERROY, E., *La ruina del mundo romano: Oriente (siglos V a VII)*: Hist. gen. de las Civiliz. 3 39s (B. 1961); ID., *Codex Theodosianus* ed. MOMMSEN, T.-MEYER, P. (Berlín 1905); BASILEV, A. A., *Historia del Imperio Bizantino* 2 vols. trad. por JUAN G. DE LUACES (B. 1946); BREHIER, L., *Vie et mort de Byzance*, 3 vols. (P. 1947s.); ID., *El mundo bizantino. Vida y muerte de Biz.* Trad. del francés por J. ALMOINA: La evolución de la human. síntesis colectiva 48 (México 1956).

Por todos estos motivos, Arcadio no se hizo querer de su pueblo, y murió, sin ser llorado de nadie, a la edad de treinta y un años.

Como en lo político, así también en lo religioso, la conducta de Arcadio fue muy parecida a la de Honorio. Las leyes existentes contra los herejes y los paganos fueron mantenidas y urgidas hasta con rigor. Como las nuevas herejías de los apolinaristas y macedonianos, anatematizados en el segundo concilio ecuménico de Constantinopla, en 381, abundaban particularmente en los territorios orientales, Arcadio las persiguió incansablemente. La misma persecución implacable se aplicó a los diversos sistemas rigoristas, que todavía contaban con multitud de representantes, sobre todo el montanismo.

Más enérgicos todavía se mostraron los ministros de Arcadio contra el paganismo, en lo cual se podía proceder en Oriente con menos miramiento que en Occidente, por ser mucho mayor la densidad de la población cristiana, con lo que se puede hablar ya de un aniquilamiento casi total del gentilismo. No se contentó, pues, Arcadio con la ejecución exacta y minuciosa de las leyes de su padre Teodosio referentes a los sacrificios, sacerdotes y templos paganos. Diose un paso adelante con la eliminación de toda clase de excepciones y privilegios de que gozaban los sacerdotes paganos. El único sacerdocio oficialmente reconocido y privilegiado era el católico.

Los mismos principios se aplicaron a los templos paganos, que constituyeron el objeto de una legislación particular. En ella se llegó al punto culminante con el decreto de 399, de mandar derribar los templos gentiles. En esto se propasó el sistema, mucho más aceptable, seguido por Teodosio el Grande, de cerrar dichos templos y prohibir el culto en ellos; pero respetaba los edificios, entre los cuales podían encontrarse obras dignas de ser conservadas.

2. **Teodosio II (408-450).**—El reinado de Teodosio II fue todo él un tejido de debilidades, pequeñeces y humillaciones, unidas a una pompa y fastuosidad exterior, que comenzó a formar la característica del Imperio bizantino. Sucedió a su padre Arcadio a los siete años de edad, y durante toda su vida fue juguete en manos de sus ministros. Otro personaje de considerable influencia en la corte y en el ánimo de Teodosio el Joven, fue su hermana Pulquería, mujer de temple varonil y profunda piedad, que sirvió constantemente de contrapeso a las tendencias heretizantes y a las debilidades políticas de los consejeros del emperador.

Dos hechos particularmente marcan las actividades del reinado de Teodosio el Joven. El primero es su conducta frente a los pueblos invasores y naciones limítrofes. Las

campañas emprendidas contra los persas y los vándalos terminaron siempre con evidentes derrotas y tratados humillantes. Pero el más humillante de todos fue el que tuvo que pactar con Atila, por el cual se obligaba a pagarle un tributo. Gracias a estos tratados y a algunas concesiones territoriales, consiguió librar la mayor parte del territorio que estaba bajo su jurisdicción, de las asoladoras invasiones de los pueblos bárbaros. A ello contribuyó también muy eficazmente el ansia de estos pueblos de lanzarse hacia el Occidente, donde esperaban saciar cumplidamente sus deseos de botín y de conquista de territorios ideales. En este sentido es digna de mención la gran obra realizada en tiempo de Teodosio II al construir el triple muro que defendía la capital, el cual, con el apoyo de la flota, la hacía inexpugnable, y no sólo entonces, sino en toda la Edad Media.

El segundo hecho que caracteriza este reinado es la publicación, en 438, del llamado *Codex Theodosianus,* Código de Teodosio, que forma el fundamento de la legislación romano-cristiana. Efectivamente, en él se compendia toda la legislación romana entonces vigente, incluyendo en ella todo lo que se había legislado en los últimos reinados, desde Constantino hasta Teodosio II, particularmente en las cuestiones relacionadas con la vida religiosa y la herejía. Con este Código se puede ya afirmar que el Imperio oriental, como también el occidental, que lo aplicó inmediatamente en sus territorios, quedaba ya definitivamente cristianizado.

En la lucha iniciada contra el paganismo, Teodosio II siguió sin aterrarse por nada. La guerra a los templos y sacrificios paganos persistió durante este reinado. En cambio, todo él fue una oscilación constante frente a las diversas cuestiones doctrinales entonces debatidas, como veremos en otro lugar. La autoridad incontestable de San Cirilo de Alejandría se impuso algún tiempo sobre el particularismo y venalidad de los ministros de Teodosio en la primera de las grandes cuestiones doctrinales, el nestorianismo. Pero, al desaparecer Cirilo de la escena, lograron los monofisitas apoderarse de la corte imperial por medio del valido Crisafio y del nuevo patriarca de Alejandría, Dióscoro. Con esto fue posible el escándalo del llamado *latrocinio de Efeso* de 449. En este estado de desorientación y verdadero caos doctrinal murió Teodosio el Joven en 450, hombre movido siempre de las mejores intenciones, pero que con su debilidad dio ocasión al incremento de una de las herejías más peligrosas.

3. **Pulqueria y Marciano (450-457).**—Pulqueria heredó de su hermano el Imperio, sumido en la mayor confusión política y religiosa. Mas con su varonil energía y extraordinario acierto supo encauzar rápidamente todos los negocios e

imprimir al Imperio una nueva dirección segura y ortodoxa. Su primer acierto fue su unión matrimonial con el senador Marciano, si bien con el compromiso de que éste respetara su virginidad. Durante los tres años que vivió Pulqueria y los cuatro siguientes que reinó él solo, Marciano supo mantener valientemente el prestigio del Imperio. Por una parte contuvo todas las incursiones de los pueblos limítrofes, envalentonados con la debilidad del período anterior, y por otra negóse a pagar el tributo prometido por Teodosio II a Atila. Esta actitud de firmeza fue facilitada por la derrota en el Occidente del jefe de los hunos, el más temible de los pueblos invasores. Atila ya no pudo levantarse después de la gran batalla contra Aecio en los Campos Cataláunicos, y aunque todavía dirigió sus hordas contra Italia, tuvo que retirarse y murió trágicamente poco después.

En los asuntos religiosos, Pulqueria y Marciano fueron providenciales. Ante todo pusieron orden en el caos religioso del Imperio, declarándose abiertamente de parte de la ortodoxia de Roma y celebrando en inteligencia con el papa San León Magno, para consolidar la paz, el concilio de Calcedonia en 451. En el resto de su reinado siguieron fielmente la línea marcada por el concilio general y cumpliendo las leyes existentes contra la herejía y el paganismo.

4. **León I (457-474).**—Extinguida con Pulqueria la dinastía teodosiana, asumió el poder *León I*, de origen tracio. Ciertamente este emperador no estaba falto de valor personal y buenas disposiciones de gobernante, pero las circunstancias políticas eran muy difíciles, por la presión constantemente ejercida por los pueblos invasores. Su mérito principal consiste en haber sabido mantener la independencia y cohesión del Imperio oriental, al tiempo que el occidental era juguete de los pueblos bárbaros. Movido por el deseo de asegurar sus posesiones de Africa, emprendió una campaña contra los vándalos en 468; pero el resultado fue desgraciado. También recibió daño considerable en la parte noroeste del Imperio por las reiteradas y devastadoras incursiones de los ostrogodos. Para librarse definitivamente de ellos, León I les tuvo que conceder algunos territorios. En las cuestiones religiosas, León I siguió fielmente la dirección marcada por el concilio de Calcedonia de 451.

III. El cristianismo fuera del Imperio [4]

Uno de los efectos que tuvo la cristianización del Estado fue la intensificación de la obra misionera del cristianismo.

[4] Para todo este apartado, véanse las obra de SCHMIDLIN, DESCAMPS, MONTALBÁN, SANTOS HERNÁNDEZ, OLICHON, DELACROIX y otras citadas en la bibliografía

En este sentido, la obra más grande del siglo v fue la conversión de los pueblos bárbaros, que tan decidida influencia debía tener en el desarrollo político y religioso de toda la Edad Media. De ello se hablará en los capítulos siguientes. Ahora, en cambio, conviene dirigir una mirada hacia los pueblos limítrofes del Imperio, para examinar el modo como se introdujo en ellos la fe cristiana y el desarrollo que experimentó en este primer período.

1. **La antigua Persia.**—En la antigua Persia existían ya desde el siglo III numerosos cristianos, cuyo centro puede señalarse en *Seleucia-Ctesifonte*. Estas comunidades cristianas se habían nutrido, sin duda, de los fugitivos que durante las grandes persecuciones de Decio y Diocleciano habían buscado refugio en este floreciente reino, rival entonces y enemigo declarado de los romanos. Durante el reinado de Constantino el Grande parece que los cristianos de Persia gozaron del favor de su rey Sapor II (309-381), tal vez debido a las buenas relaciones en que entonces se hallaba éste con el emperador romano. Pero después de la muerte de Constantino acometieron los persas aquella serie de incursiones contra el Imperio que mantuvieron en jaque a los emperadores siguientes. Ahora bien, como este período de guerra persa contra el Imperio romano coincide con la cristianización de éste, se explica que los magos y judíos y otros fanáticos consiguieran mover el ánimo de Sapor II contra los cristianos, a quienes se trataba de identificar con los romanos. De este modo se llegó a aquella persecución desencadenada por Sapor II y que continuó después con más o menos intensidad hasta el siglo VII.

Esta se abrió con el edicto de 342, que ordenaba el ajusticiamiento de los sacerdotes, la destrucción de las iglesias y la confiscación de los vasos sagrados. Sus primeras víctimas fueron el obispo de Barsaboe, junto con otros cien sacerdotes. Al año siguiente, un nuevo edicto lanzaba la pena de muerte contra todos los cristianos, y en realidad se fue intensificando la persecución de tal manera, que el historiador Sozomeno eleva a dieciséis mil el número de los mártires cuyos nombres eran conocidos. Entre otros, perecieron los dos obispos sucesores de Barsaboe en Seleucia, y la Iglesia quedó huérfana durante veinte años. De aquí se puede deducir el

general. Además: BECKMANN, J., artic. *Missionsgeschichte:* LexThK 7 462-468 (1962); ID., otros artículos a continuación: *Missionskunde, Missionsmethode*, etc.; ZEILLER, J., *La propagande chrét. s. IV... hors de la Empire rom.:* Hist. de l'Egl. de FLICHE-MARTIN III 139-143; PALANQUE, J. R., *L'expansion chrét. Les églises des Royaumes d'Extrême-Orient:* ib. 489-495; BARDY, G., *Les Eglises de Perse et d'Armenie:* Hist. de l'Egl. por FLICHE-MARTIN IV 321-336 497-512; MARROU, H., *L'Expansion chrét. en dehors de l'empire rom.:* Hist. univ. des Miss. por DELACROIX I 54-64 (P. 1956); HANDLER, G., *Geschichte der Früh-Mittel-alterl. und der Germanenmission:* Die Kirche in ihrer Gesch. 2 (Göttingen 1961); LABOURT, J., *Le Christianisme dans l'Empire Perse...* (224-632) 2.ª ed. (P. 1904).

espíritu maravilloso de aquellos cristianos, que en su inmensa mayoría prefirieron la muerte a la adoración del dios Fuego o del dios Sol, que se les exigía.

Ya en las postrimerías del reinado de Sapor, desde 379 a 381, se suavizó sensiblemente la persecución, y aun cesó por completo en la primera parte del reinado de *Isdejerdes I* (Jezdedscherr I: 401-420). Así, según parece, bajo la benéfica influencia del obispo de Tagrit, Maruthas, llegó a conceder libertad completa en el ejercicio de la religión cristiana y la construcción de iglesias. Sin embargo, el celo intempestivo del obispo Abdas, que hizo quemar con grande aparato un templo dedicado al sol y se negó a reconstruirlo, desencadenó de nuevo la persecución más violenta. El mismo Abdas fue martirizado, y con él otros muchos cristianos.

El sucesor, Baranes V (Bahram V: 420-438), llevó más adelante todavía las crueldades contra los cristianos, a muchos de los cuales hizo aserrar por medio. La intervención de Teodosio el Joven, después de treinta años de carnicería, hizo cesar algún tiempo la persecución; mas todavía hacia el año 450, en tiempo de Isdejerdes II, fueron martirizados algunos cristianos. Esta renovación de la persecución se debió al odio de los nestorianos arrojados del Imperio y refugiados en Persia. Más tarde, Cosroes I (Khosrau: 531-579) y Cosroes II (591-628) volvieron a perseguir a los cristianos, los cuales quedaron casi exterminados en todo el territorio.

2. **Región de Armenia** [5].—Armenia debió el principio de su cristianización a Gregorio el Iluminado (φωτιστής), quien consiguió convertir al rey Tiridates III, en quien tuvo en adelante el mejor de sus auxiliares. El año 302 fue consagrado obispo, y bien pronto la nueva cristiandad tuvo que dar pruebas de su constancia durante la persecución de Maximino Daia, de 311-312. Obtenida la paz, siguió desarrollándose la iglesia de Armenia, que llegó a su grande apogeo en tiempo de Isaak el Grande (Sakak: 390-440). De *San Mesrop*, denominado *el Católico*, se nos refiere que descubrió el alfabeto propio y comenzó en 428 la traducción de la Sagrada Escritura. Esto constituye el principio de cierto florecimiento de la literatura armenia.

Conquistada en 429 por los persas la mayor parte de Armenia, los vencedores trataron de destruir el cristianismo, introduciendo violentamente el paganismo; mas los cristianos armenios resistieron varonilmente la prueba. Desde este mo-

[5] GIBBON, E., *Die Germanen im röm. Weltreich.* (1935); LABRIOLE, P., *L'Eglise et les barbares* en Hist. de l'Egl. por FLICHE-MARTIN IV 555s (P. 1937); JANIN, E., artíc. *Armenien:* LexThK 1 869-871 (1957). Otros artículos a continuación sobre Armenia: KLINGE, G., artíc. *Armenien* (Christentum): ReallAntCh 1 683-689; SCHWARRLOSE, artíc. *Armenien:* RelGeschGeg 2.ª ed. 1 583-587; WEBER, S., *Die kathol. Kirche in Armenien...* (Frib. Br. 1903); ORMANIAN M., *L'Egise Arménienne* (P. 1910); MORGAN, J. DE, *Hist. du peuple armenien* (P. 1919).

mento, la paz religiosa fue turbada con frecuentes persecuciones, en las que tomaron una parte muy activa los nestorianos; mas, por desgracia, la iglesia armenia cayó en el monofisitismo.

Desde Armenia, así como también desde Persia y directamente desde Roma, fue trasplantado el cristianismo a la región del Cáucaso denominada *Georgia* o Iberia. Esto sucedió hacia el año 326, en tiempo de Constantino, y, según nos refiere la tradición, fue obra de una esclava cristiana llamada *Nuna*. Con la curación milagrosa de un niño y con el atractivo de su conducta y de la doctrina que predicaba, alcanzó gran prestigio. Poco después curó y convirtió a la misma reina del país. De este modo el cristianismo se abrió camino rápidamente entre el pueblo, y, según cuenta la tradición, difícil de controlar, el mismo rey Mireo, movido por otro milagro, abrazó igualmente la fe. De hecho, a petición suya, llegaron misioneros de Antioquía, los cuales organizaron aquella cristiandad [6].

No obstante la persecución de que fue objeto por parte de los persas, el cristianismo de Georgia se convirtió más tarde en un centro de irradiación católica, extendiéndose hacia el este entre los *alabanos* y hacia el oeste entre los *lazios*, en la Colquida. A los *homéridas* o *sabeos*, del sur de Arabia, predicó a mediados del siglo IV el obispo arriano *Teófilo*. Según apareció en la inscripción de Si-ugan-su encontrada por los misioneros jesuitas en 1625, el sacerdote nestoriano persa Olopen predicó en China el Evangelio hacia los años 636-638.

3. **El Evangelio en Abisinia** [7].—El cristianismo fue introducido en Abisinia en tiempo de Constantino por dos jóvenes cristianos, *Frumencio* y *Edesio*. Según unos, eran abisinios, y según otros, etíopes o naturales de Tiro, y en un viaje de exploración fueron atacados por los indígenas, y mientras todos sus compañeros fueron asesinados, ellos quedaron en la esclavitud y fueron conducidos a la presencia del jefe Axuma, ante el cual conquistaron rápidamente gran prestigio.

Obtenida la libertad, mientras Edesio volvía a su patria, Frumencio fue consagrado obispo por San Atanasio de Alejandría, se convirtió en apóstol de la nueva iglesia y logró convertir a su rey Aizana y gran parte del pueblo. Constancio se esforzó por introducir el arrianismo, mas no lo pudo

[6] Véase PALANQUE, J. R., etc., *Le christianisme et l'Occident barbare* (P. 1945).

[7] Véanse: AIGRAIN, R., artíc. *Arabie* en DictGéogrHist; REIN, G. K., *Abesinien* 3 vols. (1918-1928); CHAINE, M., *La chronologie des temps chrét. de l'Egypte et de l'Ethiopie* (P. 1925); GUIDI, J., artíc. *Abysinie* en DictGéogrHist; LECLERCQ, H., artíc. *Ethiopie* en DictArch; CERULLI, E., artíc. *Aethiopien (Kirchengeschichte)*: LexThK 1 999-1001 (1957). Otros artículos sobre Etiopía-Abisinia: ID., artíc. *Abisinia*: EncCatt; ID., *Il mistero della Trinità: manuale di teologia della Chiesa etiopica monophisita*: OrChrPer 12 (1946) 47-129.

conseguir. En cambio, a fines del siglo v se introdujo el monofisitismo, al que se juntó una extraña mezcla de ritos y costumbres de otras religiones.

CAPITULO II

Los pueblos bárbaros. Invasiones [8]

Las invasiones de los pueblos que ocupaban el centro y la parte oriental de Europa y cayeron en el siglo v sobre el imperio romano fueron uno de los fenómenos más dignos de estudio de este período que nos ocupa. Por esto, circunscribiéndonos a los efectos que desde el punto de vista religioso produjo este cataclismo en los pueblos de Europa, daremos una idea de conjunto sobre la significación general y el desarrollo de estas invasiones.

1. Significación general de las invasiones [9]

Precisamente cuando, después del reinado de Teodosio el Grande, el Imperio se podía considerar como oficialmente cristiano, y cuando parecía rejuvenecido con las nuevas fuerzas que le inoculaba el cristianismo, cayeron sobre él, uno tras otro, aquellos pueblos nómadas, que con su fuerza arrolladora lo destruyeron y aniquilaron. Frente a esta consideración, que significa un verdadero problema moral y religioso, se explica la reacción que reflejan los hombres y los escritos de este tiempo.

[8] Además de las obras generales, citadas en la nota 1, véanse: OROSIO, *Hist. adv. pag.*: PL 31,663s ed. CorpScrEcclLat; SALVIANO: PL 53 ed. CorpScrEcclLat; SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*: PL 41 p.11s ed. CorpScrEcclLat 40; SILVA-TAROUCA, C., *Fontes Hist. eccl. medii aevi*: I. Fontes s.V-IX (1930); BURY, J. B., *The invasion of Europa by Barbarians* (L. 1928); ID., *Hist. of the later rom. Empire* 2 vols. (L. 1889s); FLICHE, A., *La chrétienté médiévale: 395-1254* (P. 1929); DUFOURCQ, A., *Le christianisme et les barbares: 395 1094* (P. 1931); LOT, F., *Les invasions germaniques. La pénétration mutuelle du monde barbare et du romain* (P. 1935); LATOUCHE, R., *Les grandes invasions et la crise de l'Occident au V siècle* (P. 1946); COURCELLE, P., *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques* (P. 1948); HALPHEN, L., *Les barbares. Des grandes invasions aux conquêtes turques du IX s.* 5.ª ed. en Peupl. et Civil. 5 (P. 1948); DANIEL-ROPS, *La Igl. de los tiempos bárbaros* (B. 1956). Trad. por L. HORNO LIRIA; DAHN, F., *Los pueblos germánicos y romanos*: Hist. Univ. por G. ONCKEN 10 401-622, etc. (B. 1918); DUFOURCQ, A., *Le Christianisme et les barbares (395-1049)*: Hist. de l'Egl. 5 (P. 1931).

[9] Véanse: BOISSIER, *Le christianisme et l'invasion des barbares* Rev. Deux Mond. (1890); VILLARI, G., *Le invasioni barbariche in Italia* (Milán 1900); SCHUBERT, H. v., *Gesch. der christlichen Kirche im Frühmittelalter* 2.ª ed. (1921); BURY, J. B., o.c.; DUFOURCQ, A., *Le christianisme et les barbares: 395-1049* (P. 1931) en *L'avenir du christ.*: I. Histoire ancienne de l'Eglise 6; ID., *Le christ. et l'organis. féodale*: II. Hist. moderne de l'Eglis. 6 (P. 1932); GIBBON, E., *Die Germanen im röm. Weltreich* (1935); LABRIOLLE, P. DE, *L'Eglise et les barbares* en Hist. de l'Egl. por FLICHE-MARTIN, IV 553s (P. 1937); PALANQUE, J. R., etcétera, *Le christianisme et l'Occident barbare* (P. 1945); SCHNÜRER, G., *El Papado bajo León el Grande. Desaparición del imperio rom. de Occidente*: La Igl. y la civiliz. 1 111-143 (M. 1956); FERNESSOLE, P., *De la civilisation chrétienne*: Christianisme et civilisation (P. 1955).

1. **Culpa moral de las invasiones.**—Todos aquellos que permanecían todavía afectos a la filosofía y cultura helenística y que se habían sentido profundamente abatidos por el triunfo cristiano, creyeron ver renacer de algún modo sus esperanzas. Bien claramente veían que todas las instituciones romanas quedaban destruidas; pero lo importante era que su rival, el cristianismo, sufría el más duro quebranto. Por esto encontramos en los escritores paganos de este tiempo reproches más o menos disfrazados, en que se echa en cara a los cristianos su impotencia para mantener la cohesión del Imperio frente a los embates de las hordas bárbaras.

Todos estos hechos produjeron también entre muchos cristianos una reacción pesimista. ¿Cómo permitía Dios que un Estado cristiano, precisamente cuando acababa de completarse su cristianización oficial, fuera afligido con tan horrenda catástrofe? Estos sentimientos enardecían los espíritus a medida que llegaban las noticias aterradoras sobre las horribles devastaciones realizadas por los vándalos y otros pueblos en el centro de Europa, en España, en el norte de Africa.

2. **Reacción de parte de la Iglesia católica.**—Frente a todo este conjunto de acusaciones más o menos manifiestas, y con el fin de levantar los ánimos de los católicos, tan decaídos por los sangrientos golpes que recibía la Iglesia en todo el Imperio, escribió San Agustín los diez primeros libros *De civitate Dei* y su obra *De urbis excidio*. Al mismo fin va dirigido el trabajo de Orosio, fiel discípulo de San Agustín, *Sobre la destrucción de Roma*. En este ambiente se explica la vasta concepción del santo obispo de Hipona sobre la ciudad de este mundo, cúmulo de imperfecciones y miserias, y la ciudad celeste, ideal de perfección que no puede conseguirse en este mundo. Asimismo se entiende el fin providencialista de la historia del linaje humano, tal como aparece en la obra de Orosio, quien hace ver cómo en los acontecimientos más calamitosos de la Historia aparece la mano de Dios, que todo lo rige y gobierna.

Cierto que el estado moral de la cristiandad no era un ideal. La prolongada paz y prosperidad de que había disfrutado casi continuamente desde Constantino había fomentado en muchos una falsa confianza y cierta flojedad en la verdadera virtud cristiana. Poco avezados los cristianos a la lucha, habían perdido la costumbre de combatir y sucumbían al primer embate. No teniendo enemigos violentos que los obligaran a vivir en guardia, se habían acostumbrado muchos a una vida muelle y poco cristiana.

Mas esto no nos debe hacer olvidar que, no obstante estas deficiencias, éste fue el período de mayor florecimiento de la cultura eclesiástica. Era el tiempo de los grandes doctores

orientales y occidentales; el tiempo de las grandes asambleas y concilios universales; precisamente este período constituye el apogeo de la Iglesia en la Edad Antigua.

Pero el hecho es que se produjeron aquellos cataclismos políticos y religiosos tan conocidos y lamentados; y aunque no hemos de cerrar los ojos a las deficiencias reales, no puede decirse que, en conjunto, el nivel moral del cristianismo a principios del siglo v fuera más bajo que en cualquier otro período.

Por otra parte, el Estado cristiano, como tal, no es menos fuerte ni encierra en sí menos energías para su propia defensa que cualquier otro Estado. Bien se ha manifestado en multitud de ocasiones a través de la Historia, con Carlomagno y los grandes emperadores medievales. Entonces mismo era bien reciente el caso de Constantino, quien, habiendo encontrado el Imperio sumido en la mayor división, supo levantarlo a un gran esplendor apoyándose en la fuerza joven del cristianismo; y más recientemente todavía, con Teodosio I, el más profundamente cristiano de todos los emperadores romanos, que supo dar otra vez días de esplendor al Imperio.

La decadencia romana vino de causas anteriores a la cristianización del Imperio y anteriores a Constantino, y eran independientes del problema religioso, y lo que se divisa a través de todo este fenómeno de la destrucción del Imperio romano-cristiano, es el misterio insondable de los grandes cataclismos de la humanidad, en los que debemos ver los designios de la Providencia divina.

Por otro lado, para los pueblos germanos fue esta emigración el medio de ponerlos en contacto con el cristianismo. De este modo, después de las primeras devastaciones, se fueron convirtiendo y suavizando, hasta convertirse poco después en portavoces de la religión y cultura cristiana. Eran como pueblos vírgenes, que infundieron nueva savia de vida en el Imperio romano, demasiado envejecido y caduco, recibiendo de él la fe y la cultura que ellos no poseían.

II. Invasiones. Primer contacto con el cristianismo

Los romanos denominaban *bárbaros* a todos los que quedaban fuera de su Imperio. Un grupo de estos pueblos provenía del otro lado del Volga. Son los *hunos*, los *mogoles*, *ávaros* y *magiares*. Pero los que más dieron que hacer fueron los pueblos *germanos* o *indogermanos*, que, originarios de un tronco común, se habían multiplicado y dividido extraordinariamente, hasta formar unas veinte tribus diferentes.

De gran importancia eran las diversas tribus de los

godos [10], que se hallaban extendidas en el sudeste de Europa, sobre el mar Negro, confinando con el Imperio oriental. Originarios, según parece, de los Países Escandinavos, eran los más fuertes y poderosos entre los pueblos germanos, y así se habían abierto camino a través de Europa y situado en estas regiones meridionales. Distinguíanse entre ellos dos grandes conglomerados: los godos occidentales, o *visigodos*, y los orientales, comúnmente llamados *ostrogodos*. Más al oriente, y procedentes del Asia, se hallaban los *hunos*, de raza completamente distinta, pero que tuvieron una parte importantísima en estas revoluciones y trastornos del siglo v.

Ya desde antiguo habían realizado incursiones sobre las regiones fronterizas del Imperio en los Balcanes y en Alemania, y su efecto era siempre avivar más y más sus ansias de avance y conquista. Fueron célebres los primeros intentos de invasión, hechos por los teutones y los cimbrios, contenidos por Mario en la batalla de Aix (102 a. de C.) y luego en la de Verceil. Otros intentos posteriores terminaron siempre con el más rotundo fracaso, por lo cual tuvieron que contentarse en los primeros siglos de la era cristiana con ligeras escaramuzas en busca de botín y una hostigación constante de las fronteras imperiales.

En cambio, observamos por este tiempo el fenómeno de la entrada en el Imperio de multitud de elementos de estos pueblos por caminos pacíficos. Trátase en unos casos de soldados puestos al servicio de los generales romanos, de donde se formaron a las veces legiones poderosas que defendieron el Imperio y de donde surgieron hombres eminentes de origen bárbaro que lucharon fielmente contra las invasiones de sus propios compaisanos. Ejemplo ilustre de este tipo de generales bárbaros al servicio del Imperio fue el vándalo Estilicón, que contuvo durante algún tiempo los ejércitos invasores. Otros, en cambio, como Alarico, con el contacto del Imperio, aprendieron el arte militar, que luego emplearon contra las legiones romanas.

El primero de estos pueblos de cuya conversión poseemos abundantes noticias, es el de los godos. Colocados desde el siglo III al oeste del mar Negro y al norte del río Danubio, fueron los más arriesgados en sus incursiones sobre los territorios colindantes con ellos. Pues bien, ocurría frecuentemente que entre los muchos cautivos que lograban apresar

[10] Pueden verse: DELEHAYE, H., *Martyres de l'Eglise de Gothie* en AnalBoll 31 (1912) 274-94; MAUSION, J., *Les origines du christianisme chez les Goths* en AnalBoll 33 (1915) 5-30; 46 (1928) 365-66; ZEILLER, J., *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain* (P. 1918); HAENLEIN, T., *Die Bekehrung der Germanen und das Christentum* 2 vols. (1919); CHASEN, W., *Die Germanen und das Christentum* (1921); MAZZARINO, S., *Stilicone. La crisi imperiale dopo Teodosio* (R. 1942); MOREAU, P. DE, *Conversion des peuples germaniques dans l'ancien Empire romain d'Occident:* Hist... des Missions por B. DESCAMPS p.141-173 (Bruselas 1932); DANIEL-ROPS, *La conversion des barbares d'Occident:* Hist. universelle des Miss. cathol. 1 65-104 (P. 1956).

había bastantes cristianos, los cuales, instalados en el interior del país godo, fueron dando a conocer a los naturales las enseñanzas de Cristo. Estas debieron de hallar buena acogida entre aquellos pueblos vírgenes, y de hecho debió formarse hacia el año 300 algún núcleo no despreciable de cristiandad, pues entre los firmantes de las actas del concilio de Nicea de 325 se hallaba uno, por nombre Teófilo, que se titulaba obispo de *Gothia*.

Un nuevo factor contribuyó poderosamente a completar la conversión del pueblo godo. Fue la actividad incansable durante unos cuatro decenios del infatigable apóstol Ulfilas o Wulfilas († 383), a quien cabe la gloria de haber encauzado y organizado definitivamente el movimiento de conversión de este gran pueblo. Siendo, pues, godo de nacimiento y consagrado obispo de los suyos por Eusebio de Constantinopla hacia 341, volvió a su patria, en donde se entregó en cuerpo y alma a la tarea de la misionización de sus connaturales. Para este fin nos atestigua la tradición que introdujo la escritura gótica y trabajó sin tregua en la cultura de su pueblo. Uno de los méritos más relevantes de su múltiple actividad cultural es el haber traducido la Biblia a la lengua goda, instrumento poderoso desde entonces para la evangelización de todo el país. Por otra parte, fue tal el entusiasmo con que este pueblo abrazó el cristianismo, que pronto llegó a tener algunos mártires. En tiempo de Teodosio el Grande, los godos fueron fieles aliados y seguros defensores del Imperio.

La desgracia fue que, tanto Wulfilas como los demás que introdujeron el cristianismo entre los godos, eran arrianos, y así les enseñaron el arrianismo en la forma mitigada de los llamados *homeos*. Esto fue la causa de que los diversos pueblos que por medio de los godos abrazaron luego el cristianismo fueran también arrianos, y, como eran pueblos profundamente religiosos, defendieron luego sus creencias con todo entusiasmo. Por esto, cuando más tarde el arrianismo había desaparecido casi por entero en el resto de la cristiandad, ellos fueron los que defendieron y mantuvieron durante un par de siglos el fanatismo arriano. Los esfuerzos de Teodosio I y de San Juan Crisóstomo por atraerlos a la ortodoxia resultaron inútiles.

CAPITULO III

Los visigodos, vándalos y suevos en España [11]

En la forma indicada permanecieron estos pueblos hasta muy entrado el siglo IV. Pero el año 376 se inició un primer movimiento de especial importancia. El principio lo dieron

[11] Ante todo pueden consultarse: VILLADA, II 1 y 2. Asimismo: ZEUMER, *Lex visigothorum* en MonGermHist, Leges Nat. Germ. 1 (1902); SAN ISIDORO, *De*

los hunos, que desde los territorios que ocupaban empujaron violentamente a los visigodos. Aterrorizados éstos por las devastaciones y la fuerza arrolladora de aquellos bárbaros, acudieron al emperador Valente, quien les concedió las regiones de Tracia y otras circunvecinas hacia la parte occidental del mar Negro, es decir, la parte de la actual Rumania y Bulgaria. Estas concesiones las hizo Valente con la segunda intención de servirse de estos pueblos como de un muro de contención frente a los temibles avances de los hunos. Sin embargo, los visigodos no se mostraron agradecidos a Valente, sino que, volviéndose contra él, le infligieron la derrota de Andrianópolis, donde él mismo murió.

I. Invasiones en la península Ibérica

Su sucesor Teodosio tuvo que habérselas igualmente con tan peligrosos vecinos. Pero con su talento político y su prestigio militar supo contenerlos y aun servirse de ellos en diversas empresas.

1. Invasiones de los visigodos [12].—Estas buenas relaciones continuaron al principio del reinado de Honorio; pero ya desde 395, capitaneados los visigodos por su jefe Alarico, comenzaron durante algún tiempo a saquear y devastar los territorios de Grecia, y, aunque vencidos en el Peloponeso por Estilicón, obtuvieron la región del Ilírico. Esto envalentonó más a Alarico, y así, en el año 402, con grandes contingentes de sus mejores guerreros, invadió formalmente el norte de Italia, pero fue de nuevo batido en Pollenza y en Verona por Estilicón. Viendo, pues, que sus esfuerzos resultaban inútiles, Alarico se sometió al yugo imperial mientras vivió Estilicón, hasta 408.

Entretanto, se producía otro movimiento general de diversos pueblos. Empujados de nuevo por el avance arrollador de los hunos, vándalos, suevos y alanos, los visigodos se

viris illustr. ed. G. DZIALOWSKI (1898); FÉROTIN, M., *Liber Ordinum...* (P. 1904); ID., *Liber Mozar. Sacramentorum...* (P. 1812); *Crónicas de* IDACIO, el BICLARENSE, SAN ISIDORO, etc., en MonGermHist., Auct., XI Chron. Min. 2 (1894).

[12] Véanse: PÉREZ PUJOL, *Historia de las instituciones sociales de la España goda* 4 vols. (Valencia 1896); LECLERCQ, H., *L'Espagne chrétienne* (P. 1906); MAGNIN, E. M., *L'Eglise visigothique au VII siècle* (P. 1912); en BiblEnseign-HistEccl; STOQUART, E., *L'Espagne politique et sociale sous les visigoths, 412-711* (Bruselas 1915); DUCHESNE, L., *L'Eglise au VI siècle* (P. 1925); ZIEGLER, A. K., *Church and State in visigothic Spain* (Wáshington 1930); VILLADA, Z. G., II 1 y 2 (M. 1932); GARCÍA DE LA FUENTE, A., *El caso del obispo Marcial de Mérida* en RevCEstudExtrem 7 (1933) 105s; ALONSO, J. B., *La Iglesia en la historia y civilización españolas* (B. 1934); KATZ, S., *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul* (Cambridge 1937); MATEU LLOPIS, F., *De la Hispania tarraconense visigoda a la Marca Hispánica carolina:* AnSTarr 19 (1946) 1-22; BAGNE, E., *España visigoda:* Hist. de la cultura esp. La alta Ed. Med. 2-99 (B. 1953); MADOZ, J., *Arrianismo y Priscilianismo en Galicia:* Bracara Augusta 8 (1957) 68-87.

pusieron bajo otro jefe, Radagaiso, e iniciaron la gran invasión del 406. Unos doscientos mil atravesaron los Apeninos, sembrando la desolación por todas partes, llegando en su avance hasta Florencia; pero allí les salió al encuentro Estilicón y los derrotó por completo. Radagaiso fue hecho prisionero y luego decapitado, mientras millares de sus soldados fueron vendidos como esclavos. Pero el grueso del ejército torció entonces su rumbo hacia las Galias, donde pudo fácilmente arrollar a las escasas fuerzas que protegían las fronteras romanas. De este modo atravesaron el Rhin el mismo año 406 e inundaron rápidamente el centro de las Galias.

El asesinato de Estilicón el año 408, por envidia de Honorio, dejó de nuevo abierto el camino a la invasión del Imperio. Alarico se puso inmediatamente a la cabeza de sus huestes, y, no encontrando ninguna fuerza que les opusiera eficaz resistencia, llegó hasta Aquilea y Cremona, donde antes había sido derrotado; las saqueó y entregó al pillaje de sus hordas y luego se dirigió a Roma. En agosto de 410 se apoderó también de la capital del Imperio, que fue objeto del más horrible saqueo.

Pero un acontecimiento repentino cambió el rumbo a las cosas. Mientras Alarico soñaba en la conquista de toda Italia e imponía en Roma al emperador Atalo, con el plan de sustituir el Imperio romano occidental con un imperio visigodo, fue sorprendido por la muerte el mismo año 410. Su sucesor en la jefatura de su pueblo, Ataúlfo, tomó un camino completamente diverso. Convencido de la imposibilidad de la realización de aquellos planes utópicos, entró en inteligencia con Honorio, se casó con Gala Placidia, hermana de éste, y desde aquel momento se puso a las órdenes del emperador, comprometiéndose con él a reconquistarle las provincias de las Galias y España.

Con estos ideales, y puesto desde entonces al servicio de Honorio, Ataúlfo dirigióse con sus huestes visigodas hacia el norte de Italia, y desde allí pasó a las Galias, sin encontrar apenas resistencia. Aquí, empero, tuvo que vérselas con otros pueblos invasores, los vándalos, alanos y suevos, a quienes rechazó por completo. El resultado fue la conquista del sur de las Galias, la provincia llamada Narbonense. Hecho esto y habiéndosele juntado otros núcleos de visigodos que ya desde 406 habían llegado al sur de las Galias, atravesó los Pirineos y llegó a Barcelona; pero aquí fue asesinado. Su sucesor, Walia, se portó ya prácticamente como rey independiente de Honorio, y acabó de consolidar la posición de los visigodos en la península Ibérica y sur de las Galias.

Durante todo este tiempo, los visigodos mantuvieron su fe arriana, que introdujeron en la Península, si bien en ella predominaban las iglesias cristianas católicas ya existentes.

2. Vándalos, suevos y alanos[13].—Además de los visigodos, invadieron la península Ibérica otros pueblos por este mismo tiempo. Fueron los vándalos, suevos y alanos. Todos ellos procedían del otro lado del Rhin; pero, empujados por los hunos, se habían corrido hacia el occidente, y, habiendo chocado allí con los borgoñones, los alamanes y los francos, se dirigieron hacia el sur, donde tuvieron que habérselas con los visigodos. Empujados a su vez por éstos, lanzáronse entonces a España, atravesando los Pirineos por su extremo occidental. Es indescriptible la destrucción y ruina que sembraron aquí por todas partes, sobre todo los vándalos, quienes, huyendo de los visigodos, introducidos ya en la Península, y atravesando el centro de la misma, se extendieron particularmente por la región meridional, a la que dieron el nombre de *Vandalucía*, o Andalucía. Por su parte, los alanos, acosados por los visigodos, se introdujeron y asentaron en la Lusitania, mientras los suevos se afianzaban en la región actual de Asturias y parte de Galicia.

Por lo que se refiere al cristianismo de estos pueblos, los vándalos no llegaron a ninguna conversión general, sino que siguieron en todas partes persiguiendo a los cristianos que encontraban. Los alanos, menos en número, se fundieron fácilmente con los connaturales de la Lusitania, y, al ser dominados por los visigodos, se plegaron al arrianismo de éstos. Los suevos, en cambio, fluctuaron mucho en sus relaciones con el cristianismo. Al introducirse en la Península eran todavía gentiles. Hacia el año 450, con su rey Rechiario, abrazaron la fe romana. Sin embargo, sus sucesores no fueron constantes, y así no se consolidó su conversión. En cambio, al aliarse con los visigodos, el pueblo suevo se hizo arriano. Finalmente, en 563 tuvo lugar su conversión definitiva al cristianismo ortodoxo. El modo como se efectuó es oscuro y ha dado ocasión a diversas leyendas. El fondo histórico lo forma un milagro obtenido por San Martín de Tours en favor del hijo del rey suevo Teodomiro. Su apóstol más significado fue San Martín de Braga o de Dumio.

3. Los vándalos en el Africa.—Entretanto, tenía lugar en el sur de España y norte del Africa un acontecimiento trascendental. Era el salto de los vándalos desde España al Africa. La ocasión fue, como gran parte de los hechos más importantes de los tiempos decadentes, una venganza o envidia personal.

Efectivamente, siendo regente la valerosa Gala Placidia, madre de Valentiniano III, disfrutaba de toda su confianza

[13] SCHMIDT, L., *Geschichte der Wandalen* (1901); MARTROYE, F., *Goths et vandales* (P. 1904); ID., *Genséric. La conquête vandale en Afrique et la destruction de l'Empire d'Occident* (P. 1907); COURTOIS, C., *Les Vandales et l'Afrique* (P. 1955).

en Roma el valido Aecio, gran militar y hombre de gobierno; pero éste sentía honda rivalidad por el jefe militar y gobernador del Africa, Bonifacio, quien también gozaba de gran ascendiente en la corte. Por esta causa obtuvo Aecio de la regente la destitución de Bonifacio, y al ser éste requerido para abandonar el Africa, no sólo no obedeció, sino que en venganza llamó en su ayuda a los vándalos del sur de España. No se hicieron éstos esperar, y ya en 429, llevando a la cabeza a su valiente caudillo Genserico, iniciaron su entrada en aquella floreciente provincia romana. Bonifacio se arrepintió bien pronto de su traición y quiso subsanar su error oponiéndose con todas sus fuerzas a los invasores. Pero ya era tarde, y, batido por Genserico, tuvo que volver a Italia. Los vándalos se apoderaron rápidamente de la provincia de Africa, las actuales Túnez y Argelia, desde donde saltaron después a las islas Baleares, Córcega y Cerdeña, y amenazaron a la misma Italia.

II. Reino visigodo en España [14]

Desaparecido de España el pueblo de los vándalos, quedó establecido plácidamente el reino visigodo, que dominaba en casi toda la Península y en la Septimania, o parte meridional de Francia. Con esto resultó, por su robustez y organización, así como también por la suavidad relativa de su política, el que predominó entre los pueblos invasores de la Península.

1. **Período de arrianismo visigodo.**—Arrianos desde el siglo IV, los visigodos permanecieron fieles a sus creencias en el nuevo reino fundado en España; pero al mismo tiempo conviene notar que, siendo el pueblo dominador una minoría relativamente pequeña, la mayoría de los naturales, ya profundamente cristiana, mantuvo intacta su jerarquía y todas sus instituciones. Tanto Walia (415-419) como sus dos sucesores, Teodosio I (419-451) y Turismundo (451-453), se mostraron condescendientes con el catolicismo de los naturales, lo cual permitió a éstos rehacerse de los golpes recibidos con

[14] Véase la bibliografía de la nota 12. Además: Aigrain, R., *L'Espagne chrét.*: Hist. de l'Egl. por Fliche-Martin, V 231-267 (P. 1938); Torres, M., *La Igl. en la Esp. visigoda*: Historia de Esp., dirig. por R. Menéndez Pidal, III 265-236 (M. 1940); Lacarra, J. M., *La Iglesia visigoda en el siglo VII y sus relaciones con Roma*: Chiese in Europa 353-384; Fernández Alonso, J., *La cura pastoral en la España romano visigoda*: Instituciones esp. Est. ecles. Monografías 2; Mansilla, D., *Orígenes de la organización metropolitana en la Igl. esp.*: HispSa 12 (1959) 255-290; Martínez, G., *Función de inspección y vigil. del episcop. sobre las autoridades secul. en el período visigodo-catól.*: RevEspDerCan 15 (1960) 579-589; Vives, J., *Nuevas diócesis visigodas ante la invasión bizantina*: SpanForsch I 17 (Münster 1961); Duart Alabarta, L., *Obispados godos de Levante. Aportación a la hist. ecles. del Reino de Valencia* (M. 1961).

las invasiones y reorganizarse definitivamente dentro del nuevo Estado político. Pero el reinado de Teodorico II (453-465) representa el principio de una era de persecución más o menos intensa. Así, nos consta que en Braga, Astorga, Palencia y en todo el Norte se cometieron toda clase de profanaciones y destrozos.

Eurico (465-484), su hermano y sucesor, elevó políticamente el Estado visigodo a gran esplendor, dotándolo de una legislación *(Código de Eurico)* que está muy por encima de la de los demás pueblos bárbaros contemporáneos. En cambio, continuó aquella latente persecución contra los católicos. Entre otras medidas vejatorias, desterró a multitud de obispos, con el designio de desarticular de este modo la jerarquía católica y, por consiguiente, destruir el catolicismo.

Los reinados siguientes podemos caracterizarlos como principio de un largo período de tolerancia que fue sumamente beneficiosa para la Iglesia católica. De este modo pudo ella reorganizarse y disponerse para la última batalla. En este ambiente de paz y tolerancia se comprende pudiera celebrarse en 527 el concilio segundo de Toledo. Más aún; la tradición nos presenta al rey Amalarico (526-531) como protector y apoyo de este concilio, por lo cual pudo llegar a decir San Isidoro que Amalarico fue ocultamente católico.

Leovigildo, en cambio (572-586), abrió un nuevo período, provocando con ello una crisis y una decisión. Hombre de grandes dotes de gobierno, enérgico y emprendedor, acometió la empresa de la unión de toda la Península. Así, por medio de hábiles negociaciones y tras duras batallas, obtuvo la incorporación de los suevos a sus vastos dominios y afianzó más y más la unión con la Lusitania y otras provincias de la Península. En cambio, tuvo que consentir, como espina clavada en carne viva, el dominio de los bizantinos en Cartagena, quienes, con la excusa de la ayuda prestada a los visigodos, quedaron durante algún tiempo ocupando una buena parte del territorio costero.

Mas no se contentó Leovigildo con esta unidad política. Quiso obtener también la unidad religiosa, tan necesaria para la perfecta unificación del territorio. Por esto juzgó conveniente que todos los católicos se sometiesen al arrianismo oficial, y para conseguirlo dio principio a una campaña de persecución incruenta, pero eficaz y a veces violenta, contra el catolicismo. Uno de los que más tuvieron que sufrir fue Masona, obispo de Mérida, célebre por su erudición y por su santidad. Después de haber sido vejado de mil maneras fue, finalmente, condenado al destierro. La misma suerte cupo a otros prelados. Esta campaña del arrianismo contra el catolicismo fue su último esfuerzo por dominar a su rival.

2. El caso de San Hermenegildo [15].—Una de las víctimas de esta efervescencia arriana, y juntamente uno de los acontecimientos más discutidos de este reinado, es la muerte de San Hermenegildo y su conducta para con su padre Leovigildo. De hecho, casado Hermenegildo con Ingunde, de origen franco y profundamente católica, se les hizo la vida imposible en la corte a él y a su esposa a causa del fanatismo arriano de la segunda mujer de Leovigildo, Gosvinta. Sea con el fin de evitar las escenas violentas que se producían en la corte por este motivo, sea por otras razones, Leovigildo envió a su hijo Hermenegildo a Sevilla, encargándole del gobierno de la Bética. El resultado fue que, puesto ahora Hermenegildo bajo el influjo exclusivo de Ingunde y del arzobispo de Sevilla, San Leandro, convirtióse de corazón al catolicismo, con lo cual se atrajo las simpatías de la población, que en su mayoría era también católica.

Esto sucedía precisamente cuando Leovigildo ponía todo su esfuerzo de hombre de Estado en obtener la unidad más absoluta de toda la Península. Temiendo, pues, que con la conversión de su propio hijo se envalentonaran los católicos, intensificó entonces la campaña anticatólica, y poco después inició una serie de medidas encaminadas a destituir a Hermenegildo de su gobierno de la Bética. En estas circunstancias, alentado y apoyado por el pueblo, que lo amaba sobremanera y lo proclamaba como caudillo, Hermenegildo se aprestó a la defensa contra Leovigildo; batió diversas veces a sus tropas, mas luego fue vencido definitivamente por él.

La conducta de Leovigildo con su propio hijo, a quien hizo prisionero en Córdoba, es, sin duda, una sombra en la historia de este gran rey, sólo explicable por el fanatismo arriano de que entonces era víctima. A pesar de la promesa formal hecha a su propio hijo, vencido y humillado a sus pies, de que se le trataría con dignidad y perdonaría su rebelión, Leovigildo puso a Hermenegildo en durísima prisión, y para sustraerlo del ambiente favorable que lo rodeaba en Sevilla, lo envió preso a Valencia. Más aún: no juzgándole todavía seguro, lo hizo trasladar luego a Tarragona, donde consta que fue encerrado en horrible calabozo, atado con grillos y esposas y sujeto a un trato inhumano. Mas lo peor fue que, contando con la anuencia y probablemente con la orden de Leovigildo, su carcelero Sisberto quiso forzarlo a pasarse al arrianismo, y, al negarse él resueltamente, lo hizo asesinar en la cárcel. De este modo, Hermenegildo moría claramente como mártir por haberse negado a renegar de su fe católica.

Por lo que se refiere a su conducta en el levantamiento

[15] Véase sobre todo: VILLADA, II 1.45ss. Además: ANTOLÍN, *San Hermenegildo ante la crítica histórica:* Ciudad de Dios 56 (1901) 5-17 177-190, 410-422; BIGELMAIR, A., artíc. *Hermenegildo:* LexThK 5 256 (1960); ID., artíc. EncCatt 5 506: AnalBoll 51 (1933) 411ss; RIVERA, J. F., *San Hermenegildo:* Año cristiano 2 79-86 (M. 1959): BAC 184.

contra su padre, existen opiniones muy diversas. Los que lo defienden se basan en estas dos razones. En primer lugar, parece que fue constituido como rey independiente de la Bética, por lo cual, al ser agredido con las armas, se defendió también con ellas. Además, aun prescindiendo de si fue rey independiente o no, lo cual es muy difícil de resolver, es un hecho que Hermenegildo no estaba solo, sino que los católicos en general y aun el mismo clero estaban de su parte. Su levantamiento se considera, según esto, como la justa defensa de su pueblo, que se siente agredido injustamente de una manera brutal en sus sentimientos más íntimos. Por lo demás, murió de hecho como verdadero mártir al negarse a recibir la comunión arriana.

3. **Recaredo. Conversión del pueblo visigodo (586-601)** [16]. El sacrificio de San Hermenegildo no fue estéril. Parece que ya el mismo Leovigildo, al fin de su vida, había llegado a la convicción del fracaso de su campaña en favor de la unidad arriana. Por esto sus últimos actos respecto de los católicos dan muestra de una mayor condescendencia y aun de absoluta tolerancia. Más aún: una tradición digna de tenerse en cuenta nos atestigua, que él mismo en el lecho de muerte aconsejó a su hijo Recaredo su conversión al catolicismo, que había de ser la única religión de la Península.

En todo caso, Recaredo, tan pronto como subió al trono, se decidió a dar el paso decisivo. San Leandro, que había instruido en la fe católica a su hermano Hermenegildo, fue también ahora el instrumento providencial. Como primera medida, mandó Recaredo celebrar una grande asamblea del episcopado arriano, que se reunió en 586. En ella presentóse el rey personalmente y exhortó a todos con marcado interés a que abrazaran el catolicismo, realizando así la anhelada unión religiosa del país. La inmensa mayoría de los obispos arrianos siguieron el consejo del monarca.

La medida que colmó la satisfacción de los católicos fue la vuelta del destierro de sus queridos prelados, tan injustamente perseguidos. El más venerable de todos, el obispo de Mérida, Masona, que tan buena prueba había dado de su virtud y constancia, pudo volver a su diócesis, y fue, en los años que aún vivió, el sostén más firme y vigoroso de la fe romana. Pero el gran acontecimiento que marca con su sello característico este reinado y dio al reino visigodo una nueva dirección, fue el concilio tercero de Toledo, del año 589, en el

[16] Puede verse VILLADA, II 1,59s, a quien resumimos en este capítulo. Asimismo: MENÉNDEZ PELAYO, M., *El arrianismo entre los visigodos... Abjuran los visigodos el arrian...* Hist. de los heterod. esp. 1 261-303; BAC n.150 (M. 1956); SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *Fuentes para el estudio de las divisiones ecles. visig.* (Santiago 1930); PINELL, J. M., *El oficio hispano-visigótico:* HispS 10 (1957) 385-427; BROU, L., *Etudes sur le Missel et le Bréviaire «Mozarabes» imprimés:* HispS 11 (1958) 349-398.

que se realizó la conversión oficial del pueblo visigodo al catolicismo. Recaredo, en inteligencia con Masona, el anciano obispo confesor, y Leandro, arzobispo de Sevilla, su preceptor y maestro, quisieron dar a este concilio la mayor solemnidad. El episcopado casi en pleno tomó parte en la gran asamblea.

Reuniéronse sesenta y dos obispos y cinco vicarios o arzobispos, presididos por el venerable Masona de Mérida. En su presencia, el rey, la reina y gran multitud de nobles abrazaron solemnemente la fe católica y se proclamó el catolicismo religión oficial del Estado. Es emocionante la relación oficial que se ha conservado de estos actos solemnes del concilio, de tanta trascendencia para el porvenir de la nación. Después de la presentación del rey y todos los magnates que lo acompañaban, hicieron todos juntos una profesión solemne de fe, y terminó Recaredo firmando su declaración con estas palabras: «Yo, Recaredo, rey, reteniendo en el corazón y firmando de palabra esta santa y verdadera confesión, que es la sola que profesa la Iglesia católica por todo el orbe, suscribo con mi mano derecha, protegiéndome Dios». Idéntica declaración firmó en seguida la reina Bado y luego todos los magnates.

Es digno de memoria el grito de júbilo con que los obispos asistentes acogieron aquella sublime confesión: «Gloria a Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, que cuida de proveer a la paz y unidad de su Iglesia santa y católica. Gloria a nuestro Señor Jesucristo, que a costa de su sangre formó la Iglesia católica en todas las naciones. Gloria a nuestro Señor Jesucristo, que juntó a la unidad de la verdadera fe tan ilustre gente e instituyó una grey y un pastor. ¿Y a quién ha concedido Dios este mérito eterno sino al verdadero católico rey Recaredo? ¿A quién la eterna corona sino al verdadero orto doxo rey Recaredo? ¿A quién la presente gloria y la eterna sino al verdadero amador de Dios, al rey Recaredo? El ha conquistado para la Iglesia católica nuevos pueblos. El, que ha hecho oficio de apóstol, reciba el premio apostólico. Sea amado de Dios y de los hombres el que tan admirablemente glorificó a Dios en la tierra. Alabanza eterna a Jesucristo, que con el Padre y el Espíritu Santo vive y reina por los siglos de los siglos. Amén».

Todos los obispos asistentes repitieron sus entusiastas declaraciones de fe católica, que luego condensaron y firmaron en una profesión solemne y completísima de 23 artículos. El acto solemne y trascendental terminó con una alocución del rey Recaredo, en la que declaraba que tomaba desde aquel punto a la Iglesia católica bajo su protección y encargaba a todos los pastores reunidos la debida solicitud y la instrucción de su grey. Luego celebraron los Padres del concilio algunas deliberaciones y dictaron diversos cánones, y, final-

mente, puso remate al concilio un precioso discurso de San Leandro, del que dice Menéndez Pelayo que es un «trozo de elocuencia digno de San Juan Crisóstomo y correspondiente a la magnitud del acontecimiento que se celebraba» (*Heterodoxos* II, 2.ª ed., p.183).

En frases ardientes exhorta el prelado sevillano al auditorio a dar gracias al Señor por tan fausto acontecimiento, concluyendo su preciosa oración con estas palabras: «Sólo falta, pues, que los que componemos en la tierra unánimemente un solo reino, roguemos al Señor tanto por su estabilidad como por la felicidad del celestial, a fin de que el reino y el pueblo que glorificaron a Dios en la tierra sean glorificados por El, no sólo aquí, sino en el cielo» (VILL., II, 1,72).

La conversión del pueblo visigodo fue real y sincera. Pero estuvo a punto de ser destruida por el sucesor de Recaredo, Liuva II (601-603), y por el asesino de éste, Witerico (603-610), empeñados en rehabilitar el arrianismo. Mas sus esfuerzos resultaron inútiles, y en lo sucesivo floreció el catolicismo con inusitado esplendor. Es lo que constituye el siglo de oro de la España cristiana visigótica.

CAPITULO IV

Establecimiento del cristianismo en Italia y en las Galias

De este modo se asentaban definitivamente en España los visigodos, suevos y alanos, al paso que los vándalos, después de las devastaciones realizadas en las Galias y España, continuaban a mediados del siglo V asolando el norte del Africa. Entretanto, otros pueblos, comenzando por los hunos, continuaban invadiendo el Imperio occidental, tomando ahora como meta de sus incursiones la península italiana.

I. EL CRISTIANISMO EN ITALIA [17]

1. **Los hunos** [18].—Prescindiendo de otras incursiones de los hunos, desde el año 430 pusiéronse en movimiento bajo la jefatura del cruel, pero genial Atila, designado desde el

[17] Aparte las obras generales citadas en la nota 1, pueden verse: HODGHEIN, *Italy and her Invaders* 8 vols. (L. 1892-99); VILLARI, *Le invasioni barbariche in Italia* (Milán 1900); GRISAR, *Gesch. Roms und der Päpste im Mittelalter* (1901); ROMANO, G., *Le dominazioni barbariche in Italia: 395-1024* (1910); ROGGER, J., artic. *Italien (Kirchengeschichte)*: LexThK 5, 811-819 (1960); ROTA-PÍO PASCHINI, art. *Italia (Cristianesimo in I.)* EncCatt 7 386-404; ID., artíc. *Italien*: RelGeschGeg 2.ª ed. 3 947-960; ID., artíc. *Italie*: DictArch 7 1612-1841; ZEILLER, J., *Expansion chrét... Italie*: Hist. de l'Egl. por FLICHE-MARTIN II 138s; PALANQUE, J.-R., *Les chrétientés italo-illyr.* ib. III 224-227 228-236; BARDY, G., *La papauté de s. Innocent à s. Léon le Grand*: ib. IV 241-270.

[18] Sobre las devastaciones de los hunos, véanse: AMIANO MARCEL., *Rerum gestar.* 1,31 c.2; JORDANES, *De rebus gestis* c.34s; *Crónicas* de PRÓSPERO, MAR-

siglo VIII como «azote de Dios». Era una masa imponente de hombres avezados a la guerra y habituados a las escenas más horripilantes de saqueo y devastación. Durante varios años estuvieron devastándolo todo, desde la Panonia y las regiones actuales de Austria y Hungría hasta los países del mar Báltico y todo el centro de Europa. El año 451, Atila atravesó el Rhin con su imponente ejército, cuya sola presencia infundía el pánico más profundo. Las regiones de Tréveris con la Renania, Metz con la Alsacia y Lorena, Reims y las proximidades de París fueron devastadas sin piedad. Los habitantes de estas comarcas huían despavoridos. Los que no lo hacían a tiempo, caían bajo el cuchillo implacable de las gentes de Atila. La tradición refiere que, hallándose aterrados los parisienses y dispuestos a la fuga, se les presentó una pastorcita de Nauterre, Santa Genoveva, que les aseguró la protección de Cristo.

De hecho, en las proximidades de París se detuvo Atila, cuya última conquista en su avance occidental fue Orleáns. Entretanto, repuestos de su primera consternación los estados de Occidente, habían logrado juntar un ejército capaz de oponerse a las hordas de Atila. A la cabeza de las fuerzas aliadas iba el general Aecio, árbitro entonces del Imperio occidental bajo Valentiniano III, con sus legiones romanas. Seguíanle Meroveo con su ejército de francos, Guadicaro con los borgoñones, y el más fuerte de todos, Teodorico, con su fuerte contingente visigodo. Al verse Atila delante de este formidable ejército, retiróse hacia las llanuras de la Champaña, y en la batalla tradicionalmente llamada de los *Campos Cataláunicos* peleó con indomable valor. Es cierto que el resultado no fue decisivo y que el caudillo de los visigodos, Teodorico, cayó en el campo de batalla; pero el efecto positivo fue que Atila tuvo que retroceder, buscando otros territorios que le ofrecieran abundante botín y menos resistencia. Por desgracia, los ejércitos aliados habían quedado tan agotados después de su parcial victoria contra Atila, que no fueron capaces de perseguirlo después y completar su triunfo.

De este modo, habiendo repasado el Rhin, en la primavera del año siguiente, 452, dirigió Atila su rumbo a Italia, donde se apoderó fácilmente de la región del norte, con la consiguiente destrucción y el pánico más espantoso de sus habitantes. El papa San León Magno [19] le salió al encuentro en la forma majestuosa e imponente que nos ha transmitido

CEL., IDACIO, ed. MOMMSEN en MonGermHist, Auct. Ant. 9 341s; 11 37s; 13s. THIERRY, *König Attila und seine Zeit* (1852); KOLLAUTZ, A., artíc. *Hunnen*: LexThK 5 539-540 (1960); HAMBIS, L., *Le problème des Huns*: RevHist 220 (1958) 249-270; ALTHEIM, F., *Gesch. der Hunnen* (Berlín 1959).

[19] De esta intervención de San León Magno frente a Atila hablan los obispos orientales en una carta al papa Símaco, de 512. Véase THIEL, *Epist. Rom. Pont.* ep.12 c.8,714.

la tradición, y de tal manera subyugó con su presencia a aquel azote de la guerra, que Atila se volvió atrás con toda su gente. Roma e Italia debían al Papa su salvación. Atila, con sus ejércitos visiblemente mermados y exhaustos, salió de Italia y volvió a la Panonia, donde murió el año siguiente, 453, según parece envenenado mientras celebraba su boda con Hildegunda. Con su muerte se deshizo el poder de los hunos, perdiendo toda su fuerza el conglomerado que Atila acaudillaba. De su ferocidad no quedó más que un amargo recuerdo.

2. Los vándalos procedentes del Africa [20].—Apenas había logrado Italia verse providencialmente libre del azote de los hunos, una nueva avalancha no menos asoladora la acometió desde el sur e islas adyacentes. Eran los vándalos, que desde el año 429 se hallaban en el norte de Africa, donde dominaban por el terror, después de destruir los últimos restos de ocupación romana.

La ocasión fue una terrible venganza. Porque, habiendo sido asesinado Valentiniano III por el usurpador Petronio Máximo el año 455, la emperatriz viuda, Eudoxia, obligada por el usurpador a unirse con él en matrimonio, llamó en su auxilio al rey de los vándalos, Genserico, ofreciéndose a abrirle las puertas de Roma. Así se hizo en efecto. Genserico se presentó inmediatamente con sus ejércitos, entró fácilmente en la Ciudad Eterna y durante quince días la entregó al pillaje de sus tropas, avezadas a la destrucción y a la ruina. Son indecibles los sufrimientos de la población romana y las escenas de salvajismo que se vieron obligados a vivir durante este horrible saqueo de los vándalos. El Romano Pontífice San León Magno, que tres años antes había hecho retroceder al mismo Atila, ahora sólo pudo obtener de Genserico que respetara las vidas de los ciudadanos. Fue un nuevo beneficio que debía la ciudad al Vicario de Cristo. Una vez satisfecha su ferocidad y avaricia, Genserico y sus hordas volvieron al Africa, dejando a Roma e Italia a merced de los nuevos pueblos invasores.

3. Los hérulos [21] **y los ostrogodos** [22].—A duras penas conseguía Italia reponerse de los duros golpes recibidos de parte de los hunos y los vándalos. Despojado el Imperio occi-

[20] Acerca de la dominación de los vándalos en Africa, véanse: VÍCTOR VITENSIS, *Hist. persecutionis Africanae sub Genserico et Hunerico Vandal. regibus* en MonGermHist, Auct. Ant. 3,1; PROCOP. CAES., *De bello vandalorum* (Venecia 1729); ISIDORO DE SEVILLA, *Hist. vandal. el suev.* ed. RÖSSLER (1803).

[21] Véanse PROCOPIO, *Bell. vandalorum* 5,4s; *Bell. goth.* 1,1s; *Crónica* de IDACIO, etcétera, l.c.

[22] Además de las obras generales, pueden verse: CASIODORO, *Variae epist.* 1,22; *Chron.* en PL 69; PROCOPIO, *Bell. goth.*; GREGORIO MAGNO, *Dial.* 3,58; DELTUF, *Theodoric, roi des ost.* (P. 1869); PFEILSCHIFTER, G., *Theodorich d. Gr. und die Kath. Kirche* (1910); BRION, M., *Théodoric roi des ostrogoths, 454-528* (P. 1935) en Bibl. Historique; LÖWE, H., *Theodorich der Grosse und Papst Johann I* en HistIb 72 (1953) 83s.

dental de todas sus grandes provincias, quedaba reducido a la península Italiana, y se veía en manos de hombres incapaces de defenderlo contra las incursiones que continuamente lo amenazaban. Finalmente, el último de la serie, *Rómulo Augústulo* (474-476), se vio sorprendido por una nueva invasión. Era el pueblo de los hérulos, capitaneados por Odoacro. Procedentes de Panonia, habían abrazado el arrianismo en su trato con los godos; sin embargo, después de derribar fácilmente al débil emperador, que ya no fue sustituido, trataron con respeto al catolicismo y al Papa.

Pero esta situación duró muy poco. Apenas hubieron tomado posesión del nuevo territorio, los hérulos vieron disputada su conquista por otro pueblo más poderoso, por el cual fueron rápidamente suplantados. Era el de los ostrogodos, que constituían la parte oriental de los godos y habían permanecido relativamente tranquilos en las regiones de la actual Croacia, Servia y parte de Hungría. Capitaneados por su valeroso rey Teodorico (471-526), educado militarmente en Constantinopla, se lanzaron hacia el año 492 sobre Italia. En 493 eran dueños de todo el norte, y rápidamente se apoderaron del resto de la península, destrozando a Odoacro y absorbiendo a su pueblo.

De esta manera quedó establecido el reino de los ostrogodos en Italia, que conservó el arrianismo, aprendido más de un siglo antes de Wulfilas. En sus relaciones con la Iglesia católica fue más bien tolerante, con lo cual ésta continuó con toda su jerarquía en un período de relativa prosperidad. De la misma tolerancia dio muestras en su intervención en España como gobernador del reino visigodo por su nieto Amalarico. Los obispos, y en general el pueblo cristiano, pudieron desarrollar toda clase de actividades eclesiásticas en aquel territorio.

Solamente hacia el fin de su reinado, por sospechas infundadas de que Boecio y aun el Papa se unían con Constantinopla, dio muestras de su fanatismo arriano. De ello son pruebas convincentes el ajusticiamiento del célebre filósofo cristiano Boecio, acusado falsamente de alta traición, y su conducta con el papa Juan I (523-526), a quien dejó morir en la cárcel. No mucho después le siguió al sepulcro el mismo Teodorico. Indudablemente, su reinado, dejando a un lado estas explosiones tardías anticatólicas, fue para Italia un oasis de grandeza y orden en medio de los trastornos políticos y religiosos. Con esto se mostró Teodorico digno émulo de los francos en las Galias y de los visigodos de España.

A la muerte de Teodorico en 526 siguiéronle varios reyes insignificantes, con lo que se hundió rápidamente el prestigio del pueblo ostrogodo. Aprovechando, pues, su debilidad, el emperador Justiniano I, que había elevado a su apo-

geo al Imperio bizantino, en un movimiento de avance hacia Occidente y acariciando el ensueño de volver a unir ambos Imperios, les declaró la guerra en 535. El resultado fue que, después de una prolongada guerra entre los bizantinos y los ostrogodos, sucumbieron éstos, y desde 553 quedó Italia como provincia del Imperio oriental. En nombre del emperador bizantino gobernábala un delegado, denominado *exarca*.

4. **Los lombardos**[23].—Según se refiere, el primer exarca bizantino, Narsés, fue depuesto de una manera inesperada y algo violenta, por lo cual quiso vengarse con la más negra traición, llamando a los lombardos y abriéndoles las puertas del norte de Italia.

Este pueblo ocupaba desde 380 la parte baja del Danubio, al centro mismo de Europa, donde habían llegado a formar un reino fuerte. Justiniano I le concedió en 526 las regiones de Panonia junto al mar Negro, a condición de que defendieran las fronteras del Imperio oriental contra los gépidos y otros pueblos. Una buena parte de los lombardos habían abrazado el arrianismo, mientras el resto permanecía pagano. Su rey *Alboín* consiguió reunir en torno suyo un ejército imponente, y, al recibir la invitación de Narsés en 568, se lanzó inmediatamente contra Italia, donde ocupó sin dificultad las ciudades de Milán y Pavía, que fueron en adelante la base de su poder en Italia. El avance siguió rápidamente, de modo que poco después los lombardos ocupaban todo el norte y llegaban hasta las proximidades de Roma.

Contra esta terrible avalancha de un pueblo fuerte y decidido, nada eficaz pudieron oponer los generales bizantinos. Uno a uno fueron arrollados por las fuerzas invasoras. Por lo que al catolicismo se refiere, el peligro era inmenso. Muchas y muy sensibles fueron, a la verdad, las pérdidas y devastaciones debidas a la invasión lombarda. Pero afortunadamente, murió pronto Alboín, quien con su fanatismo había aumentado el malestar de los católicos. Con su muerte se detuvo definitivamente el avance de su pueblo, el cual quedó dueño de todo el norte, mientras los restos ostrogodos se retiraban hacia el sur y a las islas adyacentes.

El rey Autaris logró, desde 585, reorganizar el reino lombardo iniciando una época de prosperidad. Mas lo que hace más a nuestro propósito, su esposa Teodelinda, católica de

[23] PROCOPIO, *Bell. goth.* 3,33; PABLO WARNEFR., *Historia Longobard. libri 6 (568-744)* en MURATORI, RerItalScr 1,1; en MonGermHist., Script. rer. Lang. (1878); GREGORIO MAGNO, *Epist.* 1,1 n.17; 1,4 n.2.4.47, etc; CARDUCCI, FR., *L'Italia dalla discesa di Alboino alla morte di Agilulfo, 568-615* (Città di Castello 1914); BRASEL, K., *Die Wanderzüge der Langob.* (1909); BÖING, G., artic. *Langobarden:* LexThK 6 787-789 (1961); ID., artic. *Lombardie:* DictArch 9 2276-2326; SCHAFFRAN, E., *Gesch. der Langob.* (Leipzig 1938); ID., *Die Kunst der L. in It.* (Jena 1941); AIGRAIN, R., *St. Grég. le Grand. La politique italienne:* Hist. de l'Egl. por FLICHE-MARTIN, V 17-54.

corazón, influyó eficazmente en una lenta conversión del pueblo. Es cierto que algunos de los príncipes que le sucedieron favorecieron todavía el arrianismo; mas como después de la conversión de los visigodos en 589 quedaba éste desprovisto de verdadero prestigio y significación, el catolicismo fue ganando terreno, hasta que en 671 el rey Grimoald implantó la religión católica.

II. La Iglesia en las Galias [24]

El país de la Francia actual, por su posición céntrica y como de tránsito, ha sido siempre el campo en que se han desarrollado los grandes acontecimientos de Europa, centro de irradiación de ideas y de influencias políticas y religiosas. Los visigodos, vándalos, suevos, hunos y otros pueblos fueron pasando por las Galias, donde se orientaron en sus ulteriores embestidas. Sin embargo, apenas dejaron rastro de su paso, a excepción de los visigodos en la Septimania. Los dos pueblos del grupo de los invasores que se asentaron definitivamente en las Galias, fueron los *borgoñones* y los *francos*, de los cuales este último alcanzó en lo sucesivo una importancia decisiva.

1. Los borgoñones.—El pueblo de los borgoñones procedía del norte de Europa, donde había ocupado algún tiempo la región del mar Báltico. En la segunda mitad del siglo IV (en 375 y 387) habían intentado diversas veces atravesar el Rhin; pero habían sido contenidos por las legiones romanas. Finalmente lo consiguieron, y aun lograron aliarse

[24] Véanse ante todo las historias generales citadas en la nota 1. En particular, HAUCK, A., *Kirchengesch. Deutschlands* I (1922); SCHUBERT, H. VON, *Gesch. der christl. K. im Frühmittelalter* I (1917); ID., *Staat u. K. in den arian. Königreichen und im R. Chlodwigs* (1912); DUCHESNE, *Hist. Franc. script.* 5 vols. (P. 1936...); BOUQUET, *Recueil des hist. de la Gaule* 21 vols. (P. 1738s); GREG. TOUR., *Hist. Franc.* en Mon. Germ. Hist., Script. rer. Merov. 1 1.2 c.29s; PROU, *La Gaule mérovig.* (P. 1890); HOLMES, T. S., *The origin and development of the chr. Church. in Gaul during the first six cent.* (L. 1911); BUHLER, J., *Das Frankenreich nach zeitgenössischen Quellen* (1923); KURTH, G., *Clovis* 2 vols. 3.ª ed. (P. 1923); ID., *Ste. Clotilde* 7.ª ed. (1900); ID., *Etudes franques* 2 vols. (Bruselas 1919); ID., *Les origines de la civilis. moderne* II (Bruselas 1923); DILL, S., *Roman Society in Gaul in the Merovingian age* (L. 1926); DUCHESNE, *L'Eglise au VI siècle* (P. 1926) p.486s; CLERQ, CARLO DE, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne* (Lovaina 1946); GORCE, M. M., *Clovis, 465-511* (P. 1935) en Bibl. Historique; GRIFFÉ, E., *La Gaule chrét. à l'époque romaine* (P. 1947); DUPRAZ, L., *Le royaume des francs et l'ascension politique des maires du palais au déclin du VII s. (658-680)* (Friburgo de S. 1948); BÖING, G.-RATH, J., artíc. *Frankreich (Kirchengeschichte)*: LexThK 4 (1960) 262-270; ID., artíc. *Frankreich*: RelGeschGeg 2 1028-1044; ID., artíc. *France*: DictThCath 6 1 660-712; ID., artíc. *Francia*: EncCatt 5 1623-1686; GOYAU, G., *Hist. relig. de la nation franç.* 2.ª ed. (P. 1942); JARRY, E., *Provinces et pays de France* 3 vols. (P. 1942-1950); POULET, C., *Hist. de l'Egl. de Fr.* 3 vols. 2.ª ed. (P. 1946-1949); SCHNÜRER, G., *El reino catól. de los francos en el siglo VI*: La Igl. y la civiliz. occid. en la Ed. Med. I 229-282 (M. 1958); AIGRAIN, R., *L'Eglise franque sous les mérovingiens*: Hist. de l'Egl. por FLICHE-MARTIN V 329-390; LATREILLE, A.-DELARUELLE, E.-PALANQUE, J. R., *Hist. du catholicisme en France*. I. *Des origines à la chrét. médiév.* (P. 1957).

con los romanos hacia el año 413, ocupando en inteligencia con ellos la región renana de Maguncia y Worms. Precisamente en este tiempo y en estas nuevas posiciones, según nos refiere Orosio en su *Historia*, abrazaron el catolicismo, fruto del contacto con los naturales, ya católicos.

Sin embargo, no permanecieron mucho tiempo en esta región, y así vemos que después del 400, empujados por las avalanchas de los hunos, emigraron hacia el sur, ocupando la región meridional de Lyón hacia Suiza, que tomó el nombre de Borgoña.

En este su asiento definitivo estuvieron en contacto inmediato con los visigodos, que ocupaban la Septimania, al sur de Francia, y de este modo se pasaron al arrianismo. Esto no obstante, observaron gran respeto al catolicismo, que pudo seguir desarrollándose prósperamente. Particularmente se distinguió por su celo apostólico el obispo de Lyón Paciente, al fin del siglo v. Finalmente, el obispo Avito, de Vienne, consiguió disponer favorablemente hacia el catolicismo a su rey Gundobaldo, el cual publicó la célebre *Lex Burgundiorum*, que favorecía positivamente la religión católica. Por fin, su hijo Segismundo († 524) abrazó definitivamente el catolicismo.

2. Conversión de los francos. Clodoveo [25].—Pero el pueblo que debía poblar la mayor parte de las Galias y al fin darle su nombre, y lo que es más significativo, el pueblo que debía distinguirse de un modo especial por sus relaciones íntimas con la Iglesia, fue el de los francos. Procedentes del extremo norte de Europa, ya en el siglo III penetraron en territorio romano, ocupando la cuenca del bajo Rhin (Holanda, Bélgica, nordeste de Francia). Estaban divididos en dos tribus: los *salios*, que ocupaban la parte meridional, y los *ripuarios*, más hacia el norte.

La conversión plena del pueblo como tal no tuvo lugar hasta el reinado de Clodoveo (481-511). De hecho, este príncipe franco no solamente dio unidad y fuerza a su pueblo, sino que logró ensanchar extraordinariamente sus dominios, poniendo la base de la futura grandeza del reino franco. Partiendo del Brabante y Flandes, logró, con la victoria de Soissons de 486, conquistar el extenso reino de Siagrio, que ocupaba todo el centro de Francia, con lo cual quedó dueño de la Galia romana hasta el Loira. Nuevas campañas victoriosas le sometieron a los cabecillas salios y ripuarios rebeldes; más aún, en lucha contra los visigodos, les arrebató buena parte de sus posesiones del lado de allá de los Pirineos. Finalmente, la guerra contra los alamanes lo hizo

[25] Además de la bibliografía indicada en la nota anterior, véanse TOURNIER, *Clovis et la France au bapt. de Reims* (P. 1896); VACANDARD, E., *Le lieu du baptême de Clovis* en Rev. du Cl. Fr. 76 (1913) 143s; EWIG, E., artíc. *Chlodwig:* LexThK 2 1073 (1968).

dueño del centro oriental de Francia hacia Luxemburgo y Alemania.

La conversión de Clodoveo al cristianismo tuvo lugar con ocasión de la guerra contra los alamanes del año 496. San Gregorio de Tours nos la describe cerca de un siglo más tarde en forma que ha venido a ser tradicional. Según esto, su esposa borgoñona, Clotilde, había trabajado incansablemente en su conversión. Por de pronto obtuvo que sus hijos recibieran el bautismo; pero el rey se mantenía inconmovible. El año 496, hallándose empeñado en una batalla decisiva contra el poderoso pueblo de los alamanes, cuando parecía que todo declinaba en favor de los enemigos, Clodoveo invocó al Dios de su esposa, haciendo promesa solemne de abrazar el catolicismo si vencía. Obtenida la victoria, Clodoveo mantuvo su palabra. El y más de tres mil hombres de su pueblo fueron bautizados en Reims por su obispo San Remigio en las Navidades del mismo año 496.

Sobre este hecho hay que hacer dos observaciones. Acerca de su historicidad debemos decir que los mejores críticos modernos admiten únicamente la substancia, es decir, el hecho y la fecha aproximada de la conversión. Las circunstancias de la invocación al Dios de los cristianos son probablemente adornos posteriores de la leyenda. En segundo lugar debemos observar, y esto explica las leyendas apuntadas, que esta conversión fue recibida por los contemporáneos con muestras de extraordinario regocijo, los cuales la compararon a la de Constantino el Grande. Por esto el obispo Avito envió al rey una felicitación muy sentida, a la que juntó una hermosa exhortación. No hay duda que esta conversión fue de grandísima importancia, pues ocurrió en un tiempo en que el gran rey de los ostrogodos Teodorico mantenía el arrianismo en un gran prestigio, y en general los pueblos vencedores defendían las doctrinas arrianas, por lo cual se advertía gran depresión en los pueblos vencidos, que eran los católicos ortodoxos. Por esto, al abrazar el catolicismo ortodoxo el gran rey de los francos, cuyo valor y poder eran ya conocidos en todas partes, se celebró este acontecimiento como uno de los más decisivos de la Historia. Era del mismo tipo de la de Recaredo en España un siglo más tarde.

Con la conversión oficial del reino desapareció la dificultad existente para la fusión del pueblo franco con el pueblo cristiano de las Galias. Más aún: en 507 venció Clodoveo al rey de los visigodos Alarico II, que ocupaba el norte de los Pirineos, y le arrebató la Septimania. Inmediatamente se volvió contra el reino de los borgoñones, debilitado entonces por las luchas intestinas, y consiguió incorporarlo a su corona. Para completar su victoria y afianzar la unión de todos los pueblos conquistados, Clodoveo hizo reunir el

concilio de Orleáns en 511, al que asistieron treinta y dos obispos, presididos por Cipriano de Burdeos. Sus decisiones contribuyeron decisivamente a la pacificación del reino.

CAPITULO V

Grandes cuestiones dogmáticas. San Agustín. Pelagianismo y semipelagianismo [26]

La historia externa de este período después de la muerte de Teodosio el Grande es sumamente agitada, debido principalmente a las catástrofes promovidas por las invasiones de los pueblos bárbaros. La Iglesia tuvo que sufrir lo indecible; pero al finalizar este período se hallaba de nuevo en franca reconstrucción y apogeo sobre la base de los nuevos pueblos convertidos.

No menos revuelta y accidentada estuvo la historia interna de la Iglesia. El crecimiento y exuberancia de las fuerzas del cristianismo trajeron una serie de luchas, algunas de las cuales fueron ciertamente muy peligrosas. A esto daba ocasión el hecho de que los dogmas fundamentales de la redención no estaban todavía definidos bajo sus diversos aspectos. Por esto, las herejías que se fueron presentando en torno a estos dogmas dieron ocasión a la Iglesia para que los definiera. En esta obra fueron un instrumento providencial los Santos Padres y los escritores cristianos orientales y occidentales. Esta definición de los dogmas tuvo lugar en los grandes concilios de este período.

I. Idea de conjunto de las herejías

En esta lucha interna de la Iglesia contra la herejía podemos distinguir varios aspectos o puntos de vista, que forman diversos grupos de herejías.

1. Herejías soteriológicas.—Cronológicamente, se presentan en primer término las herejías que tenían por objeto los medios de salvación del hombre, la llamada *soteria*. Por esto designamos a estas herejías con el nombre de *soteriológicas*. Desígnanse también como *antropológicas*, porque tienen por objeto al hombre, en contraposición a otras que se refieren a Cristo o a Dios.

A este primer grupo pertenecen el pelagianismo y semipelagianismo del siglo v. El primero afirmaba que el hombre no necesita de la gracia sobrenatural para obrar el bien y

[26] Véanse, ante todo, TIXERONT, *Histoires des dogmes* II p.1s; LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*... 2 vols. 11.ª ed. (P. 1930); HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*...

obtener su salvación. La naturaleza se basta a sí misma. El semipelagianismo, en cambio, admitiendo que el hombre necesita de la gracia para todas las obras sobrenaturales, exceptúa solamente el principio de la justificación: para el llamado *principio de la fe*, el primer movimiento hacia Dios, tiene el hombre fuerzas en sí mismo.

2. **Herejías trinitarias.**—De muy diversa índole son las herejías del segundo grupo. Son las trinitarias, que tienen por objeto la Trinidad, generalmente con la negación de la divinidad de alguna de las tres personas. Del monarquianismo o sabelianismo, que, insistiendo en la unidad de Dios, negaba la distinción de personas, apenas quedaban rastros en este período. La herejía principal de este grupo es el arrianismo, que negaba la divinidad del Verbo, que suponía una pura criatura, aunque la más excelente y primera de todas. El macedonianismo negaba, por semejantes motivos, la divinidad del Espíritu Santo.

3. **Herejías cristológicas.**—El tercer grupo de herejías, el más persistente de todos, es el que se refiere a Cristo, es decir, a la unión entre las dos naturalezas, divina y humana, de Cristo. La primera de estas herejías es el apolinarismo, que sólo admitía en Cristo una naturaleza humana incompleta. Suponía que a la naturaleza de Cristo le faltaba el alma intelectual (el *pneuma*), cuyas funciones eran ejercidas por la naturaleza divina.

El nestorianismo admitía las dos naturalezas completas, pero exageraba de tal manera su independencia, que su unión era accidental, y así formaban dos personas. El monofisitismo fue la reacción contra la herejía nestoriana. Según él, en Cristo no sólo no hay dos personas, sino que existe tal unión de la divinidad y humanidad que forman una sola naturaleza.

Todavía se añadió otra herejía cristológica, el monotelismo, que no es otra cosa que un monofisitismo que defiende una sola voluntad física en Cristo, de donde lógicamente se deduce una sola naturaleza.

Contra todas estas herejías definió la Iglesia católica que la naturaleza humana de Cristo es completa; por otra parte, hay dos naturalezas perfectas, divina y humana, pero unidas de tal manera, que forman un solo supósito o persona, no una naturaleza. Y como las dos naturalezas, en la unión personal, quedan completas, cada una tiene su propia voluntad física, y así, en Cristo existen dos voluntades, divina y humana.

Aparte estas herejías, pulularon algunas otras de carácter más o menos independiente. Dejando, pues, las trinitarias, de que ya se ha tratado, expondremos ahora el desarrollo de las demás aquí indicadas.

II. San Agustín. El donatismo [27]

A la muerte de Teodosio el Grande el año 395, comenzaba a brillar en el norte del Africa una lumbrera que durante los cuatro decenios siguientes debía iluminar con sus resplandores el cielo de la Iglesia. Era San Agustín, obispo de Hipona, verdadero don de Dios a la Iglesia occidental, precisamente en un tiempo en que se necesitaba una clara inteligencia para resolver los gravísimos problemas que presentaban las nuevas herejías. Por esto, como su actividad va íntimamente unida primero a las cuestiones donatistas en la última etapa de su desarrollo, y, sobre todo, a los errores pelagianos, trataremos de dar aquí una idea de la obra de San Agustín y del desarrollo de estas herejías.

1. **San Agustín, maniqueo y converso.**—Los datos fundamentales de la vida de San Agustín nos los transmite él

[27] Véanse: SAN AGUSTÍN, *Obras:* PL 32-47 ed. en CorpScrEcclLat 18 vols.; CEILLIER, *Hist. des aut. sacr.* IX (P. 1774); TILLEMONT, *Mémoires* 13 (P. 1710); PORTALIÉ, E., artic. *Augustin* en DictThCath; HATZFELD, A., *St. Augustin* en Les Saints (P. 1897); GRÜBER, G. V., *Augustinus* (1898); HERTLING, G. V., *Augustin* (1902); BERTRAND, L., *St. Augustin* (P. 1913); ID., *Autour de S. Augustin* (P. 1922); MARTIN, J., *St. Augustin* en Les Grands Philos. 3 (P. 1901); ID., *Doctrine spirit. de St. August.* (P. 1901); BECKER, H., *August., Studien zu seiner Geistesentw.* (1908); ALFARIC, P., *L'évolution intellectuelle de St. Aug.* 1 (P. 1918); BATIFFOL, P., *Le catholicisme de St. Aug.* 2 vols. (P. 1920); EIBIL, H., *Aug. und die Patristik* (1923); HOSSEN, J., *Aug. und seine Bedeutung für die Gegenwart* (1924); ROLAND, B. GOSSELIN, *La morale de St. Aug.* (P. 1925); CAYRÉ, F., *La contemplation augustinienne* (P. 1927); REUL, O., *Die sittl. Ideale des hl. Aug.* (1928); MAUSBACH, J., *Die Ethik des hl. August.* 2 vols. 2.ª ed. (1929); GILSON, E., *Introduction à l'étude de S. Augustin* (P. 1929); BLANCO SOTO, P., *Bibliografía agustiniana* en ArchAgus 35 (1931) 307s, 156s; 36 (1931) 112s, 310, 464s; FABO DE MARÍA, P., *San Agustín joven* (M. 1931); GORLA, P., *Sant'Agostino* (Turín 1936); MIER, F., *Los 13 libros de las «Confesiones» de San Agustín* (M. 1936); BARDY, G., *Saint Augustin. L'homme et l'oeuvre* (P. 1940); SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* trad. de J. C. DÍAZ BAYRAL, revisada por PP. de la Comp. de J. (M. 1941); CEBALLOS, E., *San Agustín: «Confesiones»* pról. de G. Riesgo (Buenos Aires 1941); GARCÍA, F., *San Agustín: El bien del matrimonio* (M. 1943); SIMPSON, W. I. S., *St. Augustin's episcopate* (N. Y. 1944); RIBER, L., *«Confesiones» de San Agustín* (M. 1945); QUEIRIOLO, A., *San Agustín* (M. 1945); PÉREZ, Q., *Los sermones de San Agustín: guía histórica, doctrinal y literaria* en RevEspTeol 4 (1944) 497s; *Obras de San Agustín* ed. en la BAC. Veintidós vols. en latín y castellano (M. 1945-67); *Dios es amor.* Los diez sermones sobre la epist. *I* de San Juan, trad. y notas por D. RUIZ BUENO en Col. Excelsa 23 (M. 1946); *El bien del matrimonio* trad. y notas por el P. FÉLIX GARCÍA, O. S. A., en Col. Excelsa 6 (M. s. a.); *De la santa virginidad y del bien de la viudez* trad. y notas por M. MARÍA DE ARANZADI y J. OTEO URUÑUELA en Col. Excelsa 25 (M. 1946); CREVOLA, C., *La interpretación dada a San Agustín en las disputas «De auxiliis»* en ArchTeolGran 13 (1950) 5-171; ID., *Concurso divino y predeterminación física según S. A. en las disputas «De auxiliis»* ib. 14 (1951) 41-127; SCANO, E., *Il Cristocentrismo e i suoi fondamenti dommatici in S. Agostino* (Turín 1951); FAVARA, G., *Chiesa e grazia in S. Agostino* en DivThom 55 (1952) 375s; TREMBLAY, R., *La théorie psychologique de la Trinité chez S. Augustin* en Cah. de Théol. et phil. (Ottawa) 8 (1952) 83s; BARDY, G., etc., *Saint Augustin, Mélanges doctrinaux* (P. 1952); CHRISTIAN, W. A., *Augustine on the creation of the world* en HarvTheolRev 46 (1953) 1s; GRABOWSKI, ST. J., *St. Augustin and the presence of God* en TheolSt 13 (1952) 336s; ID., *Estudios sobre la «Ciudad de Dios»*. I. *Homenaje a San Agustín en el XVI centenario de su nacimiento, 354-1954* (El Escorial 1954); CILLERUELO, L., *Influencia de S. Agustín en la espirit. cristiana hasta la Ed. Med.* en RevEspir 14 (1955) 125s; CAPÁNAGA, V., *S. Agustín y la espiritualidad moderna* ibíd. 155s; MARROU, H., *S. Augustin et l'augustinisme.* Con la colabor. de A. M. LA BOUNARDIÈRE en Maîtres Spirit. (P. 1955); MARROU, H.-J., *S. Augustin et la fin de la culture antique* 4.ª ed. (P. 1959); ARIAS, L.,

mismo en el célebre libro de sus *Confesiones*. Nació en Tagaste de Numidia, donde recibió una sólida educación de su madre, Santa Mónica. Hechos allí mismo sus primeros estudios, Agustín se trasladó a Madaura y más tarde a Cartago para completar su formación literaria y retórica. Mas con los años y el estudio creció también en su alma fogosa y apasionada el ansia de libertad y de placer, y así, no obstante la solicitud y vigilancia de su santa madre, Agustín se dejó llevar de una vida excesivamente libre, cayendo igualmente en los errores maniqueos.

Dotado de un talento extraordinario, dedicóse luego a la enseñanza de la elocuencia, que formaba la síntesis de la cultura del tiempo, dando lecciones primero en Cartago y luego en Milán, sede entonces importantísima del Imperio. Pero en medio de sus discusiones retóricas y de su vida licenciosa, le acompañaban constantemente sus preocupaciones por la verdad religiosa y cada vez más reiterados remordimientos por su conducta.

San Agustín, doctor de la gracia en Salmantic. 2 (1955) 3s; GALATI, L., *Cristo la Via nel pensiero di S. Agostino* (R. 1956); ZUMEL, FR. D. DE M., *Regla de S. Agustín. Comentario a la misma* (M. 1957); GRABOWSKI, ST. J., *The Church. An introduction to the theology of St. Augustine* (San Luis 1957); GRUNINGER, J. H., *S. Augustin et la fin de la culture antique* 4.ª ed. (P. 1959); ID., *Obras* en Corp. christ., ser. lat., t.33; *Quaestionum in Heptat. libri VII*, etc. (Turnhout 1958). Véanse además: HENDRIKX, E., artic. *Augustinus:* LexThK 1 1094-1101 (1957); ID., artic. *Augustinus:* RelGeschGeg 1 738-748; CAPELLE, B., artic. *Augustinus:* ReallAntChr 1 981-993; SIMON, P., *Aurelius Augustinus* (Paderborn 1954); MEIER, F. G., *Augustin und das antike Rom* (Stuttgart 1955); GUITTON, J., *Actualité de S. Augustin* (P. 1955); PRETE, S., *Pelagio y el pelagianismo.* Trad. del ital. por F. MARTÍNEZ GOÑI: Bibl. Cienc. relig. 10 5 (B. 1962); ANDRÉ DELASTRE, L., *Ste. Monique, mère de St. Augustin:* Saintes mères et mères de saints (Lyon 1960); MORIONES, F., *Enchiridion theologicum S. Augustini:* BAC 205 (1961); CHABANNES, J., *S. Augustin:* Coll. Catholique (1961); PALOMO, C., *S. Agustín y la autoridad de los concilios:* Salmantic. 8 (1961) 581-602; PELLEGRINO, M., *Itinerario spirituale* (Fossano 1964); CRESPIN, R., *Ministère pastorale du Clergé et solution de la crise donatiste dans la vie et la doctrine de Saint Augustin* (P. 1965); CILLERUELO, L., *El Monacato de S. Agustín* (Valladolid 1966); HUFTIER, M., *Libre arbitre, liberté et péché chez S. Augustin:* RechThAncMéd. 33 (1966) 187-281; VACA, C., *Cristo en la vida de S. Agustín:* Augustinus 12 (1967) 423-32; GARCÍA GARCÉS, N., *El culto de la Virgen en... San Agustín* (M. 1967); MANDOUZE, A., *Saint Augustin.* L'aventure de la raison et de la grâce: Etudes Augustin. (P. 1968); COURCELL, P., *Recherches sur les Confessions de S. Augustin* (P. 1968); BROWN, P., *San Agustín de Hipona.* Trad. por S. TOVAR (M. 1969); GILSON, E., *Introduction à l'étude de S. Augustin* (P. 1969); VERGÉS, S., S. J., *La Iglesia, Esposa de Cristo... en S. Agustín:* Bibl. Teol. Balmesiana 4 (B. 1969); SAGE, A., *L'Eucharistie dans la pensée de S. Augustin:* RevEtAug 15 (1969) 209-40; DÍAZ DE LA TUESTA, V., *El programa vital de S. Agustín:* EstAgust 5 (Valladolid 1970) 563-626; FERNÁNDEZ, J., *La pobreza en la espiritualidad de S. Agustín* (M. 1970); MARCUS, R. A., *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge 1970); BOYER, CH., *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de St. Augustin* (Milán 1970); PALMERO RAMOS, R., *«Ecclesia Mater» en S. Agustín:* Teol. y siglo XX, 11 (M. 1970); CONGAR, Y., *L'Eglise. De Saint Augustin à l'époque moderne:* Hist. des Dogmes, III, 3 (P. 1970); PEGUEROLES, J., *La libertad y la gracia en S. Agustín:* EstEcl. 46 (1971) 207-31; TRAPE, A., *S. Agostino. La Regola* (Milán 1971); CAMPOS, J., *La Ciudad de Dios según la mente y sentir de los Padres de la Iglesia:* CiudD 184 (1971) 495-570; ALONSO DEL CAMPO, U., *Proceso psicológico de la conversión de S. Agustín:* PontUnivSTom. (R. 1972); BORGOMEO, P., *L'Eglise de ce temps dans la prédications de S. Augustin* (P. 1972); BOCHET, I., *Le désir de Dieu chez S. Augustin* (P. 1972); PEGUEROLES, J., *El pensamiento filosófico de S. Agustín:* Nueva col. Labor, 137 (B. 1972); TURRADO, A., *Iglesia, ideologías, salvación. Cuerpo de Cristo y salvación, en la doctrina de S. Agustín:* EstEcl. 48 (1973) 327-58; CAPÁNAGA, C., *Agustín de Hipona, Maestro de la conversión cristiana:* BAC Maior, 8 (M. 1974).

Efectivamente, con su profunda comprensión penetró Agustín, tras largas meditaciones, la vaciedad del maniqueísmo[28], por lo cual se entregó de lleno a otra de las especulaciones más en boga entre las inteligencias más privilegiadas: era la ideología de la llamada Nueva Academia o neoplatonismo, que, a través de sus aberraciones medio escépticas, medio panteístas, condujo a Agustín a la verdadera religión. Habiendo acudido por mera curiosidad a escuchar las instrucciones de San Ambrosio, que llenaba entonces con su prestigio el mundo occidental, Agustín quedó prendado de la armonía de las enseñanzas cristianas. A esto siguiéronse enconadas luchas contra todos sus prejuicios sectarios y, sobre todo, las más tenaces revueltas de sus pasiones y malos hábitos de pecado, que formaban en él como una segunda naturaleza. Pero al fin, como fruto sazonado de las lágrimas de su santa madre, Agustín se rindió a la gracia, y en la Pascua del año 387 recibió el bautismo de manos de San Ambrosio. No mucho después volvió al Africa; en 391 fue ordenado presbítero y en 394 consagrado obispo de Hipona. Con este título, con el que es conocido en la historia, trabajó incansablemente hasta su muerte, ocurrida el año 430 durante el asedio de Hipona por los vándalos de Genserico.

2. **Dotes de San Agustín.**—Las dotes que campean en las múltiples actividades de San Agustín son: una profundidad y amplitud de talento, que lo hacían capaz de abarcar y profundizar a un mismo tiempo las materias más variadas y difíciles; una erudición pasmosa, que ponía a su disposición todos los tesoros de la ciencia profana y cristiana; un sentido práctico de las cosas, que da un sello característico a toda su obra en defensa de la Iglesia. Se puede afirmar que San Agustín juntaba maravillosamente la profunda especulación oriental con el sentido práctico de los romanos y occidentales, pero tanto lo uno como lo otro en grado eminente. A estas cualidades intelectuales unía una sensibilidad exquisita y habilidad en el trato con los demás. San Agustín no era menos admirable por su corazón que por su inteligencia.

Sus cualidades de escritor son una consecuencia natural de todo lo dicho. San Agustín es profundo y universal; es filósofo eminente y teólogo consumado, acerado polemista, historiógrafo insigne, orador elocuente y profundo exe-

[28] Acerca de la posición de San Agustín frente al maniqueísmo, véanse la obras generales citadas en la nota precedente, y además: ALFARIC, P., *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin:* I. *Du manichéisme au platonisme* (P. 1918). Frente a la concepción de este autor, véase la exposición de LABRIOLLE, P. DE, en la edición de las *Confesiones* colección BUDÉ p.XXs y, sobre todo, p.XXII n.1. Puede verse asimismo: ESCHER DI STEFANO, A., *Il manicheismo in S. Agostino:* Instit. univ. Catania. Serie filos. 20 (Padua 1960).

geta. De todo escribe con una competencia admirable, y aunque su estilo resulta a las veces conceptuoso y oscuro, más bien predomina en él una forma agradable, llena de vida, algo propensa a sutilezas y alegorías, propias de su ingenio, parecida al lenguaje clásico, al que era muy aficionado.

3. **Su obra literaria.**—Por esto su producción literaria es inmensa y variadísima. Ante todo forman un género especial sus *Confesiones*, especie de autobiografía, compuesta hacia el año 400, que tiene por objeto entonar un himno de gracias al Señor por sus misericordias para con él y descubre al mismo tiempo una alma noble y elevada. Por esto es el libro más leído de San Agustín. Hacia el fin de su vida compuso otra obra muy singular, las *Retractaciones*, verdadera bibliografía propia, en que hace recensión de 93 obras suyas, confirmando, aclarando, corrigiendo y a las veces indicando humildemente sus defectos y cosas reprensibles.

Es imposible dar en detalle una idea de todas sus producciones literarias. Solamente haremos alguna indicación general. En el *campo teológico* produjo San Agustín obras eminentes, como el *Enchiridion ad Laurentium*, resumen de la doctrina católica, en que da muestras de su gran capacidad de síntesis. Como *apologeta*, escribió multitud de obras. Entre ellas, *Contra los judíos*, y sobre todo la que más nombre ha dado a San Agustín y es obra de una originalidad muy particular. Nos referimos a *La ciudad de Dios*, concepción grandiosa de la filosofía y teología de la historia, presentada como una lucha entre la ciudad de Dios y la ciudad terrena o del demonio, obra que ofreció la base en la Edad Media para la idea del gran Imperio cristiano.

En la *moral* y *ascética* compuso Agustín multitud de tratados más o menos amplios; en *exégesis bíblica* nos legó, en primer lugar, un grandísimo número de homilías, que son un excelente comentario a la Sagrada Escritura según las tendencias místicas y alegóricas de la escuela de Alejandría, y en segundo lugar, multitud de tratados o comentarios especiales, como sobre el Génesis, los Salmos y San Juan. A esto debemos añadir diversas obras de carácter filosófico-religioso, como los escritos contra la Nueva Academia, sobre la inmortalidad del alma y los *Soliloquios*. Además, un número considerable de sermones, que junto con las homilías presentan a San Agustín como el mejor orador entre los Padres latinos, y una muy nutrida colección de cartas de grandísimo interés cultural.

4. **San Agustín frente al donatismo** [29].—Apenas recibió Agustín las órdenes sacerdotales en 391, se percató bien

[29] Respecto del donatismo véase p.379s. La intervención que tuvo en él

pronto del problema religioso, cada vez más enconado en el norte de Africa. La Iglesia continuaba profundamente dividida en dos partes que se hacían tenazmente la guerra. El emperador Teodosio el Grande había urgido las leyes dadas contra los donatistas en 373 por Valentiniano y en 377 por Graciano. Pero el rigor y la persecución, como había sucedido en tiempo de Constantino, los envalentonaban más y más.

San Agustín comenzó inmediatamente a trabajar por resolver este gravísimo problema. Su primer pensamiento fue entregarse de lleno a la instrucción de los herejes. Precisamente en este problema sobre el modo de tratar a los herejes debía con el tiempo experimentar un cambio radical en su modo de pensar. Durante estos primeros años estaba convencido de que el medio más apropiado era tratarlos con cariño e instruirlos pacientemente. No quería oír hablar de las leyes rigurosas dadas por los emperadores [30].

Convencido por entonces de la buena fe de los adversarios, procuró una conversación familiar entre diez representantes de la ortodoxia y diez de los donatistas. Pero ya en este primer intento se vio sorprendido por la suspicacia y mala fe de sus adversarios. Se hizo todo lo posible para facilitarles la vuelta a la verdadera fe. En este sentido trabajó San Agustín en el concilio de Hipona de 393 y sobre todo en el general de Cartago de 403. Pero la inteligencia era imposible. San Agustín trataba de prepararlos para que admitieran la verdadera doctrina católica ortodoxa, y ellos persistían obstinadamente en su ideología rigorista y en su rebelión contra la jerarquía, que consideraban como ilegal y anticanónica.

La tensión iba aumentando de día en día, y las devastaciones realizadas por el fanatismo donatista habían llegado a lo sumo, por lo cual el cuarto concilio de Cartago de 404 se vio obligado a pedir auxilio al emperador Honorio contra los desmanes de los herejes. Fue el primer paso dado por San Agustín en su evolución del sistema de benignidad al rigor contra los herejes contumaces. Honorio dio entonces

San Agustín aparece claramente en lo que aquí se indica. Véanse las obras generales sobre San Agustín (nota 27). En particular: LABRIOLLE, P. DE, *Saint Augustin. La fin du donatisme* en FLICHE-MARTIN, IV 69s; MONCEAUX, *Hist. littér.* IV 55s. Asimismo: GRIMSAY-WILLIS, *St. Augustine and the Donatiste Controversy* (L. 1950); KORNYLJAK, P. V., *Sti. Augustini de efficacia sacramentorum contra Donatistas* (R. 1953); BATIFFOL, P., *La controverse donatiste...:* Le catholicisme de St. Augustin 77-348.

[30] En este sentido es bien conocido el cambio de modo de pensar de San Agustín. Su primer pensamiento, sobre la suavidad y espíritu de atracción en el trato con los donatistas, lo expresa en las cartas 103,5,17; 185,7,25; puede verse *Retract.* II 31. Ante el fracaso de este modo de pensar, no ocultaba el cambio que se había operado en su opinión. Así lo expresa en las cartas 88, 89, 97, 100, 105, 155, 178, 204, 417, y sobre todo en la epíst. 185, a Bonifacio. Esto no obstante, procuraba suavizar la aplicación de las leyes de rigor. Véanse: epíst.61,2; 69,1-2; 88,7; 133; 134; 139; 185,10,44-47, y *Contra Cresconium* III 47,51; JOLY, R., *Saint Augustin et l'intolérance religieuse:* Rev. Belge Phil. Hist. (1955) 263-294.

un edicto por el que imponía severos castigos contra los recalcitrantes, ordenando al mismo tiempo quitarles todas las iglesias. Estas medidas de rigor fueron en aumento durante los años siguientes, de modo que llegó a aplicarse contra ellos la ley del Código de Teodosio dada contra los maniqueos, en que se llegaba incluso a la pena de muerte.

Todo esto produjo una efervescencia general. San Agustín quiso hacer un último esfuerzo por llegar a una inteligencia. Entre los obispos donatistas había algunos que también lo deseaban. Por esto, después del edicto de tolerancia del año 409, se fueron preparando los ánimos, y, finalmente, en el verano del año 411 se celebró la célebre conferencia o *collatio* entre los 279 obispos representantes de los donatistas y 286 de los católicos, todos presididos por San Agustín. Efectivamente, el Santo hizo esfuerzos inauditos por convencer a los más reacios; volviéronse a examinar los fundamentos dogmáticos que aducían los donatistas. Con su habitual maestría, resolvió Agustín todas sus dificultades y probó con toda suficiencia el dogma católico. Dio todas las facilidades, en nombre del emperador, para la vuelta al seno de la Iglesia, con un perdón general y olvido de todo lo pasado.

Sin embargo, todos los esfuerzos de San Agustín, del emperador y del episcopado católico fueron inútiles. El tribuno Marcelino, elegido de común acuerdo como árbitro de las discusiones, declaró solemnemente la victoria de los ortodoxos. El bloque de los donatistas no se sometió, sino que apeló al emperador. Para que se pusiera más claramente de manifiesto su mala fe, también el emperador se declaró contra ellos. Pero ellos persistieron en su terquedad [31].

El resultado, aunque no el apetecido de la unión, fue ciertamente positivo. Los campos quedaron bien deslindados, y mientras la mayoría de los obispos donatistas persistía en su obstinación herética, un buen número de ellos se reconciliaron con la Iglesia. San Agustín se convenció definitivamente de que era necesario emplear alguna violencia (si bien excluyó siempre la pena de muerte) contra esta clase de herejes, que debían ser considerados como perturbadores del orden público en un Estado cristiano. Urgiéronse, pues, las leyes existentes contra el donatismo, y poco a poco se fue reduciendo a muchos de los más sensa-

[31] Como en toda esta clase de coloquios con los disidentes, según se verá frecuentemente en la Historia, los donatistas no se dieron por convencidos. Sin embargo, el 26 de junio de 411 dio Marcelino en nombre del emperador el edicto de proscripción de la secta. Este edicto fue confirmado por Honorio en 30 de enero de 412, como consta en el *Codex Theod.* XVI 5,52. El año siguiente, el nuevo comisario imperial, Ceciliano, repitió la proscripción. El 21 de marzo de 413, nueva ley contra los donatistas (*Cod. Theod.* XVI 5,6) y otras varias en los años siguientes. Tal fue el resultado de la actividad de San Agustín. Los dos libros del Santo contra Gaudencio, de 420, son los últimos esfuerzos realizados por él por la conversión de los donatistas.

tos. Mas no se logró acabar con la herejía, hasta que poco más tarde la invasión de los vándalos destruyó gran parte del catolicismo existente en el norte del Africa.

III. Lucha de San Agustín contra el pelagianismo [32]

Al mismo tiempo que San Agustín se esforzaba, en la conferencia del año 411 con los donatistas, en poner fin a esta herejía, se presentaba otra mucho más peligrosa, *el pelagianismo*. En ella debía tener él una intervención eficacísima y providencial, que había de merecerle de la posteridad el dictado de *Doctor de la Gracia*.

1. Pelagio y su doctrina.—Originario, según parece, de la Gran Bretaña [33], Pelagio se nos presenta a principios del siglo v en Roma como monje que gozaba de gran fama en la dirección de las almas y por ciertos principios ascéticos y teológicos muy característicos. Bien pronto, por efecto de su ascendiente personal y por la calidad de la doctrina que propugnaba, reunió en torno suyo a muchos admiradores, particularmente doncellas y matronas cristianas más o menos amigas de novedades. En todo este trabajo de propaganda y en toda su actividad futura lo ayudaba otro personaje, monje como él, que había de desempeñar en todo

[32] Véanse, además de las obras generales sobre la historia de los dogmas, de Schwane, Tixeront, etc., las de San Agustín y su actuación literaria y teología (nota 27). Sobre su actividad en las cuestiones pelagianas dan una idea sus propias obras que luego se citarán, sobre todo: *De gestis Pelagii* ed. Urba y Zycha en CorpScrEccLat 42 (1900); *De gratia Christi et peccato originali* ibíd.; *Contra duas epistolas Pelagianorum* ibíd. 60 (1913), etc. Véanse también: San Jerónimo, *Epist.* 133 138-143 155-154 ed. Hilberg, ibíd. 56 (1918); *Diálogos contra Pelag.* en PL 23,495s; Orosio, *Liber apolog.* ed. Zangemeister, ibíd. 5 (1882). Respecto de los varios concilios: Mansi, IV y Hefele-Leclercq, II 1,169s. Asimismo pueden consultarse: Duchesne, L., *Hist. an...* III cc.6-8; Hedde y Amann, artíc. *Pélagianisme* en DictThCath; Poulet, Ch., *Hist. du christ.* I c.10; Juengst, *Pelagianismus und Augustinismus* (1901); Plinval, P. de, *Pélage et les premiers aspects du pélagianisme* en RevScPhil Théol 25 (1936) 429-58; Id., *Pélage, ses écrits, sa vie, et sa réforme. Etudes d'histoire littéraire et religieuse* (Lausana 1943). Véase la obra *Tratados sobre la gracia* en *Obras de San Agustín* ed. BAC vol.6 y 9 (M. 1949-52); Dubarle, A.-M., *Le péché originel dans l'Ecriture* (P. 1958); Journet, Ch., *La volonté divine salvifique sur les petits enfants* en Texts étud. théol. (Brujas 1958). Véanse diversos puntos doctrinales: Maier, J. L., *Les missions divines selon S. Augustin:* Paradosis 16 (Frib. de S. 1960); Pintaro, J., *Le sacerdoce selon S. Augustin. Le prêtre dans la cité de Dieu:* In lumine fidei (Tours 1960); Goñi, P., *La resurrección de la carne, según S. Agustín* (Wáshington 1961); Carbone, V., *La inabitazione dello Sp. S. nelle anime dei giusti secondo la dottrina di S. Ag.* (Ciudad del Vat. 1961); Flórez, R., *Muerte e inmortalidad. Muerte en el pensamiento de S. Agustín:* CiudD 174 (1961) 449-482; Alvarez, U., *El conocimiento racional y la abstracción en S. Agustín:* CiudD 174s (1961) 241-280; Huftier, M., *Nature du péché selon S. Agustin:* VieSpir, suppl 1962 61 242-304; Wayens, A., *Un chrétien nommé Pélage* (Bruselas 1971).

[33] Véase Kenney, J. F., *The sources of the early History of Ireland* (Colombia 1929). En esta obra se refuta la hipótesis de la patria irlandesa de Pelagio. Esta se apoyaba en una frase irónica de San Jerónimo, quien designaba a Pelagio «progeniem Scotticae gentis de Britannorum vicinia» (*Comment. in Ierem.* III 1).

este asunto un papel importantísimo. Se llamaba *Celestio*, hombre decidido y mucho más curtido en la discusión que su maestro, por lo cual él fue siempre quien sacaba la cara por las nuevas ideas.

Estas eran, en verdad, muy a propósito para fascinar a ciertas personas piadosas, que, sin poseer especial instrucción en cuestiones religiosas, desean de buena fe adelantar en la perfección. En efecto, Pelagio y Celestio predicaban que el hombre, con la libertad de que está dotado, es capaz de elegir siempre lo que le conviene. De aquí que pueda por sí mismo y sin necesidad de ningún auxilio sobrenatural evitar todos los pecados y, lo que es más todavía, practicar todas las obras buenas. Esto se explica teniendo presente la naturaleza del hombre, tan perfecta como antes del pecado de Adán, ya que no existe el pecado original, por lo cual el pecado de nuestros primeros padres no se transmite a su descendencia. Así, pues, poseyendo el hombre una naturaleza perfecta e incontaminada, es por sí mismo capaz de todo lo bueno.

Tal es la base del sistema de Pelagio y Celestio: negación del pecado original y afirmación de la suficiencia del hombre, sin auxilio de la gracia, para la salvación y todo acto saludable. Así se explica que, halagando la suficiencia humana, atrajera con tanta facilidad innumerables discípulos. De esta manera era sumamente fácil obrar el bien. Bastaba querer. Todo dependía de nosotros. Es lo que se ha llamado la *soberbia pelagiana*.

En cambio, fácilmente se ven las consecuencias desastrosas que esta doctrina trae consigo. La obra de Jesucristo resultaba inútil. La satisfacción de Cristo era superflua. Jesús nos auxilia solamente con su ejemplo. Sus méritos y sus gracias no hacen falta al hombre. La oración es también superflua, ya que el hombre tiene con sus propias fuerzas entera suficiencia [34].

En estas circunstancias, y cuando la nueva ideología contaba ya con multitud de partidarios en la Ciudad Eterna, verificóse hacia el año 410 la entrada de los visigodos en Roma capitaneados por Alarico. Entonces Pelagio y Celestio se trasladaron al Africa, donde continuaron propagando sus doctrinas. Mas tampoco se detuvo Pelagio mucho tiempo en Cartago. Bien pronto se trasladó al Oriente, mientras Celestio continuaba en Cartago defendiendo con más ardor las nuevas ideas.

[34] Toda esta concepción, además de exponerla de viva voz, la fueron manifestando Pelagio y Celestio en diversas obras, algunas de ellas motivadas por los escritos de San Agustín. De los escritos de Pelagio se ha conservado muy poco. Véanse: *Comentario sobre San Pablo* ed. SOUTER (Cambridge 1922-26) en TextsSt 9; *Carta a Demetriades* en PL 30,15s. Véanse además: PRINVAL, G. DE, *Recherches sur l'oeuvre littér. de Pélage* en RevPhil 60 (1934) 10-420; LABRIOLLE en FLICHE-MARTIN, IV 79s.

2. San Agustín inicia su intervención.—Sin embargo, la clarividencia de los teólogos descubrió al punto la nueva herejía. El primero en llamar la atención sobre ella fue un tal Paulino, diácono originario de Milán [35]. En un sínodo celebrado en Cartago el año 411 llamó la atención sobre los peligros de la nueva ideología, con lo cual, alarmado el concilio, y viendo que Celestio no quería retractarse, lanzó excomunión sobre él, condenando al mismo tiempo siete proposiciones, que forman la síntesis de la doctrina pelagiana, tal como entonces se conocía. Son dignas de notarse: la segunda, en que se afirma que «el pecado de Adán le dañó a él sólo, no al linaje humano»; la tercera: «Los niños recién nacidos se hallan en aquel estado en que se hallaba Adán antes de su prevaricación». Con esta condenación, viéndose Celestio desenmascarado, partió para el Oriente y se estableció en Efeso, donde consiguió ser ordenado de presbítero [36].

Tal es el punto en que inicia San Agustín su intervención. Ya antes que él, otros Padres y escritores eclesiásticos habían tocado más o menos directamente las cuestiones impugnadas por los pelagianos; pero nadie las penetró tan profundamente como San Agustín, sobre todo lo referente al pecado original, al estado de la naturaleza antes y después del pecado, a la necesidad y gratuidad de la gracia sobrenatural y al don de la perseverancia.

Con el sínodo de Cartago de 411 comenzó la intervención oficial eclesiástica; mas con la de San Agustín en 412 se iniciaba la campaña teológica. Sus primeros trabajos fueron *Sobre los méritos* y *perdón de los pecados* y *Sobre el bautismo de los párvulos*, esta última compuesta a instancia del conde Marcelino, por lo cual añadió la *Epístola a Marcelino*, en que completa las ideas [37]. Con toda decisión se rechazan los principios: que el pecado de Adán sólo se transmite por *imitación*, no por *propagación*, y se defiende la existencia del pecado original en todos los hombres, de donde se deduce la necesidad del bautismo de los niños.

Uno de los libros fundamentales del Santo en esta materia es el compuesto en 415 con el título *De la naturaleza y la gracia*. Va dirigido a los jóvenes Timasio y Jacobo, y en él refuta San Agustín diversos escritos de Pelagio, probando que la naturaleza humana, viciada por el pecado original, necesita absolutamente de la gracia interna para obrar

[35] Véase SAN AGUSTÍN, *De gratia*... II 3-4; MANSI, IV 289s.

[36] Se puede preguntar por qué no intervino San Agustín en este primer conato de desvirtuar la acción del pelagianismo. Seguramente estaba entonces muy ocupado con la cuestión de los donatistas y no daba gran importancia a los pelagianos.

[37] El mismo San Agustín nos refiere su primera intervención en las cuestiones pelagianas (*Retract.* I 9,6, y *De gestis*... 23-25). Ya antes de escribir estas obritas había comenzado a desenmascarar la ideología pelagiana en sus sermones y en toda su actividad episcopal.

el bien. Por otra parte, insiste en la gratuidad del don de la gracia, que depende únicamente de la benevolencia de Dios.

3. El pelagianismo en Oriente.—Mientras en el Africa era descubierta y refutada la nueva ideología de Pelagio y Celestio, en Oriente seguían las cosas otros derroteros. Aleccionado Pelagio por lo sucedido en Cartago, procedía ahora con mayor circunspección. Por esto mismo trató de fundarse allí una reputación de ascetismo, y para ello se decidió a vivir retirado en Belén, a imitación del ilustre asceta y doctor San Jerónimo. Desde este retiro decidióse Pelagio, como ya lo había practicado en Roma, a dirigir en la vida espiritual algunas almas, y de hecho comenzó a gozar de buena reputación y ganarse partidarios. Pero también allí fue pronto descubierta su doctrina por San Jerónimo. Por esto, al escribir poco después su *Comentario sobre Jeremías* y su *Diálogo*, lo desenmascaró y refutó las nuevas ideas [38].

Pero Pelagio no había perdido el tiempo. Con sus esfuerzos había logrado atraerse al patriarca Juan de Jerusalén, lo cual significaba un gran triunfo para su causa. Poco después, en un sínodo celebrado en 415 [39] presentóse el español Orosio, fiel discípulo de San Agustín, el cual trató de desenmascarar al hereje. Sin embargo, todos sus esfuerzos resultaron en vano. Pelagio apeló entonces a toda su habilidad, primero en declaraciones ambiguas e incompletas, que dejaban entrever un sentido ortodoxo, y luego excitando los celos de Juan de Jerusalén, a quien se presentó como cosa indigna que un obispo de Hipona se entrometiera en la sede jerosolimitana. El resultado fue que Pelagio salió victorioso y no hubo condenación de su doctrina.

Poco después, el mismo año 415, celebróse otro sínodo más solemne en Dióspolis de Palestina, hoy Lidda. A él asistieron, como representantes del Occidente, los presbíteros Heros de Arlés y Lázaro de Aix. Pelagio repitió sus expresiones ambiguas. Por otra parte, no entendiendo los occidentales la lengua griega, se cometían abusos con ellos al traducirles las aclaraciones y discusiones del sínodo. Al fin, Pelagio fue declarado libre de sospechas, mientras se remitían al papa Inocencio I las actas del sínodo. Esto sigificaba el mayor triunfo de Pelagio [40].

[38] Particularmente los tres diálogos constituyen una verdadera refutación de las ideas fundamentales de Pelagio. Sin embargo, a la concepción de San Jerónimo en esta materia le faltaba la clarividencia de San Agustín, y por esto podía dar pie a ulteriores contrarréplicas de los pelagianos.

[39] Sínodo o conferencia de Jerusalén, en que Pelagio pudo sorprender la buena fe del patriarca. Celebróse en julio de 415. De él nos hablan San Jerónimo en su *Coment. a Jerem.* pról., 17 etc., y sobre todo Orosio, en su *Liber apologeticus*, que es una de las obras que mejor nos informan sobre estos acontecimientos.

[40] Acerca del sínodo de Dióspolis véanse: SAN AGUSTÍN, *De gestis Pel.*; MAN-

En todo este asunto es curiosa la pasividad que mostraron tantos eminentes teólogos orientales. Ocupados, sin duda, en otras discusiones más metafísicas, no acababan de reconocer la importancia y el peligro de esta discusión pelagiana. Además, ellos, en sus luchas contra los gnósticos y maniqueos y bajo el influjo de las escuelas helenísticas, más bien tenían que insistir en el poder de la voluntad, puesta por aquéllos en peligro. Por esto no estaban generalmente en disposición de oponerse a Pelagio, que pecaba precisamente por atribuirlo todo a la propia voluntad. De hecho, Pelagio se decidió entonces a una propaganda más intensa de sus ideas, en lo cual le ayudó por entonces Teodoro de Mopsuestia, verdadero iniciador del nestorianismo, entonces incipiente.

4. **Actividad creciente de San Agustín.**—Pero San Agustín desde el Africa no los perdía de vista. Así, pues, ante las noticias que le llegaban del Oriente, particularmente sobre el resultado del sínodo de Dióspolis, hizo que se celebrasen dos sínodos, en Cartago y en Mileve, durante el año 416, con el objeto de tomar algunas decisiones prácticas en asunto tan importante [41]. En ellos fueron condenados de nuevo los errores de Pelagio y Celestio y excomulgados sus autores. Como complemento, y para dar más fuerza a estas decisiones, se dirigieron los Padres africanos oficialmente al papa Inocencio I, suplicándole confirmara lo acordado en dichos sínodos. Lo mismo hizo San Agustín en una carta atentísima dirigida al Vicario de Cristo.

No tardó el papa Inocencio en dar la esperada respuesta. Bien informado por los obispos del Africa sobre la nueva doctrina pelagiana, Inocencio I condenó y excomulgó clara y decididamente a los dos cabecillas del error, Pelagio y Celestio, y toda su doctrina, en tanto que no se retractasen o diesen explicación satisfactoria ante el Romano Pontífice. Al recibir San Agustín en el Africa, el año 417, esta respuesta tan explícita del Papa, exclamó en un discurso al pueblo con aquellas célebres palabras: «Roma locuta est, causa finita est; utinam finiatur aliquando error!» [42]

Mas, por desgracia, no se cumplió tan pronto el deseo de San Agustín. El error no terminó tan fácilmente. Tanto Pelagio como Celestio se decidieron entonces a poner en

si, IV 311s. Asistieron a él 14 obispos, presididos por Eulogio de Cesarea. Pero el único que podía dar peso a la ortodoxia, San Jerónimo, siendo detestado por los orientales, no pudo tener ninguna intervención. Por esto fue más resonante el triunfo momentáneo de Pelagio. Celebróse en diciembre de 415.

[41] En el sínodo de Cartago se reunieron 67 obispos, y en Mileve 58 de la Numidia. Pidiéronse igualmente algunas explicaciones al patriarca Juan de Jerusalén, pues la sentencia de Dióspolis se oponía a la pronunciada en Cartago en 411. De todo esto nos da noticias San Agustín en *De Gestis*... 57-59, y en las epíst. 175, 176 y 179.

[42] Así se expresó San Agustín en el sermón 131,10.

juego todas sus artes de disimulo, con el fin de conquistar al Romano Pontífice. Puesto que éste había lanzado excomunión contra ellos mientras no dieran explicaciones satisfactorias, ambos compusieron sendos memoriales dirigidos al papa Inocencio I, los cuales de hecho llegaron a su sucesor Zósimo en 417 [43].

Pelagio compuso entonces el llamado *Libellus fidei*, en el que con bien estudiada habilidad evita el pronunciarse de ninguna manera en las cuestiones sobre el pecado original y la gracia. Zósimo quedó satisfecho y declaró a Pelagio inocente [44]. Más hábil todavía fue la conducta de Celestio. Condenado entretanto en Constantinopla por el obispo Atico, se dirigió personalmente a Roma y entregó al Papa una profesión de fe de carácter general, que pronunció en presencia del clero romano reunido. En esta profesión de fe afirmaba Celestio todos los puntos del símbolo que no hacían al caso, añadiendo que en todas las cuestiones libres se remitía al juicio y decisión del Papa.

El papa Zósimo creyó por un momento en su inocencia, y así, dirigió al punto una carta a los obispos africanos notando su precipitación en la solución dada a este asunto [45]. San Agustín comprendió la delicada situación que se les creaba en Africa. Lleno, por una parte, de la más rendida reverencia al Romano Pontífice, y por otra, convencido de que el nuevo Papa había sido engañado por la astucia de Pelagio y Celestio, quiso obrar con rapidez.

Ante todo hizo enviar a Roma un memorial, compuesto por el diácono Paulino de Milán, que había sido el primer acusador de Pelagio. En él se mantenían todas las acusaciones lanzadas contra los herejes, apoyándolas con multitud de autoridades de San Cipriano, San Ambrosio y otros escritores más autorizados, y últimamente por la opinión del papa Inocencio I. Hecho esto, reunióse un sínodo en otoño de 417, en el que se declararon insuficientes las explicaciones dadas por Celestio y se suplicaba al Papa que mantuviera el fallo de su predecesor. A estas misivas respondió el Papa insistiendo en su cualidad de juez supremo, pero diciendo que se dejaran las cosas en el estado en que las dejó Inocencio I. Era una manera de dar a entender que comenzaba a desconfiar de los inculpados.

[43] En este tiempo compuso Pelagio diversos trabajos en defensa propia. Sobre todo escribió entonces uno sobre el *libre albedrío*, del que se han descubierto recientemente algunas páginas. En él y en su epístola a Demetríades afirmaba que había expresado claramente su pensamiento. Pero, en todo caso, sus expresiones eran incompletas y equívocas, como en el *Libellus fidei*.

[44] Véase la epíst. *Postquam nobis*, de 21 de septiembre de 417, en MANSI, IV 353. En ella se admira el Papa de que un hombre tan benemérito haya sido tan calumniado.

[45] Véase epíst. *Magnum pondus* en MANSI, IV 350.

5. Condenación de Pelagio por el papa Zósimo.—Entretanto, y antes que llegara a Cartago esta respuesta del Romano Pontífice, se había celebrado allí en mayo de 418 un gran sínodo, al que asistieron 214 obispos. En él se examinó de nuevo la doctrina y conducta de Pelagio y Celestio, y se formuló en ocho cánones la condenación más explícita y completa que se había hecho hasta entonces. Las actas fueron enviadas a Roma. San Agustín, por su parte, para fundamentar mejor la doctrina católica proclamada en el sínodo, escribió en el mismo año 418 su obra *De la gracia de Cristo y del pecado original*, donde insiste de un modo particular en la insuficiencia del concepto de gracia de Pelagio, ya que éste no admite otra gracia sino una extrínseca, como la ley de Dios, la doctrina y el ejemplo de Cristo.

Una actitud tan decidida acabó de convencer al Papa de que, por lo menos, se debía proceder con gran circunspección. Así, pues, invitó a Pelagio y Celestio para que se presentaran a dar cuenta de sí. Ellos, empero, temiendo lo que pudiera sobrevenirles, no se presentaron, por lo cual el emperador Honorio aplicó contra ellos la pena del destierro [46].

Todo esto acabó de quitar la venda de los ojos al papa Zósimo. Convencido, pues, de la culpa de los dos acusados y de la justicia de las reclamaciones hechas por los obispos africanos, publicó entonces su célebre *Epístola tractoria*, dirigida a todas las iglesias [47]. En ella hace un resumen de todas las discusiones, condena luego expresamente a Pelagio y Celestio y propone con toda claridad la doctrina católica sobre la necesidad de la gracia interna para obrar el bien. Tal fue la solución definitiva del papa Zósimo. Fue algo precipitada en un principio. Pero tan pronto como se convenció de lo contrario, procedió enérgicamente contra Pelagio y Celestio.

6. San Agustín y Julián de Eclano [48].—La cuestión pelagiana parecía terminada definitivamente. Pero en Italia tuvo una segunda parte con la actividad de Julián de Eclano y San Agustín. En efecto, este obispo, junto con otros dieci-

[46] Este rescripto del emperador Honorio, en que, bajo las más graves penas, ordena el destierro de los jefes pelagianos, tiene la fecha del 30 de abril de 418. Esta disposición del emperador era motivada por los excesos que cometían los partidarios de la secta, particularmente en Africa. Sobre todo esto y sobre la decisión del papa Zósimo de condenar a Pelagio y Celestio, nos habla MERCATOR, *Commonit. Caelest.* (MANSI, IV 293). Véase PRÓSPERO, *Chron.* a.418.

[47] Hay quienes defienden que la decisión del papa Zósimo es anterior al concilio de Cartago, lo cual parece bastante probable. Ciertamente, el Papa, ya en la primavera de 418, y antes de la celebración del concilio de Cartago, se dio perfecta cuenta de la astucia de Celestio y su culpabilidad.

[48] Sobre esta última parte de las luchas pelagianas, después de la *Tractoria* del papa Zósimo, véanse las obras generales sobre el pelagianismo y San Agustín. Véase en particular MERCATOR, *Liber subnotationum Iuliani* en PL 48 140s, 146s; BOUWMAN, G., *Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos*: AnBibl 9 (R. 1958).

siete italianos, se negaron a admitir la *Epistola tractoria* del papa Zósimo. Entonces, pues, en nombre de todos, Julián envió al Papa dos epístolas, en las cuales protestaba contra la condenación de Pelagio y Celestio, con la excusa de que no habían sido escuchados.

La respuesta adecuada se la dio San Agustín en la obra *Contra las dos cartas de los pelagianos*, con lo cual se entabló un verdadero duelo entre el nuevo adalid de la causa pelagiana y el Doctor de la Gracia, San Agustín. Para éste fue particularmente fecunda esta nueva fase de la controversia, pues en realidad tenía que habérselas con un hombre profundo y taimado y mucho más hábil dialéctico que Pelagio y Celestio. Julián echaba en cara a San Agustín que con sus teorías destruía el matrimonio. Por esto se vio forzado el Santo a componer su magistral tratado *Sobre las nupcias y la concupiscencia*, y no mucho después, a fines del 419, otra obra *Sobre el alma y su origen*. Todo esto iba dirigido contra dos obras fundamentales de Julián, en las que éste atacaba la doctrina agustiniana sobre el matrimonio.

Pero la obra más completa que compuso San Agustín en esta campaña contra Julián de Eclano fue la del año 421, escrita después de un detenido estudio de la última de éste, *A Tribacio*. Lleva el título *Contra Julián, defensor de la herejía pelagiana*, y trata del pecado original y todas sus consecuencias en el hombre. Todavía en 429, después de recibir el escrito de Julián *A Horo*, emprendió Agustín la última de sus obras, en la que expone de nuevo el sistema pelagiano; pero al morir en 430 estaba por acabar, por lo cual es designada como *Obra imperfecta*, contra la segunda respuesta de Julián.

Fue verdaderamente necesaria toda la dialéctica y la teología de San Agustín para contrarrestar los duros ataques de Julián contra la doctrina católica sobre el estado de la naturaleza después del pecado. Pero, no obstante los formidables ataques de este terrible adversario, que se complacía en descubrir los puntos débiles de la argumentación de San Agustín, a quien tildaba de maniqueísmo y predestinacianismo, la doctrina católica al fin triunfó. A ello ayudó no poco la decisión con que el emperador Honorio protegió las órdenes del Romano Pontífice. Arrojado Julián de Italia por decreto imperial en 421, se dirigió al Oriente, donde trabó amistad, primero con Teodoro de Mopsuestia y luego con Nestorio. Allí apenas logró llamar la atención de nadie, y murió olvidado de todos y en la miseria en 454. El concilio de Efeso en 431 condenó de nuevo la herejía pelagiana.

IV. El semipelagianismo [49]

Después de la condenación del pelagianismo, pronunciada por los sínodos africanos, por San Agustín, San Jerónimo y, sobre todo, por el Papa, parecía vencida esta nueva herejía. Pero las doctrinas sobre la suficiencia del hombre habían echado hondas raíces en algunos espíritus, y así, produjeron una serie de manifestaciones, conocidas entonces como doctrina de los marselleses o galicanos y hoy como semipelagianismo.

1. En el Africa del Norte.—La primera manifestación tuvo lugar en Africa mismo, y la ocasión fue la doctrina expuesta por San Agustín. Esta doctrina sobre el poder absoluto de Dios pareció algo dura a algunos monjes de Adrumeto de Africa, pues suponían falsamente que quitaba al hombre su libertad. Esto les escandalizaba de un modo especial en la carta del Santo al presbítero romano Sixto, que luego fue papa. Por esto sintetizaban su dificultad con estas palabras: «¿Para qué se nos predica y se nos manda que nos apartemos del mal y hagamos el bien, si esto no lo hacemos nosotros, sino que es Dios el que opera en nosotros el querer o hacer el bien?» Movidos, pues, por estas dificultades, los monjes de Adrumeto se dirigieron a San Agustín pidiéndole explicaciones.

Entonces respondió San Agustín ampliamente en dos tratados magistrales, que completan su doctrina sobre la gracia. Estos fueron: *Sobre la gracia y la libertad humana* y *Sobre la corrección y la gracia* [50]. En estas obras establece el santo Doctor, en primer lugar, la existencia de la libertad, fundada en la Sagrada Escritura. Sin embargo, esta libertad no quita la intervención de Dios, necesaria para todas nuestras obras, la cual se compadece perfectamente con la libertad humana. «No existe—dice el Santo—obra ninguna de piedad si Dios no obra que nosotros queramos y

[49] Véanse, ante todo, la obras generales sobre San Agustín (nota 27) y sobre el pelagianismo. Puede verse asimismo: Hefele-Leclercq, II 908s; Tixeront, III 274s. Asimismo: Próspero de Aquitania e Hilario, *Cartas a San Agustín:* PL 33,1022s; Próspero, *Obras contra el semipel.:* PL 45 y 51; Casiano, *Collat.:* PL 49; ed. Petschenig en CorpScrEcclLat 13,17 (1886-1888); San Vicente de Lerins, *Commonitor.:* PL 50 ed. Jülicher 2.ª ed. (1925); E. Rauschen en FlorPatr 5 (1906); Fausto de Riez, *Opera:* PL 58 ed. Engelbert (1891); Surblet, *Le sémi pélagianisme* (Namur 1897); Woerter, F., *Beitr. zur Dogmengesch. des Semipelag.* (1900); Loofs, F., artíc. *Semipelagianismus* en RealenzprTh; Jacquin, M., *La question de la prédestination aux V et VI siècles* en RevHistEccl 7 (1906) 268s; Chéné, J., *Le sémipélagianisme du midi de la Gaule d'après les lettres de Prosper d'Aquitanie et d'Hilaire à S. Augustin* en RechScRel 43 (1955) 231s; Amann, E., artic. *Semi-pélagiens:* DictThCath 15 1796-1850; Loofs, F., artic. *Semipelagianismus:* RealenzprTh 17 192-203; 24 500ss; Portalié, E., artíc. *Augustinisme:* DictThCath 1 2501-2561; Rahner, K. *(S. Agustín y el semipelagian.):* ZkathTh (1938) 171-1796; Id., *La théologie de S. Augustin. Grâce et prédestination* (Lyón 1962).

[50] Además de estas obras de San Agustín, véanse: Kolb, K., *Menschl. Freiheit und göttl. Vorherwissen nach Augustin* (1908); Mausbach, J., *Die Ethik Augustins* 2 vols. (1909); Portalié, E., artic. *Augustinisme* en DictThCath.

sí no coopera cuando nosotros queremos». Con estas explicaciones parece se aquietaron los monjes africanos. En realidad, no sabemos que retoñara en Africa la misma dificultad.

2. Doctrina de los marselleses.—Cuando todo parecía apaciguado, surgió una nueva tempestad mucho más seria que la anterior. El centro de esta nueva oposición se hallaba en los monasterios de San Víctor de Marsella y en el de Lerins. Su promotor principal era el abad Juan Casiano, que gozaba entonces de gran prestigio en todo el Occidente [51]. El último escrito de San Agustín, *Sobre la corrección y la gracia*, ofreció la ocasión.

La doctrina en él expuesta sobre la predestinación parecía a Casiano tan exagerada, por un extremo, como la de los pelagianos por el otro. «Dios—afirma—no ha podido dejar al hombre en la impotencia de querer y de obrar el bien». En realidad, sostenían los partidarios de esta nueva ideología, depende del hombre la primera elección, el primer impulso hacia el bien, el *initium fidei*. Dios ofrece indistintamente a todos los auxilios necesarios y suficientes para obrar el bien. El que unos se salven y otros no, esto depende exclusivamente del hombre. Sólo así se salva la libertad humana.

Con esta doctrina, que, a semejanza de la pelagiana, tanto halaga la vanidad humana, atrajo Casiano muchos partidarios. Por poco que se la examine, es un pelagianismo vergonzante, por lo cual, aunque entonces fue designada como la doctrina de los marselleses o de los galicanos, más tarde, en el siglo XVI, fue denominada *semipelagianismo*. Casiano y los suyos formaron escuela, que fue adquiriendo prestigio gracias al ascendiente de que gozaba el monasterio de San Víctor. Por esto se juntó bien pronto el de Lerins, no muy lejano, que se constituyó en adelante en centro poderoso de esta ideología.

3. Oposición a la doctrina semipelagiana.—Frente al avance de estas doctrinas levantaron la voz principalmente dos personas: Hilario, originario del Africa, y Próspero, de Aquitania [52], ambos laicos, pero muy versados en cuestiones teológicas. Sin embargo, no atreviéndose a contradecir directamente a un hombre tan autorizado como Casiano, abad

[51] Pueden verse: HOCH, *Lehre des Joh. Cassianus von Natur und Gnade* (1895); LAUGIER, J., *St. Jean Cassien et sa doctrine de la grâce* (Lyón 1908); SAN VICENTE DE LERÍNS, *El Commonitorio* por el P. J. MADOZ (M. 1943). San Agustín expresa brevemente la concepción de Casiano (*De dono persev.* 42): «Initium fidei et usque in finem perseverantiam sic in nostra constituunt potestate, ut Dei dona esse non putent.» Véase BARDENHEWER, IV 558s.

[52] Sobre sus escritos véase la nota 49 y BARDENHEWER, IV 533s; WALENTIN, *St. Prosper d'Aquitanie* (Tolosa 1900); PELLAND, P., *S. Prosperi Aquitani doctrina de praedestinat.* (Montreal 1936).

de San Víctor, se dirigieron a San Agustín, exponiéndole las nuevas corrientes de ideas y suplicándole su intervención. El Obispo de Hipona comprendió inmediatamente el parentesco de estas ideas con las ya anatematizadas del pelagianismo, y sobre todo se alarmó ante el peligro que podría significar para el Occidente si este foco de pelagianismo vergonzante adquiría consistencia, lo cual era más de temer teniendo presente el prestigio de sus promotores, los monjes de San Víctor.

Por todas estas razones, Agustín, ya de avanzada edad, escribió durante los años 428 y 429 sus obras básicas *Sobre el don de la perseverancia* y *De la predestinación de los santos* [53]. En ellas presenta abiertamente su opinión, según la cual la predestinación depende únicamente del beneplácito de Dios.

Naturalmente, esto no satisfizo a los monjes de Marsella, y así, tanto Casiano como sus discípulos, continuaron aferrados a sus opiniones. Sin embargo, por el respeto que sentían todos hacia San Agustín, no quisieron, mientras él vivió, oponérsele directamente. Mas no tuvieron que esperar mucho tiempo. Muerto el Santo el año 430 durante el asedio de Hipona por los vándalos, volvieron los marselleses a la carga, haciendo mayor propaganda de su ideología. Para concretar más la doctrina que ellos impugnaban, resumieron tendenciosamente en 15 puntos la de San Agustín, exagerando algunos extremos de la misma. Sobre todo insistieron en el punto en que siempre habían insistido y que tantas veces les había rebatido San Agustín: que la doctrina de éste no era compatible con la libertad, y que solamente admitiendo que el hombre con sus propias fuerzas puede determinarse hacia el bien, es decir, puede poner el *initium fidei*, se salva la libertad del hombre y la verdadera voluntad de Dios de que se salven todos los hombres.

Entretanto, Próspero e Hilario, los adalides de la causa católica, no se arredraron ante esta intensificación de la campaña semipelagiana. Sintiéndose sinceramente defensores de la ortodoxia, después de la muerte de San Agustín, intensificaron su actividad contra la doctrina de los marselleses. Próspero compuso una epístola titulada *Sobre la gracia y el libre albedrío*, y aun un poema, *De los ingratos*. Pero su calidad de laicos restaba autoridad a sus palabras, por lo cual se dirigieron a Roma, al papa Celestino, en demanda de remedio.

Como los tiros de los marselleses iban dirigidos contra San Agustín, no fue difícil mover al Papa a que tomase su defensa. Así, pues, en un escrito dirigido a los obispos de las Galias exponía la verdadera doctrina católica, ensal-

[53] *De dono perseverantiae* y *De praedestinatione sanctorum* formaban en un principio una obra; mas posteriormente se las separó.

zando particularmente a San Agustín, si bien no se defienden todas sus opiniones [54]. Naturalmente, con esto no se dieron por vencidos los marselleses, y así continuó la campaña más vehemente todavía por ambas partes. Al lado de Casiano pusiéronse, entre otros, los presbíteros Gennadio de Marsella, Fausto de Riez y Vicente de Leríns [55].

Vicente de Leríns fue indudablemente quien más se distinguió al lado de Casiano. Su primer trabajo fue el titulado *Objeciones*, que eran las que él oponía a los ortodoxos. Contra este tratado escribió Próspero de Aquitania una obra magistral: *Respuestas de San Agustín a los capítulos de las objeciones vicentinas*. Entonces fue cuando Vicente de Leríns compuso su célebre *Conmonitorio*, en donde se propone el famoso argumento de que ante la autoridad de un maestro, por muy estimado que sea, debe ser preferida la tradición cristiana general e inmutable. Esta se condensa en aquella frase: «quod ubique, quod semper, quod ab omnibus». Naturalmente, la dificultad estaba en la discusión particular que aquí se debatía, en determinar quién representaba la verdadera tradición.

A este propósito es bueno observar que llama extraordinariamente la atención la buena fe con que Casiano y sus discípulos defendieron aquellas ideas semipelagianas. No hay duda que, por lo demás, eran buenos teólogos y defendieron decididamente la causa católica con un criterio excelente. Pero en este punto se ofuscaron, siguiendo rumbos sumamente peligrosos. Por otra parte, San Agustín y sus continuadores supieron defender la verdadera doctrina y trabajaron incansablemente por descubrir los errores contrarios, hasta conseguir fueran solemnemente condenados.

4. **Suerte final del semipelagianismo.**—Con esto se formaron dos tendencias o partidos, que combatieron denodadamente durante todo el siglo por sus respectivas ideas. Muerto el abad Casiano en 432, sus discípulos continuaron

[54] CELESTINO I, *Epist. 21 ad Episc. Gall.* en MANSI, I 454s. Allí mismo (c.2), elogio de San Agustín. Como Celestino no quería tratar ampliamente ni definir estas cuestiones, escribía (ibíd. c.3): «Profundiores vero difficilioresque partes occurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt, qui haereticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus adstruere, quia ad confitendum gratiam Dei, cuius operi et dignationi *nihil penitus subtrahendum est*, satis sufficere credimus, quidquid secundum praedictas regulas Apostolicae Sedis nos Scripta edocuerunt, ut prorsus non opinemur catholicum, quod apparuit praefixis sententiis esse contrarium.» Más explícito se manifiesta en las siguientes palabras (ibíd. c.12): «His ergo... confortati sumus, ut omnium bonorum affectuum atque operum et omnium studiorum omniumque virtutum, quibus *ab initio fidei* ad Deum tenditur Deum fateamur auctorem et non dubitemus, ab ipsius gratia omnia hominis *merita praeveniri*, per quam fit ut aliquid velle incipiamus et facere.»

[55] Acerca de sus escritos, véase la nota 50. Véanse también: BRUNETIÈRE, F., y P. DE LABRIOLLE, *St. Vincent de Lérins* (P. 1906); KOCH, H., *Vincens von Lerins und Gennadius* en TexteUnt 31,2 (1907); KOCH, A., *Der hl. Faustus von Reji* (1895); ID., *El Commonitorio* trad. y notas por el P. J. MADOZ, S. I., en Col. Excelsa 10 (M. 1943); MADOZ, J., *Excerpta Vincentii Lerinensis...*: Studia Oniensia 1,1 (M. 1940); KREMSER, H., *Die Bedeutung des Vincenz von Lerins für die römisch-kathol. Wertung der Tradition* (Hamburgo 1959).

defendiendo sus ideas; pero al poco tiempo se marcó la tendencia a desfigurar la doctrina de San Agustín. En este sentido es célebre el tratado anónimo con el título *Praedestinatus*, que atribuye al santo Obispo de Hipona la doctrina de la más estricta *predestinación doble*[56]. Por tanto, que Dios predestina a ciertos hombres a su condenación eterna, y, en consecuencia, no reciben gracia ninguna y se condenan sin remedio.

De hecho, defendió esta doctrina un tal *Lúcido*, por lo cual Fausto de Riez obtuvo su condenación en un sínodo de Arlés de 475. Pero entonces el mismo Fausto escribió su célebre tratado *Sobre la gracia de Dios y el libre albedrío del hombre*, donde ciertamente habla con respeto de San Agustín, pero defiende más crudamente que Casiano en sus *Colaciones* los errores marselleses o semipelagianos. Según él, a nosotros nos pertenece el querer, a Dios el completar.

Sobre todo impugnaron sus ideas acerca de la gracia los *monjes escitas* de Constantinopla. Movido por ellos, *Fulgencio de Ruspe* († 533), obispo africano desterrado de Constantinopla, compuso una obra voluminosa contra Fausto (hoy día desaparecida), y, vuelto del destierro, otra, *Sobre la predestinación y la gracia de Dios*, donde defiende, en nombre de los obispos ortodoxos, la doctrina de San Agustín y la proclama frente a los marselleses, a quienes designa como «hermanos errantes»[57].

Del mismo modo defendieron la causa ortodoxa en las Galias el obispo San Avito de Vienne (490-523) y sobre todo Cesáreo de Arlés (501-542), autor de la célebre obra, dirigida contra Fausto de Riez, *Sobre la gracia y el libre albedrío*.

En esta forma siguieron las cosas hasta muy entrado el siglo VI. Pero entonces el nuevo adalid de la causa católica, Cesáreo de Arlés, consiguió se reuniera en 529 un sínodo en Orange (Arausicanum II), y en él se condenaron en 25 cánones las doctrinas pelagianas y semipelagianas. Con la aprobación de parte de Bonifacio II recibieron estos cánones la autoridad conciliar[58].

[56] Algunos lo atribuyeron a Arnobio el Joven, pero no existen argumentos sólidos en favor de esta suposición. Véase PL 53,583s.

[57] *De veritate praedestinationis et gratiae Dei Libri 3* en PL 65. Véase también: *Episc. synod. Afric.* (MANSI, III 591s); SAN AGUSTÍN: PL 45,1779s.

[58] Sobre la actividad de Cesáreo de Arlés y acerca de la significación del Arausicanum II, véanse: MALNORY, *St. Césaire, evêque d'Arlés* (P. 1894); LEJAY, *Le rôle théologique de St. Césaire d'Arlés* (P. 1906). Sínodo de Orange; MANSI, VIII 712s, 721s; ERNST, *Die dogmatische Geltung der Beschlüsse des zweiten Konzils von Orange* en ZCathTh (1906) 650s. Complemento del sínodo de Orange fue el de Valence del año 530. Véase MANSI, VIII 723s.

Véanse: CHAILAN, M., *Saint Césaire (470-543)* (P. 1912) en la col. Les Saints; *Sancti Caesarii Arelatensis Opera omnia* por D. GERM. MORIN (Meredsous 1937-52) 2 vols.; DORENKEMPER, M., *The trinitarian doctrine and sources of St. Caesarius of Arles* (Friburgo de S. 1953); CAMELOT, P. TH., artíc. *Caesarius v. Arles*: LexThK 2 964-965; FRANSEN, P., artíc. *Orange* (II Synode): LexThK 7 1188-1189 (1962); ID., artíc. *Orange*: DictThCath 11 1087-1103; FRITZ, G., artíc. *Concile d'Orange*: DictThCath 11 1087-1103; ERNST, J. *(Valor dogmático de los decretos de Orange)*: Z. kath Th. (1906) 650-670; CAPPUYNS, M., *Les capitula*

CAPITULO VI

Nestorianismo. San Cirilo de Alejandría. Concilio de Efeso (431), tercero ecuménico

Al mismo tiempo tomaban en Oriente un nuevo giro mucho más peligroso las luchas cristológicas. Recuérdese lo que dijimos en otro lugar sobre el principio de la herejía de los apolinaristas [59]. Apolinar, que para explicar la unión mutilaba la naturaleza humana de Cristo, fue condenado en el concilio ecuménico de Constantinopla de 381. Según lo definido en este concilio, la naturaleza humana de Cristo es completa.

I. La herejía nestoriana [60]

Mas de aquí arranca el principio del nestorianismo, que no es otra cosa sino una reacción contra la doctrina de Apolinar.

1. **Doctrina de las dos personas.**—La escuela de Antioquía tomó tan a pechos la defensa de la naturaleza completa de Cristo, que, yendo al extremo opuesto, comenzó a proponer la teoría de que tanto la naturaleza humana como la divina eran tan completas, que formaban dos supósitos independientes, dos personas, unidas de una manera accidental. Así, pues, Cristo es Dios y hombre, pero formando un compuesto de dos personas distintas.

d'Orange de 529: RechThéolAncMéd (1934) 121-142; Berg, K., *Caesarius v. A. als liturgiegesch. Quelle* (R. 1946).

[59] Véase arriba p.434s.

[60] Además de las obras generales, véanse en particular: Tixeront, III 11s; Hefele 141s; Hefele-Leclercq, II 218s. Además: Tillemont, *Mémoires...* t.4. Para las fuentes, en primer lugar: Schwartz, E., *Acta concil. oecum.: I Concil. univ. Ephes.* 4-5 (1922-1926); Mario Merc., *Opusc., quae ad haer. Nestor. spect.:* PL 48,699; Teod. de Mopsuestia, *Opusc.:* PG 66; *Histor. Eccles.* de Sócr., Evagr., Teodoreto; Loofs, F., *Nestoriana* (1906); Bedjan, P., *Le livre d'Héraclide de Damas.* Texto siriaco (P. 1910); Largent, *Etudes d'histoire ecclés.: I. St. Cyrille d'Alexandrie et le conc. d'Ephèse* (P. 1892); Bethune-Baker, *Nestorius and his Teaching* (Cambridge 1908); Ermoni, *La question nestorienne d'après un document nouveau* en RevHist 103 (1910) 80-97; Fendt, *Die christologie des Nestorius* (1910); Jugie, M., *Nestorius et la controverse nestorienne* (P. 1912) en BiblTheolHist 8; Loofs, F., *Nestorius and his place in the history of christian doctrine* (Cambridge 1914); Pesch, Chr., *Nestorius als Irrlehrer* (1920); Driver-Logson, *Nestorius, the Bazar of Heraclides* (O. 1925); Vine, A. R., *The Nestorian Churches; a concise history of Nestorian Christianity in Asia* (L. 1937); Amann, E., artic. *Nestorius* en DictThCath; Michel, A., artic. *Hypostatique (Union)* en DictThCath; Bardy, G., *Les débuts du nestorianisme (428-433)* en Fliche-Martin, IV 163s; De Vries, W., *Die syrisch-nestorian. Haltung zu Chalkedon* en Das Konzil Chalk. 1 603s (1951); Amann, E., *L'affaire Nestorius vue de Rome* en RevScRelUnivStr 24 (1950) 235s; Ciccone, L., *L'affaire Nestorius vue de Rome* de Mons. E. Amann, *Studio critico* en DominTheol 17 (1951) 33s; Leys, R., artíc. *Nestorianismus:* lexThK 7 885-888 (1962); Camelot, P. Th., *De Nestorius à Eutychès: l'opposition de deux christologies:* Chalkedon 1 213-242; Grillmeyer, A., *Die theologische*

Los primeros que comenzaron a proponer esta doctrina fueron Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia [61] en el seno de la escuela de Antioquía, de la que eran miembros ilustres. En toda su concepción no hay duda que el punto más vulnerable es la manera de realizarse la unión de las dos naturalezas. En sus lucubraciones, la presentan como una *habitación* de la divinidad en la naturaleza humana como en un templo. Otras veces hablan de una íntima *superposición*, como de un vestido íntimamente ceñido a la persona. La unión que resulta la denominaban συνάφεια, es decir, *conjunción*, o unión puramente extrínseca y accidental. Por esto, cuando hablan de unidad en Cristo, no entienden una unidad personal, sino simplemente unidad accidental y extrínseca [62].

2. Primera manifestación de la herejía. Nestorio.—Sin embargo, durante algún tiempo, esta ideología no traspasó los límites privados de la escuela ni trascendió para nada al público cristiano. Nestorio fue quien comenzó a darle publicidad, y al fin le dio también su nombre, por lo cual nestorianismo es sinónimo de doctrina sobre las dos personas en Cristo.

Nestorio había abrazado la vida monástica, y como monje alcanzó en Antioquía gran renombre de ardiente predicador. Por esto se llegó a designarlo como «un segundo Crisóstomo», por la ardorosa elocuencia que desbordaba de sus labios. Elegido patriarca de Constantinopla el año 428, redobló desde entonces su celo en la instrucción del pueblo y en la lucha contra las diversas herejías. En toda su actuación se presentaba siempre como hombre profundamente religioso, reformador del pueblo y aun del clero, y con su vida ascética y el fuego de su palabra enardecía y fascinaba a los que le escuchaban.

La contienda propiamente tal tuvo principio cuando un presbítero de la confianza de Nestorio expuso en público

und sprachliche Vorbereitung des christolog. Formel von Chalkedon: Chalkedon 1 5-202 (Wurzburgo 1952-1954); Id., *Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologie geschichtlicher Sicht:* School. 36 (1961) 321-356; Galtier, P., *Nestorius mal compris, mal traduit.:* Gregor. 34 (1953) 427-433; Abramowski, L., *Untersuchungen zum literar. Nachlass des Nest.* (Bonn 1956).

[61] Sobre Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia, véase p.466s., 583s.

Asimismo: Mc. Namara, K., *Theodore of Mopsuestia and the Nestorian heresy* en IrTheolQuart 19 (1952) 254s; Quasten, J., *Patrologia* 2 420-442 (M. 1962); Dewresse, R., *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois* (Vaticano 1959): Studi T. 201 (174-177); Wiles, M. F., *The Spiritual Gospel...* (Cambridge 1960).

[62] En general, la unión de las dos naturalezas en Cristo, aun entre los escritores ortodoxos, era explicada de un modo insuficiente. Algunos la designaban como *énosis* o *énosis physiké* (Ps.-Athan., *Adv. Apoll.* 1,10,12), o bien *connexio, copulatio*. El mismo San Cirilo la llama *énosis physiké*, o *synodos kat.'énosis physiké (Anatem. Contra N.);* San Gregorio Nacianceno *(Orat.* 30,8) la denomina sencillamente *synodos;* Richard, L., *Le mystère de la Rédemption:* Bibl. théol., sér. I, Théol. dogm. 1 (Tournai 1959); Brinktrine, J., *Die Lehre von der Menschwerdung und Erlösung* (Paderborn 1959).

sermón la idea de que la Santísima Virgen María no era verdadera madre de Dios [63]. El pueblo, que amaba y veneraba a María precisamente bajo este título, fundamento de toda su grandeza, protestó tumultuariamente delante del patriarca Nestorio. Este, pues, tuvo que dar explicaciones, las cuales venían a resumirse así: la Virgen María es madre de la naturaleza humana de Cristo. Por tanto, la podemos llamar madre de Cristo; mas de ninguna manera pudo haber engendrado a la naturaleza divina, eterna e igual al Padre, por lo cual no es θεοτόκος, madre de Dios. La Virgen, pues, había dado a luz al hombre en el que habitó el Verbo, el Hijo de Dios.

No hay duda que con esto la cuestión quedaba planteada con toda su crudeza, y aun se tocaban sus desastrosas consecuencias prácticas. Según esto, la humanidad de Cristo, que fue la que sufrió los dolores de la pasión, no pudo redimir al mundo con una redención superabundante e infinita, pues era limitada. La redención, pues, quedaba con esto destruida. No se podía decir que el Verbo se había hecho carne, ni aplicarle otras muchas expresiones del Evangelio; pues por mucho que quiera ponderarse la unión moral de las dos personas, divina y humana, en Cristo, no se conseguirá que las acciones de la persona humana se atribuyan con toda propiedad a la persona divina. La Virgen María, conforme a esta doctrina, es madre de la persona humana de Cristo y nada más.

II. Oposición ortodoxa. San Cirilo de Alejandría

1. Primeros impugnadores. Respuesta de Nestorio.—El presbítero Eusebio, futuro obispo de Dorilea, que tanto debía distinguirse en las diversas contiendas cristológicas, fue el primero en abrir la campaña contra esta herejía. Siguióle su amigo Proclo, que también sobresalió siempre en la defensa de la ortodoxia. Igualmente salieron otros escritores ortodoxos en defensa de la verdad, con todo lo cual comenzaron a alarmarse los antioquenos.

La respuesta de Nestorio fue muy característica de todo su sistema, y es conveniente tenerla muy presente en este lugar, ya que modernamente algunos críticos, aun del campo católico, parecen complacerse en ponderar su mansedumbre y buena fe. Una nota, ciertamente, lo caracteriza y ha dado pie a estas suposiciones: un aire de superio-

[63] La expresión θεοτόκος, era ya conocida y la habían empleado entre otros: Orígenes en *Comment. in Ps.* 1 (en Eusebio, *Hist. Eccl.* 4,32); Eusebio, *Vita Const.* 3,43; San Atanasio, *Orat. 3 contra arianos* 14 29,33; Dídimo el Ciego, *De Trinit.* 1,31,94; 2,41; San Cirilo de Jerusalén, *Catechesis* 4; *Epist. 101 ad Cledon.*; Alameda, S., *María, segunda Eva. Tratado teológico-biográfico sobre la Santísima Virgen* (M 1956).

ridad frente a todos sus impugnadores, que no le dejaba siquiera atender a sus razones. Esto fue sumamente fatal en todo el decurso de la discusión, pues ni siquiera ante las decisiones del Papa y del concilio supo Nestorio doblegarse [64].

Por esto, ya en este primer estadio de la controversia, dando por supuesto que cierto número de monjes que se oponían a sus ideas eran perturbadores del orden público, acudió al brazo secular, procuró conquistar en favor suyo la autoridad pública, hizo prender y tratar duramente a dichos monjes y prosiguió enérgicamente la campaña en favor de sus ideas. Queriendo convencer de ellas, incluso al Romano Pontífice, el año 429 escribió al papa Celestino I (422-432), mandándole, entre otras cosas, una amplia colección de sus homilías. Al recibir el Papa toda esta información, a pesar de que él, como buen teólogo que era, vio bien claro el peligro de la nueva herejía, sin embargo envió los escritos al célebre Casiano, abad del monasterio de San Víctor de Marsella, suplicándole diera sobre ello su dictamen.

2. **Interposición de San Cirilo de Alejandría** [65].—Mientras llegaba el dictamen de Casiano, recibiéronse en Roma otras noticias importantes. Estas venían de Cirilo, patriarca de Alejandría, quien con su carácter intrépido y su clara inteligencia estaba destinado a dirigir toda esta controversia frente a Nestorio. Sin embargo, al lado de la decisión y vehemencia con que peleó toda su vida por la causa católica, supo emplear también, sobre todo en los últimos años de su vida, la suavidad y blandura cristianas. Con esto podemos afirmar que San Cirilo de Alejandría es uno de los teólogos más eminentes de la escuela alejandrina, el teólogo de la Encarnación. Así, se nos han transmitido de él escritos trascendentales no sólo en el campo dogmático y polémico, sino en la exégesis bíblica y en la defensa de la maternidad divina de María.

Como patriarca de Alejandría, Cirilo se enteró bien pronto de las nuevas doctrinas de Nestorio, que comenzaban a introducirse entre los monjes de Egipto, y desde el primer momento se decidió a proceder con energía. Tal vez contribuyera a la energía con que Cirilo comenzó y siguió la campaña contra Nestorio cierta tensión y competencia entre las dos sedes de Constantinopla y Alejandría y entre las dos escuelas rivales, antioquena y alejandrina. Pero no hay

[64] Véanse en particular las obras sobre Nestorio citadas en la nota 60, sobre todo las de JUGIE, BARDY y AMANN. A este propósito, llamamos la atención ya desde aquí sobre la tendencia de algunos, como Amann, a defender tal vez demasiado la actuación o al menos la buena fe de Nestorio.

[65] Para San Cirilo de Alejandría, véanse ante todo BARDENHEWER, IV 23s. Sus obras en PG 76,77. Para más abundante bibliografía, véase más adelante donde se habla de su obra literaria, p.581s.

duda que en el fondo le movió siempre el deseo de defender la ortodoxia católica.

Así, pues, comenzó descubriendo públicamente la nueva herejía, pero sin citar nombre ninguno. Mas, viendo que todo era inútil, se decidió él también a acudir a Roma en demanda de socorro. Para ello envió a su diácono Posidonio, bien documentado con toda clase de testimonios, informaciones y aun tratados teológicos.

3. **Primera actuación del papa Celestino I.**—De esta manera el papa Celestino I quedó bien informado de la verdadera situación. De ambas partes le habían llegado memoriales y documentos informativos. Entretanto, había llegado igualmente a sus manos el dictamen del abad Casiano sobre los escritos y la doctrina de Nestorio, dictamen enteramente desfavorable al mismo. Por esto llegó fácilmente al conocimiento y comprensión de la extrema gravedad de aquel asunto.

La mejor prueba de esta comprensión de Celestino I es, que inmediatamente tomó una serie de medidas enérgicas en orden a dar una solución rápida a la cuestión que se debatía. Así, ya en el verano de 340 reunió un sínodo en Roma, *en el cual hizo proclamar la tradición ortodoxa contra* las innovaciones de Nestorio. Mas no se contentó con esto. Como el mal estaba en Oriente, quiso poner también allí remedios eficaces. Para ello escribió inmediatamente dos célebres cartas. La primera, a San Cirilo de Alejandría, en la que lo nombraba delegado suyo en toda esta cuestión, facultándole para comunicar a Nestorio y a sus partidarios los puntos de la doctrina ortodoxa que él debía subscribir, en conformidad absoluta con las decisiones del sínodo de Roma que acababa de celebrarse. La otra carta era para el mismo Nestorio. En ella el Papa le ordenaba que se sometiera en todo a la decisión del patriarca de Alejandría, nombrado juez de aquella controversia.

4. **Anatematismos de San Cirilo.**—Entonces fue cuando inició San Cirilo su intervención directa y oficial, por así decirlo, en este asunto. Con la autoridad y mandato del Papa, reunió San Cirilo el mismo año de 430 un sínodo en Alejandría en el que se compusieron bajo su inspiración los célebres *12 anatematismos* [66], que por eso mismo se designan como de San Cirilo. Estos anatematismos, como resumen de la doctrina católica opuesta a sus errores, fueron enviados inmediatamente a Nestorio, con la orden expresa de que los subscribiera.

[66] El texto de los anatematismos puede verse en MANSI, IV 1082. Véase también MANSI, IV 1061 1067; V 5025, 725 752; DIEPEN, H. M., *Les douze anathématismes au concile d'Ephèse et jusqu'en 519* en RevThom 55 (1955) 300s; JOUASSARD, G., artic. *Anathematismen des Kyrillos:* LexThK 1 495-496.

Humanamente hablando, era lo menos a propósito para inclinar a Nestorio a la sumisión. La humillación para él no podía ser mayor. Acostumbrado a imponer en todo su voluntad, ahora se veía de repente ante una intimación clara y precisa de aceptar aquella serie de proposiciones contrarias a su propia ideología. Ya prevenido contra la escuela de Alejandría y contra San Cirilo, encontraba Nestorio varias expresiones en los anatematismos, que en la mente de San Cirilo tenían un sentido ortodoxo, pero se prestaban a falsas interpretaciones, conformes con la tendencia de los alejandrinos, que luego condujo al monofisitismo. San Cirilo en los anatematismos habla de unión física (ἕνωσις φυσική) de las dos naturalezas y emplea la expresión μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, una naturaleza del Verbo de Dios hecho carne. Sin duda, estos modos de hablar pueden dar pie a una interpretación monofisita. Aprovechándose, pues, Nestorio de este asidero, respondió inmediatamente con sus 12 antianatematismos [67], en los cuales refutaba la supuesta herejía de San Cirilo. Por tanto, no sólo no se sometía, sino que volvía la acusación contra el juez nombrado por el Papa.

Entonces también comenzaron a intervenir dos personajes que desempeñaron luego un papel muy importante: el patriarca Juan de Antioquía, quien al principio trató de inducir a Nestorio a que se sometiera, pero que después se puso más bien de su parte. Asimismo *Teodoreto de Ciro*, amigo personal de Nestorio, el cual estaba molesto por las expresiones de San Cirilo de sabor monofisita, y durante mucho tiempo estaba convencido de que aquél defendía una sola naturaleza en Cristo [68]. En esta suposición, escribió Teodoreto un trabajo contra los anatematismos y desarrolló luego una grande actividad en defensa de la ortodoxia. Ya se verá más adelante cómo se deshizo, finalmente, el confusionismo en que se habían colocado Juan de Antioquía y Teodoreto de Ciro, quienes en todo procedieron de la mejor buena fe.

III. Concilio tercero ecuménico: Efeso (431) [69]

Estando así las cosas, Nestorio quiso asegurarse el apoyo imperial, y así procuró a todo trance interesar en favor suyo a Teodosio II. Este y, en general, los hombres más influyen-

[67] Véase Schwartz, E., *Die sogen. Gegenanathematismen des Nestorius* en Sitz. Ak. d. Wiss 1 (1822) 3s.

[68] Tanto Juan de Antioquía como Teodoreto de Ciro se oponian a los anatematismos de San Cirilo, y por este motivo lucharon largo tiempo contra él; pero en el fondo eran ortodoxos y tenían la mejor intención. Véanse: J. de Antioq., *Epist.* en Mansi, V 756; Teodoreto, *Epist.* 150; *Reprehensio 21 cap. Cyrilli* en PG 76,393s. Véase también: Günther, K., *Theodoret von Cyrus und die Kämple in der orientalischen Kirche* (1913).

[69] *Actas del Conc. de Efeso;* Mansi, IV; Hefele, II 141s; Schwartz, E., *Acta*

tes de la corte, se dejaron fácilmente inducir por el patriarca de Constantinopla. Uno de los resultados inmediatos y más positivos de esta posición de la corte, favorable a Nestorio, fue una carta de tonos fuertes que se dirigió al patriarca de Alejandría, San Cirilo.

1. Convocatoria del concilio de Efeso.—Sin embargo, Teodosio II, de carácter más bien bondadoso y poco amigo de extremismos, quería a todo trance obtener la paz y unión de todos. Por esto, aconsejado, sin duda, por Nestorio, que pensaba poder contar con el apoyo imperial, comunicó al episcopado de Oriente y al papa Celestino I su plan de celebrar un concilio ecuménico. El Romano Pontífice respondió al emperador anunciándole que enviaría sus legados.

La situación era, en realidad, sumamente delicada. El Papa había dado ya la sentencia contra la doctrina de Nestorio, por lo cual el concilio no podía hacer otra cosa que proclamar esta declaración pontificia. Cualquiera otra conducta podía traer un cisma. Como legados suyos nombró el Papa a los obispos Arcadio y Proyecto y al presbítero Filipo. Cirilo recibió de antemano la instrucción de oír todavía a Nestorio, aunque, siendo bien conocida su doctrina, estaba ya de hecho decidida su condenación.

2. Concilio de Efeso (431), tercero ecuménico.—De esta manera se reunió el concilio de Efeso el año 431. Los primeros en llegar fueron Nestorio y 16 obispos que lo acompañaban. Poco después se presentó San Cirilo con 50 prelados egipcios. Poco a poco fueron llegando otros [70]. En estas circunstancias, ocurrió un hecho que dio lugar entonces, y lo ha dado hasta nuestros días, a las más variadas suposiciones y conjeturas. Efectivamente, después de esperar mucho tiempo, viendo que los legados pontificios no llegaban y que tampoco se presentaba el grupo de Juan de Antio-

conciliorum...: 1. *Concil. univ. Ephes.* (1921s); DEVRESSE, H., *Les actes du concile d'Ephèse* en RechScPhilTh (1929) 223s, etc.; GALTIER, P., *De Incarnat. et Redempt.* (P. 1926) nn.101-104; QUERA, M., *Un esbós d'historia del concili d'Efès* en AnSTarr 7 (1931) pp.1-53; otros trabajos ibid.; MANOIR, A. DU, *Le symbole de Nycée au concile d'Eph.* en Gregor. 12 (1931) 104-137; ALÈS, A. D, *Le dogme d'Ephèse* (P. 1931); LIÉBAERT, J., artíc. *Ephèse, Concil d':* DictHistGéogr 15 561-579; GRILLMEIER, A., artíc. *Ephesos (Synoden):* LexThK 3 922-924 (1959); Chalkedon 1 159-164; BALIC, C., *Maria nel Concilio di Efeso e negli altri Concili:* Divin. 5 (1961) 228-251; LIÉBAERT, J., *La doctrine christologique de s. Cyrille d'Alex.* (Lille 1951); DIEPEN, H., *Théodoret et le dogme d'Ephèse:* RechScRel 44 (1956) 243-248; CAMELOT, P. TH., *Ephése et Chalcédoine:* Hist. des Concil. oecumen. 2 (P. 1962); ARMENDÁRIZ, L. M., *El nuevo Moisés. Dinámica cristocéntrica en la tipología de Cirilo de Alej.* (M. 1962); CASTRILLO, J. M., *La Virgen en los Concilios ecuménicos:* Virgo Mater 1 (M. 1964); CAMELOT, P. TH., *Efeso y Calcedonia:* Historia de los Conc. ecum., 3. Trad. por J. GORRICHO (Vitoria 1971); SCIPIONI, L. I., *Nestorio e il Concilio di Efeso.* Storia, dogma, critica (Milán 1974).

[70] Llegó asimismo el diácono Bessula, representante de la iglesia de Cartago. Consta que había sido invitado San Agustín, cuya asistencia se deseaba. Pero el año anterior había muerto en Hipona, y la noticia de su muerte no había llegado a Oriente todavía.

quía con los 50 obispos que lo acompañaban, San Cirilo dio principio al concilio. Leyóse toda la correspondencia cambiada entre San Cirilo y Nestorio, luego la sentencia dada por el Papa en el sínodo de Roma y una larga serie de autoridades de Santos Padres en su favor, y, finalmente, se pronunció sentencia contra Nestorio y su doctrina, después de lo cual fue él mismo solemnemente depuesto.

En la ciudad de Efeso, esta sentencia fue recibida con entusiasmo delirante. Era considerada como un triunfo de la advocación de María como Madre de Dios. El pueblo en masa acudió radiante de júbilo a la iglesia de Santa María y acompañó a los Padres del concilio a la salida de ella, aclamándolos por la ciudad.

3. **Validez de la primera sesión** [71].—La primera cuestión que se propone es ésta: ¿Podía San Cirilo lícita y válidamente dar comienzo al concilio antes de la llegada de los legados pontificios y de un número tan elevado de prelados? Y puesto que de hecho se celebró la primera sesión, ¿fueron válidas las decisiones que en ella se tomaron?

Resumiendo en pocas palabras el resultado de los diversos estudios que se han hecho sobre tan delicado asunto, podemos afirmar que ciertamente San Cirilo tenía facultad para comenzar las sesiones del concilio, y, por consiguiente, las decisiones que tomó fueron enteramente válidas. La razón es porque había recibido plenos poderes del Papa para resolver aquellas cuestiones, y estos poderes no le habían sido levantados. Por tanto, no hizo otra cosa sino usar la facultad que ya poseía.

Otra cuestión ulterior, que no atañe a la validez de las primeras decisiones, es si hubo precipitación y si hubiera sido más prudente aguardar la llegada de los antioquenos y, sobre todo, de los legados pontificios. Para explicarse la actitud y conducta de San Cirilo, conviene tener presente, que él sabía muy bien que el emperador, contra el designio del Papa, quería a todo trance fuera presidente del concilio Juan de Antioquía, y así, Cirilo se vio precisado a tomarle la delantera con los hechos consumados. A esto se añade el temor bien justificado de que, no habiendo llegado todavía los legados pontificios, el representante del emperador, allí presente con gran aparato de fuerza, cometiera alguna violencia.

Hay más. Modernamente se ha apuntado otra solución. Resulta sumamente probable y muy verosímil que Cirilo hubiera recibido carta expresa del Papa o de los mismos legados con el permiso y aun el ruego de dar comienzo al

[71] Además de las obras generales, véanse en particular DUCHESNE, L., *Hist. anc...* III 349 n.1; GALTIER, P., *Le centénaire d'Ephèse. Rome et le concile* en RechScRel 21 (1931) 275s. En particular: ALÈS, A. D', *Le dogme...* p.139s.

concilio. Esto se confirma teniendo presente la suposición de algunos historiadores de que el patriarca Juan de Antioquía hacía tiempo en las cercanías de Efeso con el fin de que se condenara la doctrina de Nestorio, con lo cual él estaba conforme; mas, por otra parte, no se atrevía a apoyar con sus votos esta condenación [72].

4. **Continuación y resultado del concilio.**—El hecho es que se celebró la primera sesión y que el entusiasmo del pueblo, al conocer su resultado, fue desbordante [73]. En cambio, el conde Candidiano, delegado imperial, elevó la más solemne y ruidosa protesta. Mas Cirilo no se dejó amedrentar. Al punto envió al emperador el anuncio minucioso de todo lo ocurrido; pero, al mismo tiempo, los nestorianos y el mismo Candidiano enviaron también sus mensajeros.

Por otra parte, Juan de Antioquía hizo en seguida su entrada en Efeso, y, asediado por los partidarios de Nestorio y los dignatarios de la corte, procedió rápidamente a deponer por su parte a Cirilo y Memnón, como culpables de arrianismo y apolinarismo. Mas no dijeron nada sobre Nestorio, ya que Juan de Antioquía lo consideraba culpable.

Estando así las cosas, llegaron finalmente los legados pontificios. Uno de ellos leyó inmediatamente una carta del Papa en la que se acreditaba a San Cirilo para que exigiera a todos la aceptación de su sentencia. Por su parte, San Cirilo comunicó a los legados todo lo sucedido en la primera sesión, y al punto fue aceptado y firmado por ellos. Por tanto, si en algún concepto existía alguna duda sobre la validez de los primeros actos, todos ellos quedaron subsanados con esta actuación de los representantes del Papa.

Hecho esto, continuó el concilio sus tareas. En las sesiones cuarta y quinta, del 16 y 17 de julio, se trató de Juan de Antioquía y sus partidarios disidentes, que formaban un segundo concilio. Fueron éstos citados hasta tres veces; mas, como no comparecieran, fueron excomulgados. Finalmente, en la sesión sexta se dieron seis cánones, en los que se condenó de nuevo a Nestorio, al pelagiano Celestio y a sus partidarios [74]. La última sesión (séptima) tuvo lugar el 31 de julio.

[72] Se confirma, por otro lado, que los obispos Juan de Apamea y Alejandro de Jerusalén, encargados por Juan de Antioquía de dar explicaciones a San Cirilo, parece le comunicaron que podía dar comienzo al concilio.

[73] Esta primera sesión se celebró el 22 de junio de 431, en presencia de 153 obispos. Véase SCHWARTZ, *De episcoporum catalogis concilii Ephes. I*, en Miscell. Ehrle (R. 1924) II 56s.

[74] Hay que tener presente que el mismo Nestorio, en *El libro de Heráclides*, obra recién descubierta, presenta todos estos hechos bajo una luz muy favorable a su causa. Pero es necesario ponerse en guardia contra su exposición, enteramente parcial y tendenciosa: SCIPIONI, L., *Ricerche sulla cristologia del libro di Eraclide di Nestorio* (Frib. de S. 1956).

5. Teodosio II y el concilio de Efeso.—Ahora bien, en presencia de todos estos hechos, ¿qué hizo el emperador? Por ambas partes se reclamaba con gran insistencia su apoyo. Es verdad que la causa de Nestorio podía darse por perdida. Mas, por otra parte, Teodosio II estaba resentido y muy prevenido contra San Cirilo. Así se explica la decisión que tomó, consistente en aceptar las decisiones de los dos bandos, es decir, que los dos jefes, Nestorio y Cirilo, fueran depuestos y desterrados.

Esta decisión produjo en el pueblo cristiano un efecto fulminante. Al ser proclamado en Efeso por un delegado imperial, levantóse un tumulto espantoso. Ambos partidos quedaron descontentos. Mas lo peor del caso era que los amigos de Juan de Antioquía tenían bloqueado a Teodosio II, y no había modo de hacer llegar a sus oídos noticias verídicas. Por fin, un santo abad, muy estimado en la corte por sus virtudes, logró introducirse llevando multitud de papeles e informes escondidos en el interior del bastón que le servía de apoyo, y, presentándose al emperador, le expuso con gran claridad y firmeza toda la verdad. El resultado fue que Teodosio quedó completamente convencido de la justicia que asistía a San Cirilo y a la causa ortodoxa. Según parece, San Cirilo, profundo conocedor de la corte oriental, acudió en este caso al medio de ganar para su causa por medio de donativos a algunos empleados imperiales.

Así Teodosio dio finalmente su consentimiento a la publicación de las decisiones del concilio. Nestorio había sido sacrificado en aras de la ortodoxia. Inmediatamente fue desterrado por Teodosio al monasterio de Eutropio, cerca de Antioquía. Como patriarca de Constantinopla, fue nombrado en lugar suyo el monje Candidiano. En cambio, mantuvo a todo trance la decisión de que tanto los partidarios de San Cirilo como los de Juan de Antioquía, gozaran de la más absoluta libertad.

IV. Después del concilio de Efeso

Con todas estas medidas del concilio y del emperador Teodosio II, no hay duda que substancialmente quedaba triunfante la ortodoxia católica. La voluntad del Papa había sido acatada por los elementos oficiales y la mayor parte de los prelados.

1. Edicto de unión de 433.—Sin embargo, el Oriente quedaba dividido, no sólo porque todavía existían muchos que más o menos abiertamente profesaban las doctrinas nestorianas, sino porque existía otro sector importante e influ-

yente que miraba con recelo a San Cirilo. El patriarca Juan de Antioquía, que gozaba de gran prestigio entre los elementos eclesiásticos y en la corte imperial, y Teodoreto de Ciro, muy acreditado por su talento y erudición, continuaban en su creencia de que el patriarca de Alejandría San Cirilo, al oponerse con sus doce anatematismos y con otros escritos a la doctrina nestoriana, había incurrido en el error opuesto, característico de la escuela de Alejandría. En realidad, algunas expresiones empleadas por él dan pie a esta interpretación errónea, y, de hecho, los monofisitas, que luego predominaron en Alejandría, lo presentaron siempre como partidario suyo.

Por todo esto se explica perfectamente el recelo de Juan de Antioquía y, sobre todo, de Teodoreto de Ciro. Por esto, si en el primero cabe algún apasionamiento por la oposición de sus respectivas escuelas, no así en el segundo, defensor constante y acérrimo de la ortodoxia. Ambos se apartaron decididamente, después del concilio de Efeso, de la doctrina y de los partidarios de Nestorio; pero se mantuvieron igualmente alejados de Cirilo.

Por esto, los dos años que siguieron al concilio estuvieron llenos de discusiones y embajadas sumamente difíciles. Los mutuos recelos en cuestiones doctrinales se oponían constantemente y amenazaban con aumentar más todavía la división. El emperador, que siguió siempre mostrando su simpatía y prestando su apoyo a Juan de Antioquía, manifestó claramente su deseo de que se llegara a la unión.

En estas circunstancias tan difíciles debe considerarse como un mérito indiscutible de San Cirilo que, no obstante ser él quien representaba oficialmente la ortodoxia y ostentaba la representación del Papa, supo allanarse a su rival, dándole toda clase de explicaciones. Como a Juan de Antioquía le escandalizaban algunas expresiones y modos de hablar de San Cirilo y, aun después de convencerse del sentido ortodoxo que tenían en la mente del Santo, exigía que éste las eliminara de sus escritos, con el fin de quitar todo pretexto a los enemigos de la verdadera fe, renunció a dichas expresiones, con lo cual desapareció la última dificultad que aún persistía, dejando, como es natural, bien a salvo la doctrina de Efeso sobre la unidad personal de Cristo.

El resultado final de esta delicada controversia fue el célebre *edicto de unión de 433*, que debe ser considerado como complemento indispensable del concilio de Efeso de 431. El convenio y la unión se realizaba entre San Cirilo, patriarca de Alejandría, y Juan, patriarca de Antioquía. Realmente, San Cirilo pudo entonar un himno de acción de gracias, como lo hizo en su famosa carta *Laetentur caeli*. Juan de Antioquía se hacía eco de los mismos sentimientos con

otra carta circular de tonos idénticos. El papa Sixto *III* (432-440) aprobó plenamente y de corazón todo lo sucedido [75].

Pero Teodoreto de Ciro no había abandonado sus recelos contra el supuesto monofisitismo de San Cirilo [76]. Por esto, precisamente en este tiempo, compuso algún trabajo en que trataba de refutar al santo patriarca de Alejandría, lo cual fue más tarde piedra de escándalo, que promovió grandes discusiones en la Iglesia. Algunos críticos más sagaces creen vislumbrar en el fondo de toda esta cuestión la dificultad natural que sentía Teodoreto de abandonar definitivamente a su antiguo amigo íntimo Nestorio. Pero, al fin, también él tuvo que ceder. Como era profundamente ortodoxo y San Cirilo probó evidentemente que también lo era, Teodoreto aceptó en 444 el edicto de unión de 433, con con lo que se llegó a la verdadera paz entre los defensores de la ortodoxia [77]. El Romano Pontífice San León Magno (440-461) tuvo una parte muy activa en esta última reconciliación.

2. **Suerte ulterior de Nestorio y el nestorianismo.**—Entretanto, no quedaba muerto el nestorianismo. De momento procuró ocultarse mientras resonaba sobre él la tempestad de la persecución imperial. Nestorio, por su parte, aunque aparentemente sumiso, continuaba desde su retiro manteniendo el fuego de su causa. En este primer período de su *desgracia* compuso la obra titulada *Tragedia* y otra más dogmática, la *Theopaschita*. Ambas tuvieron un efecto fulminante. Las pasiones, ya medio apaciguadas, volvieron a agitarse. Por esto, en previsión de nuevos disturbios y para evitar las discusiones religiosas, el año 434, Nestorio fue conducido al interior de la Arabia, donde permaneció algún tiempo. Mas como también aquí continuara sus agitaciones, fue trasladado a un lugar denominado *Oasis de Egipto*, que era una especie de prisión de Estado en el alto Egipto [78].

Allí fue donde compuso el *Libro de Heráclides*, descubierto hace poco. Es una verdadera defensa propia, unida a una dura crítica de las decisiones tomadas por el concilio de Efeso. Tomando, pues, las palabras de Nestorio con exce-

[75] Véanse: JUAN DE ANTIOQUÍA, *Epist.* en MANSI, V 813s; SIXTO III en MANSI, V 326,374s; SAN CIRILO, *Epist.* 31-34 40 45s; en MANSI, V 285-301s. Véase la profesión de fe de Juan de Antioquía en MANSI, V 781-783, y la epístola *Laetentur caeli* de SAN CIRILO, epist.39.

[76] Sobre los acontecimientos que siguen, véase en particular: LIBERATUS DE CARIAGO, *Breviarium causae Nestarianorum et Eutych.* en PL 68,969-1952; FACUNDUS DE HERNIANO, *Pro defensione Trium Capit.* ed. DEVRESSE en StudiT 57 (R. 1932); ID., *Le début de la querelle des Trois Chap.* en RevScRel 11 (1931) 543s; BARDY, G., *De l'acte d'union à la mort de Proclus (433-446)* en FLICHE-MARTIN, IV 197s.

[77] Por delicadeza, se dispensó a Teodoreto de condenar expresamente a Nestorio. Véanse: *Synodicon* 122; TILLEMONT, *Mémoires* XIV p.585s.

[78] Es curioso el hecho de que Nestorio, durante los años que pasó en este destierro, llegó a ser casi olvidado. Así, al escribir Sócrates en 439 su *Hist. Eccl.*, solamente recordaba vagamente que Nestorio vivía (*Hist. Eccl.* VII 34).

siva buena voluntad, los críticos modernos arriba aludidos (Duchesne, Amann y otros) han tratado últimamente de defender su ortodoxia. Pero es vano tal esfuerzo. Lo más que se puede probar es que Nestorio obró hasta cierto punto de buena fe; pero ciertamente no puede ser librado de la nota agravante de haber defendido objetivamente la herejía a que ha dado su nombre. Consta con toda suficiencia que enseñó una unión meramente moral y accidental de la divinidad y humanidad de Cristo. Además, su rebeldía contra las decisiones del Papa y del concilio y aun del representante del Romano Pontífice merecen un juicio mucho más severo de lo que pretenden sus nuevos defensores, quienes, por otra parte, se complacen en notar el supuesto apasionamiento de San Cirilo y los demás representantes de la ortodoxia.

Por lo que se refiere al *nestorianismo*, por efecto del rigor con que fue perseguido en el Imperio romano, de hecho fue desapareciendo. Entretanto, un buen número de los partidarios de Nestorio perseveraron en su error, y como los escritos del hereje habían sido condenados a las llamas, tomaron como medio de propaganda los de Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia; pero Rabulas, obispo de Edesa, los prohibió, con lo cual comenzaron a hacerse sospechosos. Sin embargo, su sucesor, Ibas de Edesa, volvió a simpatizar con estos escritos y, en general, Edesa se constituyó en centro nestoriano. Por todo esto el emperador Zenón disolvió en 489 la escuela de esta ciudad.

Oprimido en el Imperio, el nestorianismo se trasladó entonces al reino persa, donde encontró un gran protector en el obispo Bársumas de Nisibi. Poco a poco se fue fortaleciendo aquí su posición, y no mucho después se fundó una iglesia independiente en la Persia, que se separó de Antioquía y tomó como sede a Seleucia-Ctesifonte. Su patriarca nestoriano recibió el título de καθολικός. En los siglos siguientes lograron los nestorianos extenderse hacia otras naciones vecinas, como la costa occidental de la India, donde se hallaban los cristianos de Santo Tomás. Entre Turquía y Persia existen todavía en nuestros días unos 150.000 nestorianos, cuyo patriarca reside en el Kurdistán. Además, existen otros 100.000 unidos a Roma, los llamados *cristianos caldeos*, y unos 450.000 cristianos de Santo Tomás, también unidos.

CAPITULO VII

Monofisitismo y Eutiques. San León Magno. Concilio cuarto ecuménico. Calcedonia (451) [79]

Dado el apasionamiento con que se llevaban en Oriente las cuestiones religiosas, y sobre todo teniendo presente el antagonismo de las dos rivales, Antioquía y Alejandría, en las cuestiones cristológicas, necesariamente tenía que producirse en Alejandría una reacción en favor del monofisitismo, como réplica al nestorianismo patrocinado en Antioquía.

I. La doctrina monofisita y sus opositores

Como consecuencia del concilio de Efeso de 431 y del edicto de unión de 433, Antioquía había recibido un golpe muy sensible. Alejandría pudo creer, con más o menos buena fe, que triunfaban sus ideas. Al proclamarse en Efeso la unión personal en Cristo, creyeron ver los alejandrinos consagrada la tendencia de su escuela. Es verdad que su mejor representante, San Cirilo, había tenido que eliminar algunas expresiones que parecían indicar su creencia de que la unión personal convertía a las dos naturalezas en una sola. San Cirilo manifestó bien claramente en su controversia con Juan de Antioquía y Teodoreto de Ciro que no admitía otra unión sino la personal proclamada en Efeso.

1. **Primeras manifestaciones.**—Mas no todos los alejandrinos ni todos los partidarios y discípulos de San Cirilo tenían ideas tan claras sobre la unión personal en Cristo. Influidos por las tendencias de la escuela, de exagerar la

[79] Ante todo, véanse las obras generales, en particular: HEFELE-LECLERCQ, II 449s, y TIXERONT, III 30s. Entre los documentos pueden verse: SCHWARTZ, E., *Acta conciliorum*... l. I. Epistolarum collectiones... (1933); II. Versiones particulares; Collectio Novariensis de re Eutichis (1932); LIBERATUS, *Breviarium*...; FACUNDUS DE HERNIANO, *Pro defensione Trium Cap.*; EVAGRIO, *Hist. Eccl.*; TEODORO LECTOR, *Fragment. Hist. Eccl.*; SAN LEÓN MAGNO, *Epist.*: PL 55; SILVA TAROUCA, C., *S. Leonis Magni epistulae contra Eutychis haeresim* en Text. et Doc. 15 y 20 (R. 1934-1935); SAN FLAVIANO, *Apelación* ed. por AMELLI 2.ª ed. (Montecasino 1890); ed. MOMMSEN en Neues Archiv. (1886) 561s; Ed. LACEY (L. 1903); CHABOT, *Documenta ad monophysitarum illustrandas*... en Corp. Scr. Chr. Orient. Scr. Syri 37 (P. 1907); BATIFFOL, P., *Le Siège Apostolique* pp.417-618; KRÜGER, G., *Monophysit. Streitigkeiten*; NAU, *Histoire de Dioscore, patr. d'Alex., écrite par son disciple Théophiste* en JournAs 10.ª ser., 1 (1903) 5s, 241s; HARAPIN, TH., *Primatus Pontificis Romani in concilio chalcedon.* (Quaracchi 1923); JUGIE, artíc. *Monophysisme, Eutyches y Eutychianisme* en DictThCath; LOOFS, artíc. *Eutyches und der eutychian. Streit* en RealenzprTh; LEBON, J., *La christologie du monophysisme syrien* en Das Konz. Chalk. I 425s (1951); GRILLMEIER, A., artíc. *Monophysitismus*: LexThK 7 263-265 (1962); BARDY, G., *Les débuts du monophysisme*...: Hist. de l'Egl. por FLICHE-MARTIN, IV 211-223; KELLY, J. N. D., *Early Christian Doctrines* (L. 1958); FREND, W. H. C., *The rise of the Monophysit movement* (L. 1972).

unión hasta llegar a la fusión de las dos naturalezas en una, se revolvieron contra las concesiones de San Cirilo y, naturalmente, no aceptaron las decisiones de los sínodos precedentes, en que se hablaba de dos naturalezas. Para ellos, decir dos naturalezas equivalía a decir dos personas.

El mismo sucesor de San Cirilo en la sede de Alejandría, Dióscoro, era el portavoz de la nueva reacción. Esta no era, en el fondo, sino un retoño y como continuación del apolinarismo. Reducíase a estos principios fundamentales: en la unión del Verbo con la naturaleza humana, ésta quedaba como absorbida por la naturaleza divina, de modo que en la unión no quedaba sino una sola naturaleza, que era la divina. Cristo, pues, era Dios, pero no era hombre perfecto.

Naturalmente, para apoyar esta doctrina, según era entonces costumbre, acudían al testimonio de los Padres, y éste era el gran medio de que echaban mano los partidarios del monofisitismo. San Atanasio, San Gregorio Taumaturgo, el papa Julio y, sobre todo, San Cirilo no habían defendido, según ellos, otra cosa. Dióscoro, patriarca de Alejandría, era en realidad el que daba vida a todo este movimiento.

Pero el que desde un principio fue presentado como el santón de la secta fue Eutiques, célebre archimandrita o abad de un monasterio de trescientos monjes. Discípulo del santo abad Dalmacio y heredero de su prestigio, Eutiques había tomado parte en todo el desarrollo de la campaña antinestoriana y pasaba como el prototipo de la ortodoxia. En realidad no era gran pensador ni hombre original; pero las circunstancias lo colocaron en aquel puesto y él se creyó el hombre providencial para defender lo que él llamaba la ortodoxia, el monofisitismo.

A estos dos elementos, el patriarca Dióscoro y el archimandrita Eutiques, se juntó un tercero, el gran dignatario de la corte, el omnipotente eunuco Crisafio, que disponía en absoluto del dócil Teodosio II. Con esto ya se adivina la fuerza que rápidamente fue adquiriendo la corriente del monofisitismo. Por medio de Crisafio y de la emperatriz Eudoxia, estaba incluso la corte de su parte [80].

2. **Defensores de la ortodoxia.**—Frente a esta corriente de la doctrina monofisita se alineaban elementos muy valiosos. El más sobresaliente de todos fue *Teodoreto de Ciro*, bien curtido en las lides teológicas. Fue el primero en salir denodadamente a la palestra en 447. Hízolo así en una obra

[80] Sobre la ideología de Eutiques y la actividad desplegada por él, véanse en particular: TIXERONT, III 84-85; DUCHESNE, III 398s; CAMELOT, P., TH., artíc. *Eutyches:* LexThK 3 1213-1214 (1959); JUGIE, M., artíc. *Eutyches:* DictThCath 5 1582-1600; ID., artíc. *Eutyches:* EncCath 5 866-870; CAMELOT, P. TH., *De Nestorius à Eutyches: l'opposition de deux christologies:* Das Konzil von Chalk. 1 213-242 (Wurzburgo 1952-1954).

titulada ἐρανιστής, el mendigo, o bien πολύμορφος, multiforme; en ella defendía contra las nuevas doctrinas las dos naturalezas en Cristo [81].

El segundo adversario providencial del monofisitismo fue *Eusebio de Dorilea*, no menos avezado que Teodoreto a las luchas contra el error. El había sido quien había lanzado la primera acusación del nestorianismo y había continuado después la campaña contra él hasta derrotarlo. Ahora se presentaba de nuevo al servicio de la ortodoxia. Al lado de estos dos esforzados atletas lucharon varios otros hombres ilustres, que más bien tendían al extremo opuesto o no manifestaban tan firme consistencia en sus convicciones. Tales eran el patriarca de Antioquía, Domno, e Ibas de Edesa.

A la cabeza de todos, como representante y símbolo de la ortodoxia, más bien por su autoridad y virtud que por sus conocimientos teológicos y actividad doctrinal, estaba el patriarca de Constantinopla, *Flaviano*. Por esto se explica que toda esta controversia aparezca a las veces como un duelo singular entre el ardoroso patriarca de Alejandría, Dióscoro, representante del monofisitismo, y el pacífico patriarca de Constantinopla, Flaviano, personificación de la doctrina ortodoxa de las dos naturalezas.

3. **Primeras medidas contra la herejía.**—Estando así las cosas, en un sínodo regional celebrado en Constantinopla por Flaviano el año 448, Eusebio de Dorilea presentó una acusación formal contra Eutiques a causa de las nuevas doctrinas [82]. Flaviano trató de conciliar; mas como Eusebio insistiera en su acusación, al fin el sínodo expresó claramente la doctrina de las dos naturalezas, obligando a todos a admitirla. Inmediatamente Eutiques fue invitado a presentarse para dar cuenta de su fe en esta materia. Eutiques procuró durante algún tiempo desentenderse de esta invitación y aprovechó el tiempo para levantar en su favor los ánimos de gran número de monjes.

Pero al fin no tuvo más remedio que presentarse ante el sínodo. Hízole así; mas, no fiándose de las seguridades que le daban, se hizo acompañar de los monjes más adictos a su causa y aun de algunos soldados del emperador. Negóse rotundamente a aceptar la doctrina de las dos naturalezas, aferrándose a las fórmulas de San Cirilo, que él interpretaba en sentido claramente monofisita. Por lo demás, no tuvo más que expresiones vagas e insuficientes, refugiándose para

[81] *Eranistés* seu *Polymorphus* en PG 83,27s. En realidad, Teodoreto fue uno de los más decididos impugnadores de Eutiques y del monofisitismo; RICHARD, M., *L'activité littéraire de Théodoret avant le concile d'Ephèse*: RevScPhilThéol 24 (1935) 83-106; ID., *Notes sur l'évolution doctrinale de Theód.* ib. 25 (1936) 459-481; MONTALVERNE, J., *Theodoreti Cyrensis doctrina antiquior de Verbo «Inhumanato»* (R. 1948).

[82] Véase MANSI, VI 652.

todo detrás de la autoridad de San Cirilo. Apretado respecto del modo como se efectuaba la unión de la naturaleza divina con la humanidad en que se encarnó, no supo qué responder. En otras ocasiones parece suponer Eutiques que la unión se hizo por *absorción*, de modo que la naturaleza divina absorbió en sí a la humana. Otros monofisitas hablaban a veces de *confusión* o *fusión* de las dos naturalezas; otros, finalmente, concebían la unión como *conversión* de la naturaleza humana en la divina [83].

Así, pues, habiéndose puesto de manifiesto la herejía de Eutiques, y esto por su propia confesión, el sínodo lanzó anatema contra él y contra todos sus partidarios.

II. Intervención de León Magno. Latrocinio de Efeso (449)

Ni Eutiques ni los suyos dieron señal ninguna de sumisión. Lejos de eso, Eutiques, por medio de pasquines que hizo colocar por las calles de la ciudad, protestó contra el fallo del sínodo de Constantinopla. Luego apeló solemnemente al papa León I, a quien envió informe detallado de todos los acontecimientos, mirados desde su punto de vista [84]. Más aún: por medio de Dióscoro y de Crisafio, obtuvo fácilmente del emperador, que también él enviara por su cuenta cartas favorables al Papa. Lo mismo hicieron otros partidarios influyentes de Eutiques, interesando al Romano Pontífice en favor de la nueva doctrina y de su principal promotor. Al mismo tiempo hicieron lo posible para atraer a Flaviano.

1. Intervención de San León Magno [85].—Al leer el papa León Magno el memorial de apelación enviado por Eutiques y las recomendaciones de la corte imperial, se dio cuenta inmediatamente de la gravedad de la situación. Sin embargo, necesitaba a todo trance ganar tiempo, con el fin de informarse objetivamente por medio de sus hombres de confianza. Así, pues, mientras le llegaban estos informes fide-

[83] La expresión de la fe ortodoxa dada por Flaviano y aprobada por los obispos presentes puede verse en MANSI, IV 679. Véase, por el contrario, la manera como se expresa EUTIQUES, ibid. 744.

[84] Es interesante esta apelación de Eutiques al Romano Pontífice. Está incluida entre las cartas de San León (epist. 21). Iba acompañada de la acusación de Eusebio de Dorilea, del *Libellus*, con que Eutiques respondió, y de una profesión de fe.

[85] La intervención de San León Magno en esta controversia fue decisiva. Véase REIGNER, A., *Saint Léon le Grand* en Col Les Saints (P. 1910); SCHWAIGER, G., artíc. *Leo I der Grosse:* LexThK 6 945-947 (1961); ID., artíc. *Léon I:* DictThCath 9 301-304; ID., artic. *León I:* DictArch 8 2532-2538; STOCKMAIER, P., *Leo I, des Grossen Beurteilung der kaiserl. Religionspolitik:* Münch. theol. Studien, Hist. Abt. 14 (Munich 1959); ULLMANN, W., *L. I and the theme of papal primacy:* JThSt, N. S. 11 (1960) 25-51; LEPELLEY, C., *S. Leon... et la cité romaine:* RevScRel 35 (1961) 130-150.

dignos de Flaviano y de Teodoreto de Ciro, con el objeto de entretener la impaciencia de Eutiques y sus amigos, envió una carta muy atenta y cariñosa al emperador, en la cual le agradecía cordialmente su interés por la unión religiosa y le anunciaba que, tan pronto como recibiera los informes que esperaba, daría su respuesta definitiva.

En efecto, llegó la esperada información del patriarca de Constantinopla, Flaviano, y con ella se convenció León I del verdadero estado de todo el asunto. Precisamente él era el hombre que hacía falta en tan críticas circunstancias. Decidido y enérgico, como lo mostró poco después enfrentándose con los dos azotes de Dios y rayos de la guerra, el jefe de los hunos, Atila, y el caudillo de los vándalos, Genserico; mas siendo al mismo tiempo gran teólogo, dio San León la respuesta más apropiada. Compuso inmediatamente aquel documento fundamental, la célebre *Epístola dogmática*, en la que exponía la doctrina católica sobre las dos naturalezas en Cristo y su unión personal [86]. Esta *Epístola*, tipo y modelo de los documentos dogmáticos infalibles emanados del Romano Pontífice, debía ser admitida por todos, y estaba destinada a formar la base de todas las discusiones que debían seguir después y, sobre todo, de las definiciones del concilio de Calcedonia.

También el insigne predicador San Pedro Crisólogo, a quien había acudido igualmente el heresiarca, le respondió remitiéndolo a lo que respondiera el obispo de Roma. Según esto, el 31 de mayo del año 449, San León Magno aprobaba solemnemente lo hecho por Flaviano en Constantinopla y enviaba al Oriente la *Epístola dogmática*, como norma de fe, para que fuera impuesta a todos. En este sentido escribió sendas cartas, llenas de atenciones, pero en tono firme y enérgico, al emperador Teodosio y al mismo Eutiques [87].

2. **Latrocinio de Efeso de 449** [88].—Como era de temer, ni Eutiques ni Dióscoro aceptaron la solución del Papa, contenida en la *Epístola dogmática*, que condenaba su ideología. A instancias, pues, de Dióscoro, ansioso únicamente de dominar en Oriente, convocó el emperador un sínodo general en Efeso. En él debían celebrar Dióscoro y Eutiques el mayor de los triunfos. Para guardar las formas, se invitó al Papa, el cual envió como legados suyos a los obispos Julio

[86] Véase en particular: S. LEONIS MAGNI *tomus ad Flavianum episcopum Constantinopolitanum cum testimoniis Patrum et epistola ad Leonem I imp.* en Text. et Doc. (R. 1932). Véase asimismo epíst.28 y TIXERONT, III 86.

[87] Estas cartas están fechadas el 13 y 20 de junio y encomendadas a los legados pontificios.

[88] Además de las obras generales, véanse: MANSI, VI 605s; LARGENT, A., *Le brigandage d'Ephèse et le concile de Chalcédoine* en RevQHist 27 (1880) 83s; MARTIN, *Le pseudo-synode connu sous le nom de brigandage d'Ephèse, étudié d'après ses actes...* (P. 1875); PERRY, *The second synod of Ephesus* (Dartford 1881); HAASE, F., *Patriarch Dioskur I von Alex.* (1908); JUGIE, M., artíc. *Latrocinio di Efeso:* EncCatt 5 119-121.

y Renato y al diácono Hílaro. Su celebración se fijó para agosto de 449.

Lo que pasó en este sínodo fue una continua violencia desde el principio hasta el fin. La presidencia la tomó Dióscoro por imposición del emperador. A su lado estaba el fanático abad Bársumas, acompañado de gran número de monjes, que más bien parecían fuerzas de asalto. Los delegados del emperador pusiéronse desde el principio a las órdenes del presidente. En cambio, el lado opuesto, que era el del Papa, jefe de la cristiandad, y sus legados, no podía decir ni una palabra. A Teodoreto de Ciro y Eusebio de Dorilea ni siquiera se les permitió asistir. A Flaviano se le trató desde el principio como víctima de sus iras.

El plan de los corifeos del monofisitismo era deshacer todo lo realizado por Flaviano en el sínodo de Constantinopla, o, lo que era lo mismo, lo dispuesto por el Papa. Se hallaban, pues, en franca rebelión. Por esto, ni siquera se leyeron los escritos del Romano Pontífice, como era tradicional en esta clase de concilios. Inmediatamente se propuso la revisión de las actas del sínodo de Constantinopla, es decir, condenación de Eutiques, a los 135 obispos reunidos. Ante la amenaza de Dióscoro, Bársumas y los representantes imperiales, absolvieron inmediatamente al hereje y anatematizaron la doctrina de las dos naturalezas en Cristo, es a saber, todo el contenido de la *Epístola dogmática* del papa León [89].

Estos hechos constituyen el primer acto del sínodo. Fue una rebelión manifiesta; mas, como no permitieron oposición ninguna, no hubo altercados ni violencias. Pero entonces se pasó al segundo, que terminó con una verdadera tragedia y con sangre de martirio. Siempre bajo la presión de Dióscoro y de los imperiales, se procedió a la solemne deposición del patriarca de Constantinopla, Flaviano, objeto particular de los celos y los odios reconcentrados de Dióscoro. Tras él tocóles el turno a Eusebio de Dorilea, Teodoreto de Ciro, Ibas de Edesa, Domno de Antioquía, todos los que se habían señalado en la defensa de la ortodoxia. La inmensa mayoría de los asistentes firmaron sólo por la fuerza estas decisiones arbitrarias.

Al ver que Flaviano apelaba a Roma y los legados pontificios protestaban de la violación de los derechos del Papa, Dióscoro, ciego de ira, recurrió a la fuerza de los soldados imperiales. Lo que sucedió después apenas es creíble, si no tuviéramos testigos oculares de todos los hechos; mas juntamente es grotesco, vergonzoso y trágico. Pretextando Dióscoro que era víctima de un atentado personal, dio orden a los soldados, en cuyo auxilio acudieron pelotones de monjes,

[89] Véase todo esto en MANSI, l.c., 839.

y entonces, entre los alaridos de unos y las injurias, insultos y contusiones de los monjes, de Bársumas y de Eutiques, fue arrastrado el patriarca Flaviano fuera del local y conducido como malhechor al destierro.

Realmente, la violencia y los malos tratos empleados con él fueron tales, que murió en el camino. Bien se puede decir que murió como verdadero mártir, víctima de su defensa de la ortodoxia contra la herejía [90]. Según parece, se trató igualmente de detener a los legados pontificios; pero ellos lograron escabullirse. Particularmente sabemos que uno de ellos, Hílaro, escapó a duras penas y se dirigió precipitadamente a Roma, siendo así el primero que dio al papa León I noticias fidedignas y bien circunstanciadas de todo lo ocurrido [91].

3. **Reacción del Romano Pontífice.**—De esta manera terminó aquel sínodo, tristemente célebre en la Historia. Bien pronto llegaron a Roma noticias concretas y detalladas de todo lo ocurrido. El obispo Eusebio de Dorilea, Teodoreto de Ciro, el mismo Flaviano antes de sucumbir a los malos tratos de sus enconados enemigos, enviaron al Papa informes abundantes y bien circunstanciados de todas las violencias e injusticias cometidas. Todo esto confirmó y completó el relato que había dado de viva voz el legado Hílaro, quien a su vez pudo comunicar cuantos pormenores se necesitaban [92].

Con la misma paz y majestad con que supo detener al bárbaro Atila en su carrera de destrucción, obligándole a retroceder y dar otro rumbo a sus hordas, recibió San León Magno las noticias de aquel cúmulo de injusticias e irregularidades, y calificando de una manera plástica la conducta de Dióscoro y Eutiques dio al sínodo el calificativo que le ha quedado en definitiva en la Historia: *Ephesinum, non iudicium, sed latrocinium*, el *latrocinio de Efeso* [93]. Naturalmente, el Papa rechazó de plano todo lo realizado en el *latrocinio*. Lo único que debía admitirse como doctrina católica en el asunto discutido era lo contenido en la *Epístola*

[90] Son muy divergentes los datos sobre la muerte de Flaviano. Incluso se llegó a dar lo noticia de que Dióscoro lo había asesinado, y se atribuían a León I estas palabras: «Dioscorus in sanguine innocentis et catholici sacerdotis pollutas... manus intinxit». Véanse: MANSI, VI 691 y 1017; VII 68; SILVA-TAROUCA, *S. Leonis M. epistolae*... II p.XXXIVs.

[91] El llevó a Roma la apelación de Flaviano. El texto recién encontrado fue publicado por AMELLI, *S. Leone Magno e l'Oriente* (1882). Habiendo sido elevado luego a la sede pontificia, Hílaro hizo construir junto al baptisterio de Letrán una capilla dedicada a San Juan Evangelista con una inscripción, y se supone que lo hizo en agradecimiento por su liberación de las manos de Dióscoro.

[92] Véase para todo esto BATIFFOL, *Le Siège Apostolique* 513s. La apelación de Teodoreto, de gran interés, se encuentra entre las epístolas de San León (epist.52).

[93] Así lo designa León Magno en su epístola 95.

dogmática. Así se decidió expresamente en un sínodo celebrado al punto en Roma bajo la presidencia del Papa.

Todavía, sin embargo, quiso intentar un medio para apartar al emperador Teodosio del lado de los monofisitas. Si se obtenía esto, sería relativamente fácil dominar a los rebeldes. Con este objeto, dirigió León I cartas a Teodosio manifestándole el punto de vista ortodoxo y haciéndole ver el apasionamiento con que procedían Eutiques y Dióscoro. Escribió igualmente a Pulqueria, hermana del emperador, muy piadosa y estimada de Teodosio, y que siempre se había mostrado partidaria de la inteligencia con Roma[94]. Finalmente, León I hizo intervenir al emperador de Occidente, Valentiniano III, todo con el objeto de que influyera para convencer a Teodosio II de la injusticia cometida por Dióscoro y Eutiques[95]. Todo fue inútil. El emperador estaba dominado por el eunuco Crisafio, y éste se hallaba por completo en manos de Dióscoro, y así en la corte se hacía lo que éste dictaba.

Por otra parte, en el patriarcado de Constantinopla habían colocado a Anatolio, hechura suya, y pretendían nada menos que su reconocimiento por el Papa. Como era natural, León I hízolo depender de la aceptación sincera y absoluta de la *Epístola dogmática*.

III. Concilio cuarto ecuménico: Calcedonia (451)[96]

Dióscoro llegó al extremo de excomulgar por sí mismo y deponer solemnemente al papa León. Sin embargo, aun en medio de la rebelión general y no obstante la confusión

[94] Véanse estas cartas en Jaffé-Wattenbach, *Regesta*... 437 y 438.

[95] Habiendo llegado Valentiniano III a Roma a principios de 450, acompañado de su madre, Gala Placidia, el Papa le suplicó enviara a Teodosio cartas de recomendación para que se apartara de los eutiquianos. Se hallan entre las epístolas de San León (epist.55 y 56). En ellas se insiste en la autoridad de la Santa Sede Romana y se insinúa la necesidad de un concilio.

[96] Véanse las obras citadas en la nota 79, particularmente los textos del concilio en Schwartz y la exposición de Hefele-Leclercq. Además pueden consultarse: Bois, J., artíc. *Chalcédoine* en DictThéolCath; Harapin, Th., *Primatus Pontific. Roman in concilio Chalcedon.* (Quaracchi 1923); Schnitzler, T., *Im Kampfe um Chalkedon.* (R. 1938) en AnalGreg 16; *Das Konzil von Chalkedon*. Geschichte und Gegenwart 2 vols. dirig. por A. Grillmeier y H. Bacht (Würzburg 1951-52); Gordillo, M., *El Concilio de Calcedonia en la historia del dogma católico* en EstEcl 26 (1952) 291s; Dieppen, H. M., *Les Trois Chapitres au Concile de Calcedonia* (Oosterhout 1953); Crosignani, G., en DivThom 56 (1953) 99s; Herman, E., *Chalkedon und die Ausgestaltung des konstantinopolitanischen Primats* en Das Konz. Chalk. II 459s (Wurzburgo 1953); Grillmeier, A., artíc. *Chalkedon, Das Konzil*: LexThK 2 1005-1009; Pío XII, *Encíclica «Sempiternus Rex»* (8 sept. 1951): AAS 33 (1951) 625-644 (con ocasión del 15 centenario del concil. de Calced.); Du Manoir, H., *Le quinzième centénaire du Concile de Chalcédoine*: NouvRevThéol 73 (1951) 785-803; Id., *Concilium Chalcedonense XV centenarium* en colabor.: Angel. 29 (1952) 3-134; Camelot, P. Th.: *Théologies grecques et théologie latine à Chalcédoine*: RevScPhilThéol 35 (1951) 401-412; Id., *Les conciles oecuméniques des IVe et Ve siècles*: Le Concile et les Conciles (Chevetogne-P. (1960) 45-74; Id., *Ephèse et Chalcédoine*: Hist. des Conciles oecumén. 2 (P. 1961); Ortiz de Ur-

que ésta esparcía en torno suyo, muchos en Oriente dirigían los ojos hacia el Occidente. Sólo del Romano Pontífice esperaban la solución.

1. Preparación del concilio.—En estas circunstancias, un cambio rápido y completo trajo consigo el triunfo de la ortodoxia. Golpe tras golpe, fueron faltándole al monofisitismo todos los apoyos que hasta ahora lo habían sostenido. No fue, pues, de maravillar que rápidamente también se derrumbaran por el suelo sus ilusiones.

El primer golpe fue la caída en desgracia del eunuco Crisafio y la retirada de la emperatriz Eudoxia. Sin estos apoyos tan eficaces e incondicionales, el favor de la corte quedaba vacilante y sin consistencia. Como si esto fuera poco, el año 450 muere el emperador de una caída de caballo. Para colmo de desgracias para Dióscoro y Eutiques, le sucede como emperatriz su hermana Pulqueria, que siempre había simpatizado con la ortodoxia [97]. Más aún: ésta se casa inmediatamente con el general Marciano, bien conocido por sus sentimientos pacifistas, a quien asocia para el régimen del Imperio.

El resultado fue rapidísimo. Sin perder un solo día, fueron llamados todos los obispos desterrados; con extraordinaria solemnidad fueron conducidos a Constantinopla los restos de Flaviano. Los nuevos emperadores escriben al punto al Romano Pontífice, dándole cuenta de sus buenos sentimientos y sometiéndose en todo a su obediencia. Como expresión suprema de sus buenos deseos, proponen la celebración de un concilio ecuménico, que debía poner término a las disensiones existentes [98].

No era el Papa de este parecer; pues, por una parte, creía suficientemente definidas las cuestiones doctrinales en su *Epístola dogmática* y, por otra, le parecía peligroso remover aquellas discusiones. En atención a los emperadores, reconoció al patriarca Anatolio, previa la admisión por éste de la *Epístola dogmática*. Finalmente, convencido el Papa de la buena disposición de todos, accedió a la celebración del concilio, para el cual nombró como legados suyos a los obispos Lucenio y Pascasio y a los presbíteros Basilio y Bonifacio. Más aún: como convenía proceder con toda rapi-

BINA, J., *Calcedonia, incontro dell'Occidente e dell'Oriente*: CivCatt 1 (1952) 602-610; SELLER, R. V., *The Council of Chalcedon* (L. 1953); ALONSO, J. M., *El Concilio de Calcedonia. Historia y actualidad*: RevEspTeol (1955) 293-305; ELERT, W., *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie* (Berlín 1957) 33-184; CARDINALE, J. E., *El Concilio de Calcedonia y las relaciones del patriarcado griego melquita de Antioquía con la Sta. Sede*: Units Esp. (1962) 3-23.

[97] Uno de los primeros actos de la nueva emperatriz Pulqueria fue hacer ejecutar a Crisafio. Véase TEODORO LECTOR, *Hist. Eccl.* I 1.

[98] De todo nos informan las epístolas de San León dirigidas a Anatolio, a la emperatriz y otras. Véase JAFFÉ-WATT., 460, 463, 464. Véase también las epístolas 470 y 473, en que se dan disposiciones sobre el concilio.

dez, proveyó inmediatamente a sus representantes de toda clase de instrucciones y los hizo partir para el Oriente.

2. **Concilio cuarto ecuménico: Calcedonia (451).**—También en Oriente se procedió con toda rapidez. Hiciéronse todos los preparativos para la reunión del gran concilio, en el que tanto los partidarios del monofisitismo, como los defensores de la ortodoxia, mostraban grandísimo interés. Sin embargo, se tuvo que prescindir de Nicea, donde primeramente había sido convocado, y se reunió en Calcedonia en octubre de 451. Unos 600 fueron los prelados que llegaron a juntarse, lo cual es ya un indicio clarísimo del máximo interés que en todos había suscitado. Entre ellos solamente dos eran occidentales, además de los legados pontificios. La presidencia, según era ya costumbre, la ocupaba, al lado de los representantes del Papa, el patriarca de Constantinopla, Anatolio.

El favor imperial estaba decididamente ahora de parte de la ortodoxia. Esto lo notó muy bien Dióscoro al presentarse acompañado de 17 prelados egipcios. En medio de la desesperación que esta realidad le produjo, intentó un golpe de fuerza, proponiendo osadamente la condenación del papa León [99]. Pero el golpe le falló por completo. Por el contrario, el primer acto del concilio fue juzgar la conducta de Dióscoro en el latrocinio de Efeso.

Eusebio de Dorilea, diestro ya en las lides dogmáticas, resumió ahora la causa de Dióscoro. El relato resultó la más vibrante acusación. A estas inculpaciones se añadieron todavía las que presentó Teodoreto de Ciro, que empeoraron notablemente su causa. De nada sirvió a Dióscoro y a sus partidarios el desahogarse de nuevo en injurias y llamar a boca llena nestorianos a sus opositores. El concilio, en su primera sesión, propuso la deposición de Dióscoro y todos los que le permanecieran adictos.

3. **Desarrollo ulterior del concilio.**—Terminado este primer trabajo previo, pero necesario, en la sesión segunda se procedió con toda paz y sosiego a la parte doctrinal. Se comenzó con la lectura del símbolo de Nicea, con la añadidura del Constantinopolitano primero; siguió luego el examen de dos cartas de San Cirilo y, sobre todo, la *Epístola dogmática* del papa León I. Al terminar la lectura de este último documento, todos los Padres reunidos, puestos en pie, prorrumpieron en aquella célebre exclamación: «Esta es la fe de los apóstoles. Así lo creemos todos. Pedro ha

[99] Este acto, bien atestiguado en las actas, es buen indicio del estado de ánimo de Dióscoro. Véase cómo lo expresa el concilio en la epístola dirigida al emperador (MANSI, VI 1907): «Et adversus ipsam apostolicam Sedem latravit et excommunicationis litteras adversus sanctissimum et beatissimum Leonem facere conatus est.»

hablado por la boca de León». La *Epístola dogmática* fue reconocida como documento de fe [100].

A continuación, en las sesiones tercera y cuarta, se procedió a un examen detallado de la conducta de Dióscoro. Al final de este proceso fue depuesto y despojado de todos sus derechos eclesiásticos. Contra los compañeros de crímenes fueron los Padres del concilio más bien indulgentes. Casi todos fueron acogidos de nuevo en el seno de la Iglesia católica, previa siempre la aceptación de la *Epístola dogmática* y la condenación de Eutiques. El mismo emperador se interpuso en favor suyo.

En la sesión quinta, finalmente, se propuso una fórmula de fe. El concilio no lo conceptuó en un principio necesario, pues bastaba lo hecho, sobre todo la *Epístola dogmática*. Pero, a petición particularmente del emperador, se presentó una de Anatolio; mas como no satisficiera, se propuso luego otra, que fue proclamada por el concilio. En ella se resumía de un modo especial la doctrina católica contra el nestorianismo y monofisitismo [101].

La sesión sexta revistió una solemnidad muy especial. Se hallaba presidida por los emperadores Pulqueria y Marciano. Leído, pues, el símbolo de fe, el emperador dirigió a la asamblea un elocuente discurso, que quería ser eco del que en ocasión semejante pronunció el emperador Constantino Magno. Marciano insistió de un modo especial en su deseo vehemente de que cesaran todas las disensiones y discusiones doctrinales. Los Padres creían ya terminado el concilio; pero el emperador quería a todo trance se discutieran algunas cuestiones personales y disciplinares.

Por esto en ulteriores sesiones se discutieron las causas de Ibas de Edesa y Teodoreto de Ciro, los cuales fueron declarados completamente inocentes [102]. Redactáronse algunos cánones importantes y, finalmente, en la sesión decimoquinta fueron promulgados 28 de ellos. Este acto tuvo consecuencias desagradables. Porque, habiendo ya partido los legados pontificios, aprovechándose de su ausencia, se incluyó el canon 28, en el que se equiparaba a las sedes de Roma y Constantinopla. Por esto, cuando los representantes del Papa, camino de Roma, tuvieron noticias de ello, protestaron solemnemente contra el canon 28 [103]. San León Magno solamente aprobó las conclusiones doctrinales.

La ortodoxia y la autoridad de Roma quedaron triunfan-

[100] Dióscoro y sus adictos ya no asistieron a esta segunda sesión. Algunos partidarios suyos lanzaron, al final de la sesión, algunas voces en favor suyo. Pero los empleados imperiales impusieron rápidamente el orden.

[101] Véase MANSI, VII 116, y HEFELE, II 470 A 1.

[102] Así se hizo, previa condenación expresa por parte de ellos de Nestorio y su doctrina.

[103] Véase la protesta de los delegados en MANSI, VII 454. Los obispos del concilio, antes de separarse, dirigieron una carta de sumisión y respeto al Romano Pontífice.

tes. Los emperadores, por su parte, dieron inmediatamente cumplimiento a lo dispuesto en el concilio. Eutiques y Dióscoro fueron desterrados. El año 452 aparecieron en el Imperio bizantino diversos edictos contra los partidarios del monofisitismo, condenado en Calcedonia.

V. El monofisitismo después del concilio de Calcedonia [104]

Con las decisiones del concilio de Calcedonia y las medidas rigurosas tomadas por los emperadores no quedó todo terminado. Al contrario, las contiendas que se suscitaron después adquirieron gran extensión e intensidad, dando origen a nuevas complicaciones.

1. **Luchas por las sedes principales.**—La primera batalla la dieron los monofisitas con gran denuedo, con el ansia de apoderarse de las sedes más importantes de Oriente. Y, efectivamente, tales fueron las mañas que emplearon, que al poco tiempo lograron, tras enconadas contiendas, obtener las sedes de Jerusalén, Alejandría y Antioquía.

En Jerusalén llegaron a desarrollarse verdaderas batallas campales entre los ejércitos de monjes partidarios del monje alejandrino Teodoro y las mismas tropas imperiales. Los monofisitas no se arredraron ante nada, hasta que lograron colocar en la sede patriarcal de Jerusalén a Teodoro [105].

Por lo que a Alejandría se refiere, habiendo sido depuesto y desterrado Dióscoro, fue elevado Proterio [106]. No satisfizo esto a los monofisitas, muy poderosos en Egipto, que consideraban como su feudo principal. Por esto emprendieron la batalla con la mayor decisión; hicieron desaparecer al patriarca legítimo por medio de un verdadero asesinato y colocaron en la sede al fanático monofisita *Timoteo*

[104] Véanse, ante todo, las obras generales y las citadas en la nota 79. Asimismo: BROOKS, E. W., *Historia Eccl. Zachariae Rhetori vulgo adscripta* en CorpScrEcclSyr 5-6 (Lovaina 1919-1924); EVAGRIO, *Hist Eccl.*: PG 86,2405s; LIBERATUS, *Breviarium...* PL 68,699s; THEODOR. LECTOR, *Hist. Eccl.*: PG 86. Véase un buen resumen en VASILIEV, A. A., *Historia del Imp. bizantino* 2 vols. (Barcelona 1946) I 137s. Además: BURY, I. B., *A history of the later roman Empire* (L. 1925); CASPAR, E., *Gesch. des Papstums* II (1933); LEBON, J., *Le monophysitisme sévérien. Etudes... sur la resistence au concile de Chalcédoine* (Lovaina 1909); REVILLONT, E., *Le premier schisme de Constantinople, Acace et P. Mongo* en RevQHist. (1877) 83-134; SALAVILLE, S., *L'affaire de l'Hénotique ou le premier schisme byz. au V siècle* en Echd'Or 19 (1920); VAN ROEY, A., *Le débuts de l'Eglise jacobite* en Das Kons. v. Kalk. 2 (1953) 339s; HAMMERSCHMIDT, E., artíc. *Jakobiten*: LexThK 5 860 (1960); ID., artíc. *Jakobiten*: RelGeschGeg 3 523ss; KAWERAU, P., *Die jakobit. Kirche im Zeitalter der syr. Renaissance* (Berlín 1955); DI VRIES, W., *Oriente cristiano*. I. Hoy. II. Ayer (M. 1953).

[105] Es impresionante la actividad agresiva de los monjes, contrarios al concilio de Calcedonia. Véanse MANSI, VII 483s; ZACHARIAS RHETOR, *Hist. Eccl.* 3,3-9. Pulquería y Marciano intervinieron activamente por apaciguarlos.

[106] Sobre esta elección véanse LIBERATUS, *Breviarium* 14; ZACHARIAS, 3,3.

Ailuros (el Gato)[107]. No parece fuera él indigno de los que con tales medios lo habían elevado a aquel puesto. Así consta que uno de sus primeros actos fue excomulgar a todos los partidarios del concilio de Calcedonia y al mismo Papa.

Algo semejante sucedió en Antioquía. El terrible abad Bársumas, que tan señalados servicios había prestado a la causa monofisita y con sus monjes soldados había sido la causa principal de la muerte de Flaviano, declaró desde un principio la guerra al concilio de Calcedonia. Toda esta fuerza se puso al servicio del fanático monofisita *Pedro Fullón*, y, tras violentas luchas y después de derramar mucha sangre, logró elevarlo a la sede de Antioquía[108]. Como cuestión curiosa, este Pedro Fullón hizo añadir al trisagio, ya entonces en uso en Oriente, la frase «qui pro nobis crucifixus est», aplicada a Dios en general o al Padre. Es la célebre cuestión que los griegos denominaron *Theopaschita*.

Como se ve, en realidad los monofisitas podían cantar victoria en todo el Oriente. Habían perdido la batalla de Calcedonia, pero se rehicieron a la muerte de Pulqueria y lograron obtener luego otras victorias. Sin embargo, su triunfo fue poco duradero, y la suerte de la herejía fue pasando por muchas alternativas.

2. Imperio bizantino. León I (457-474) [109].—Como todo el desarrollo ulterior de la Iglesia oriental está íntimamente entrelazado con la actuación de los emperadores bizantinos de este período, de un modo parecido a lo que sucedió en el Imperio romano cristianizado después de Constantino, presentaremos ahora los hechos religiosos más insignes en cada uno de los reinados siguientes.

Es un hecho bien conocido que mientras el Imperio occidental era lentamente destruido a los golpes violentísimos de los pueblos invasores, y el año 476 desapareció definitivamente el último de sus representantes, Rómulo Augústulo, el Imperio oriental se iba robusteciendo más y más y llegaba en tiempo de Justiniano I (527-565) al apogeo de su esplendor. Las características más salientes del Imperio bizantino, como se le llamó ordinariamente desde entonces, y que con diversas oscilaciones de grandeza se mantuvo todavía diez siglos, fueron: en primer lugar, la fastuosidad y exuberancia, típicamente orientales, que hallaron su expresión más clara en el ceremonial de la corte y en la ornamentación abigarrada del *arte bizantino*. En segundo lugar,

[107] Sobre todos estos acontecimientos véase EVAGRIUS, II 7. Sus partidarios asesinaron, poco después de su elección, a su predecesor Proterio (ibid. n.7).

[108] Véase THEOD. LECTOR, *Hist. Eccl.* I 20-22; *Gesta de nomine Acacii* 12.

[109] Puede verse en particular: VASILIEV, I p.131s, y BARDY, G., *Du Concile de Chalcédoine à l'avénement de Justin I (451-518:)* Hist. de l'Egl. por FLICHE-MARTIN, IV 271-298; DÖLGER, F., artic. *Leon byz. Kaiser:* LexThk 6 961-962 (1960); STEIN, E.-PALANQUE, J. R., *Histoire du Bas Empire* I (Brujas 1959) 354-362.

el absolutismo de los emperadores, que se manifestaba no sólo en las cuestiones políticas, sino en las religiosas. El *basileus* creía poseer de Dios todos los poderes y se sentía obligado a intervenir en toda clase de asuntos.

León I contribuyó poderosamente a robustecer esta posición del Imperio bizantino. En las cuestiones religiosas, aunque no tan celoso como Pulqueria y Marciano, más bien favoreció la causa ortodoxa. Por esto, no les duró mucho a los monofisitas el placer de su victoria en la ocupación de las sedes patriarcales. No mucho después de instalarse en Alejandría Timoteo Ailuros, apoyado por su diácono Pedro Mongo, al ver que se multiplicaban los disturbios, León I lo expulsó de Egipto, utilizando para ello la fuerza armada. Ailuros tuvo que ir al Quersoneso. Su lugar lo ocupó *Timoteo Solofaciolo*, fiel al concilio de Calcedonia y al Papa [110].

Algo parecido sucedió en Antioquía. Apenas Pedro Fullón se hubo apoderado de esta sede, fue de nuevo arrojado de ella por el emperador León y repuesto el ortodoxo y legítimo patriarca *Martirio*.

Así, pues, contra todos los esfuerzos de los monofisitas, hacia el año 470 volvía a triunfar en todas partes la ortodoxia del Papa, representada por Calcedonia y sostenida por León I.

3. **Zenón (474-491)** [111].—El emperador Zenón I mantuvo el mismo estado de cosas durante la primera parte de su reinado. Pero el año 475, al apoderarse violentamente del trono el usurpador Basilisco (475-477), quiso éste apoyarse en el monofisitismo, con lo cual se realizó una reacción anticalcedonense. El primer paso fue, naturalmente, la vuelta a sus sedes de los desterrados Ailuros y Fullón. Ambos entraron en sus respectivas diócesis de Alejandría y Antioquía con aire de triunfadores.

Mas no todo quedó ahí. A instigación particularmente de Ailuros, Basilisco publicó entonces un célebre documento circular, designado en la Historia con el nombre de ἐγκύκλιον, encíclica [112]. Debía ser admitido por todo el episcopado, y su finalidad era unificar todo el Imperio. En él se rechazaba la *Epístola dogmática* de San León Magno y las decisiones de Calcedonia, declarando como fundamentales el concilio de Efeso de 431 y el latrocinio de 449. Sin embargo, con el objeto de alucinar a algunos recalcitrantes, se incluía una condenación de los errores de Eutiques. Casi todo el episcopado se rindió a esta exigencia del tirano. Unos quinien-

[110] EVAGRIO, 2,11. Otros lo designaban como *basilicos*, o real, por ser el impuesto por el emperador o *basileus*.
[111] Véanse VASILIEV y BARDY, l.c.; EVAGRIO, 3,3.
[112] El texto de la encíclica es transmitido por EVAGRIO, 3,4. En él se glorifica a San Cirilo y se condena al concilio de Calcedonia y la *Epístola dogmática* de San León.

tos obispos firmaron este documento claramente heterodoxo. Por negarse a aceptarlo, el patriarca Anastasio de Jerusalén fue desterrado y puesto en su lugar el monofisita Geroncio. También se negó a firmar Acacio, patriarca de Constantinopla, y, sin embargo, pudo mantenerse en su sede.

4. **Cisma de Acacio (484-519)** [113].—Pero este triunfo de la herejía fue de cortísima duración. Efectivamente, derrotado definitivamente el usurpador Basilisco por el legítimo emperador Zenón en 477 [114], volvió éste inmediatamente las cosas a su estado primitivo, y así, el año 480, las cuatro sedes patriarcales, Constantinopla, Antioquía, Alejandría y Jerusalén, estaban en manos de católicos. Todo el episcopado aceptó fácilmente el concilio de Calcedonia como antes lo habían condenado [115].

Mas, por desgracia, no duró mucho esta paz, más aparente que real. El principal causante de los nuevos disturbios religiosos fue el patriarca de Constantinopla, Acacio, apoyado por el patriarca de Alejandría, Pedro Mongo [116]. Hombre astuto e intrigante, deseoso de obtener a todo trance un dominio universal en Oriente, sin ser propiamente monofisita, ni menos aún ortodoxo, propuso Acacio al emperador Zenón que se publicara un documento de unificación, el llamado *Henoticón* [117]. Era uno de esos conatos medios, que, dando la razón a todos, no satisfacen a nadie, y así, en vez de unión, suelen traer disensiones y cismas. Así sucedió en el caso presente. Por un lado, el *Henoticón* condenaba a Nestorio y Eutiques; mas, por otro, no quería admitir otros concilios fuera de los de Nicea y primero de Constantinopla. Esto significaba el abandono de Calcedonia, que trajo el cisma llamado de Acacio.

El efecto inmediato fue la renovación de la guerra religiosa en Oriente. De parte del *Henoticón* se pusieron su autor principal, Acacio de Constantinopla y el monofisita Pedro Mongo, sostenido como patriarca de Alejandría por Acacio y Zenón, contra el legítimo patriarca, Juan Talaia [118].

[113] Sobre estos hechos, además de EVAGRIO y ZACHARIAS, véase LEBON, *Le monophysitisme...*; BAUS, K., artíc. *Akakios v. Konstantinopel*: LexThK 1 234-235; ID., *Das Konzil von Chalkedon* II 262 274.

[114] Zenón intentó arreglar la cuestión religiosa publicando la *antienciclica*, en la que volvía las cosas a su estado anterior. Pero era ya tarde. El texto nos lo transmite EVAGRIO, 3,7. El reinado de Basilisco duró veinte meses.

[115] EVAGRIO, 3,9, ha conservado el escrito de los obispos del Asia en que piden perdón por haber condenado el concilio de Calcedonia.

[116] El legítimo patriarca, Juan Talaia, abandonado de todos, había escapado a Roma. Véase EVAGRIO, 3,12-13.

[117] El texto del *Henoticón* lo reproduce EVAGRIO, 3,14. LIBERATUS, *Brev.* 17, lo transmite en latín; STEPHANOU, P., artíc. *Henotikon*: LexThK 5 233-234 (1960); HAACKE, R., *Das Konzil v. Chalkedon* II 117-124; BARDY, G *Sous le régime de l'Hénotique: la politique relig. d'Anastase*: Hist. de l'Egl. por FLICHE-MARTIN, IV 299 320.

[118] Sin embargo, los monjes y el pueblo en Egipto eran contrarios al *Henoticón*. Véase EVAGRIO, 3,16-17. Es interesante la correspondencia de Pedro Mongo con Acacio, a quien manifestaba un servilismo exagerado. EVAGRIO, l.c., se refiere a ella.

Contra el mismo se declararon multitud de obispos en Oriente y, sobre todo, el nuevo Romano Pontífice, Félix *II* (483-492). Este, en efecto, que ya había protestado contra la intrusión de Pedro Mongo en Alejandría, tan pronto como tuvo noticia del *Henoticón*, reunió el año 484 un sínodo en Roma, y, después de examinar detenidamente la situación de Oriente, lanzó excomunión y depuso solemnemente a Acacio y Pedro Mongo [119]. Esta sentencia fue al punto comunicada al emperador y al mismo Acacio por medio de escritos especiales del Papa, llevados a Constantinopla por el legado Tutus. El cisma de Acacio se había consumado (484-519). Al morir él en 489, el cisma continuaba sin probabilidades de solución. El monofisitismo fue el único que sacó provecho de él.

5. Anastasio I (491-518) [120].- -Bajo este emperador, simpatizante con los monofisitas, si bien irreprochable en sus costumbres, siguió el mismo estado de cosas, con sensible ventaja del monofisitismo. Ni los patriarcas de Constantinopla que siguieron a Acacio ni los papas que siguieron a Félix II hicieron esfuerzos dignos de mención para resolver el cisma. En cambio, dentro del campo monofisita comenzaron a marcarse diversas tendencias o sectas, entre las cuales adquirió gran prestigio la dirigida por Severo (monofisitismo severiano), desde 512 patriarca de Antioquía, de un tipo moderado [121].

Al comenzar el reinado de *Justino I* (518-527), se inició inmediatamente un cambio en favor de la ortodoxia y de Calcedonia. En este ambiente fue relativamente fácil al papa *Hormisdas* (514-523) obtener la aceptación de una fórmula, con lo cual terminaba de hecho el *cisma de Acacio*. Así sucedía en 519 [122]. Con el apoyo del emperador, ya de setenta años, pero sostenido por su sobrino y sucesor el gran Justiniano I, fue relativamente fácil imponer a los obispos orientales esta solución.

[119] Como los legados del Papa le habían hecho traición, fueron también excomulgados. Aunque no se han conservado las actas de este sínodo romano, EVAGRIO, 3,21-23, nos comunica los datos suficientes.

[120] Sobre la política religiosa de Anastasio, véanse las obras ya citadas, de VASILIEV, I 137s; BARDY en FLICHE-MARTIN, IV 299s; LEBON, *Le monophys. sévérien*, etc. Entre las historias antiguas, véanse EVAGRIO, TEODORO LECTOR, JUAN MALALAS y otras semejantes. Los documentos pontificios de los papas Gelasio, Anastasio y Hormisdas se conservan en gran parte en la *Collectio Avellana* ed. O. GÜNTHER en CorpScrEcclLat 35 (Viena 1895); DÖLGER, F., artic. *Anastasios I*: LexThK 1 490 (1957); ID., *Das Koncil von Chalkedon* II 73-84 (1954).

[121] El primer cambio notable en favor de la ortodoxia se manifestó a la muerte del emperador Anastasio, en julio de 518. Véase EVAGRIO, 3,43; TEODORO LECTOR, 2,37, etc.

[122] Véase para todos estos acontecimientos MANSI, VIII 436s, 1065s; HEFELE, II 688s. Véase también LIBERATUS, *Breviarium*... c.19. La fórmula de Hormisdas es reproducida frecuentemente con algunas variantes. Puede verse en DENZINGER, n.171-172 («Libellus professionis fidei» additus epist. «Inter ea quae» ad episc. Hispaniae 2 apr. 517).

CAPITULO VIII

Imperio bizantino. Cuestiones dogmáticas [123]

Los últimos acontecimientos y el cisma de Acacio, aunque terminaron en 519 con la aceptación del dictado del papa Hormisdas, contribuyeron a mantener y fomentar el fuego del monofisitismo.

Así se explica que, ya desde el principio de su reinado, Justiniano I manifestara su gran preocupación por la cuestión religiosa y, dado su carácter absolutista, se creyera obligado a tomar multitud de medidas en orden a su solución.

I. El emperador Justiniano I (527-565) [124]

Justiniano I es el emperador bizantino en el que llegó a su apogeo el Imperio bizantino y quien mejor simboliza sus características más salientes.

[123] Las fuentes antiguas para este período son en su mayoría las mismas de los capítulos precedentes: Evagrio, *Hist. Eccl.*: PG 86; Juan Malalas, *Chronogr.*: PG 97; Procopio, ed. Hanry, 3 vols. (1906-1913), y otras semejantes. Asimismo: *Liber Pontificalis* ed. Duchesne I (1886); Pablo Diácono, *Historia miscella* ed. Droysen en MonGermHist, Auct. Ant. 11 (1894). Otros anales, ibíd.; *Collectio Avellana* en CorpScrEcclLat 35. Pueden verse asimismo: Duchesne, *L., L'Eglise au VI siècle* (P. 1925); Caspar, E., *Gesch. des Papstums:* II. *Das Papstum unter byzant. Herrschaft* (1933); Hutton, W. H., *The Church of the sixth Century* (L. 1897); Pargoire, J., *L'Eglise byzantine de 527 à 847* pp.11-141; Maspero, J., *Histoire des patriarches d'Alex., 518-616* (P. 1923); Vasiliev, *Hist. del Imperio bizantino* 2 vols. (B. 1946); Bréhier, L., en Fliche-Martin, IV 423s; *Le monde byzantin:* I. *Vie et mort de Byzance* en L'Evolution de l'Humanité 32 (P. 1947); Cognesso, F., *Relazioni religiose... fra Roma e Biz.* (Turín 1947); Baynes, N. H., *Bizantium. Introduction to East Roman civilization* (O. 1948); Ivanka, E., *Hellenistisches und christlisches im frühbyzantinischen Geistesleben* (Viena 1948); 109s; Ward, M., *The Byzantine Church. An introduction to the Study of Eastern Christianity* (Madrás 1954); Hussey, J. M., *The Byzantine world* (L. 1957); Hunger, H., *Byzantinische Geisteswelt. Von Konstantin d. Grossen bis zum Fall Konstantinopels* (Gütersloh 1958); Cavarnos, C., *Byzantine sacred art* (N.Y. 1957); Beck, H. G., artícs. *Byzantinisches Reich, Byzantin. Literatur:* LexThK 2 856-863 (1958); Heisenberg, A., *El imperio bizantino:* Hist. univ. por W. Götz, trad. del alemán 3 183-250 (M. 1933); Diehl, Ch.-Marcais, G., *Hist. du Moyen Ag.* III. *Le Monde Oriental de 395 à 1081* (P. 1944); Ostrogorsky, G., *Geschichte des byzantin. Staates* 2.ª ed. (Munich 1952); Zananiri, G., *Hist. de l'Eglise byz.* (P. 1954); Guerdan, R., *Byzantium, its triumphs and tragedy* (O. 1956); Beck, H. G., *Kirche, Theologie und theol. Lit.:* Handb. der Byzantin. (Munich 1959); Baynes, N. H., etc., *Byzantium* nueva ed. (1961).

[124] Además de las obras citadas en la nota precedente, véanse: Diehl, Ch., *Justinien et la civilisation byzantine au VI siècle* (P. 1901); Id., *Hist. de l'Empire byz.* 2.ª ed. (P. 1920); Id., *Theodora* (1904); Glaiziolle, *Un empér. théologien. Justinien. son rôle dans les controv. sa doctrine chrét.* (Lyón 1905); Holmes, W. G., *The age of Justinian and Theodora* 2 vols. 2.ª ed. (L. 1912); Jugie, M., artíc. *Justinien I* en DictThCath; Leclercq, H., artíc. *Justinien* en DictArchLit; Dölger, F., artíc. *Justinianos Kaiser:* LexThK 5 1227-1229; Id., artíc. *Giustiniano:* EncCatt 6 834-841; Bréhier, L., *La politique religieuse de Justinien:* Hist. de l'Egl. por Fliche-Martin, IV 437-482; Schwartz, E., *Die dogmatischen Schriften Justinians* (Munich 1939); Kaden, E. H., *L'Eglise et l'Etat sous Justinien:* Mém. par la Fac. de Droit Genève 9 (1952) 109s; Cassetti, M. A., *Giustiniano e la sua legislazione in materia ecles.* (R. 1958); Rubin, B., *Das Zeitalter Justinians I* (Berlin 1960); Barker, J. W., *Justinian and the later Roman Empire* (Milvaukee 1966); Browning, R., *Justinian and Theodora* (L. 1971.)

1. Rasgos generales de Justiniano I.—Junto con su esposa, la emperatriz Teodora, se entregó en cuerpo y alma al engrandecimiento del Imperio, en lo cual emplearon ambos su extraordinario talento, indomable energía y profunda erudición. De humilde origen, había conseguido elevarse a tan alta dignidad, y esto influía también para crear en él cierto espíritu dominador. Estos sentimientos los compartía igualmente Teodora, si bien limitaba sus aspiraciones al dominio general del Oriente, al paso que Justiniano ansiaba hacer revivir el antiguo Imperio romano en toda su extensión.

Por lo que a sus resultados políticos o territoriales se refiere, logró Justiniano, gracias a sus excelentes generales Belisario y Narsés, ensanchar los límites de sus dominios hacia Occidente, conquistando el antiguo reino africano de Cartago, casi toda Italia y una buena parte del sudeste de España. Sin embargo, el desarrollo ulterior de los acontecimientos dio más bien la razón a Teodora y probó que era más político limitarse a Oriente.

Más significativa todavía fue la *obra legislativa* de Justiniano I. Toda ella se resume en el llamado *Código de Justiniano*, las *Novellas* y el *Digesto* o *Pandectas*, que es lo que más renombre ha dado a su autor, quien por esto es considerado en la Historia como uno de los más célebres legisladores de la antigüedad. Aunque la mayor parte de los documentos y leyes reunidas en este cuerpo de legíslación provienen del tiempo romano, por lo cual el *Código* de Justinianos no es otra cosa sino una recopilación de la legislación romano-cristiana, sin embargo, la obra de Justiniano es de grandísimo mérito, por lo cual podemos decir que su *Código* representa en conjunto el esfuerzo más grande de organización y régimen de la sociedad, y ha sido la base de todas las legislaciones posteriores. En lo religioso se llega a declarar a los no bautizados sin derecho alguno para desempeñar cargos en el Imperio [125].

2. Política religiosa de Justiniano [126].—Su política religiosa fue teoréticamente ideal y la misma de Constantino: ser *obispo* en lo exterior, es decir, apoyar con todo su poder la religión católica y a su legítima jerarquía. Por otra parte, Justiniano no desconoció nunca la superioridad de la autoridad pontificia [127]. Esto no obstante, en la práctica se con-

[125] Véanse: PFANMÜLLER, *Die kirchliche Gesetzgebung Justinians...* (1902); ALIVISATOS, H. S., *Die kirchl. Gesetzg. des Kaisers J. I* (1913). Para una idea de conjunto, véase VASILIEV, o.c., p.166s, La obra legislativa de Justiniano.

[126] Además de las obras generales, véase en particular: BRÉHIER, o.c., p.442s; VASILIEV, p.186s, y sobre todo GLAZIOLLE, o.c. (nota 124).

[127] Su concepción sobre el poder papal lo manifiesta en *Novellae* 131 2; *Codex Justin. I* 1,1,7 y 8. Sobre este particular véase BATIFFOL, o.c., 212s; MARTÍN, ISIDORO, El *reconocimiento del Primado romano en la legislación justinianea* en Public. Univ. Murcia (1949).

sideraba como verdadero *basileus* aun en lo religioso y quiso constantemente imponer su voluntad, incluso al mismo Papa.

Fuera de esto, trabajó incansablemente en la realización de estos dos ideales: el engrandecimiento del cristianismo, de donde resultó su *actividad misionera*, y la *unidad religiosa*, por lo cual persiguió el paganismo y la herejía, y de un modo particular el judaismo [128].

Movido Justiniano de su deseo de llegar a la unión religiosa, hizo constantes esfuerzos por convencer a los monofisitas. Mas, por desgracia, la emperatriz Teodora con su talento e influjo obraba más bien en favor suyo [129]. Así, ella patrocinó la elevación a la silla patriarcal de Constantinopla del monofisita Antimo, si bien el Papa lo depuso poco después, nombrando en su lugar a Mennas. Por otra parte, Justiniano insistió muchas veces en la idea de una gran discusión religiosa entre monofisitas y católicos; mas no obtuvo el efecto deseado de la unión.

En cambio, se fueron marcando entre los monofisitas grandes divisiones y formando algunos partidos encontrados. Los más dignos de mención fueron: los *severianos* (dirigidos por Severo de Antioquía [130]), de tipo moderado, y los *julianistas*, de Julián de Halicarnaso, más rígidos. Desde 538 se formaron en Alejandría dos bandos: los *teodosianos* y los *gajanidas*. Unos y otros se subdividieron en diversas fracciones.

II. Discusiones origenistas [131]

Una de las cuestiones en que tuvo que intervenir Justiniano en su afán de mediar en las discusiones religiosas, es el *origenismo*. Para entender, pues, la significación de las discusiones origenistas, es necesario exponer brevemente el desarrollo de este complicado asunto.

En primer lugar, no hay duda que Orígenes se había distinguido especialmente por su inmensa erudición y por

[128] Véase, sobre todo, *Cod. Just. I* 11,9-10. La legislación anterior se contiene ibíd. nn.1-8.

[129] Esta tendencia de Justiniano aparece en todo lo que luego expondremos. Para comprender el favor que Teodora prestaba a los monofisistas y el influjo que en este punto ejerció sobre el emperador, véase en particular Duchesne, L., *Les protégés de Théodora* en Mél. d'Arch. et d'Hist. de l'Egl. fr. de R. 35 (P. 1915). Véase también Miguel el Sirio ed. Chabot II 193.

[130] Véase la obra citada en la nota 104; Lebon, *Le monophysitisme sévérien...* (Lovaina 1909).

[131] Acerca de estas cuestiones, además de las obras generales, véanse ante todo: Hefele, III 786s; *Originis Opera*: PG 17; San Epifanio, *Haer.*; San Jerónimo, *Epist* 71s: PL 22; Metodio, *Opera*: PG 18. Pueden verse también: Vincenzi, Al., *Historia critica quaestionis inter Theophilum, Epiphanium et Hieronymum et inter Joh. Chrys. Teofilum, Rufinum et monacos Nitrienses* (R. 1865); Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im VI Jahrh.* (1899); Crouzel, H., artic. *Origenes (Streitigkeiten)*: LexThK 7 1233-1235; Fritz, G., artic. en DictThCath II 1565-1588; Id., artic. en RelGeschGeg 4 1701ss; D'Alés, A., artic. en DictApol 3 1228-1258.

su extraordinario talento [132]. Mas, por desgracia, había defendido una serie de errores, particularmente la preexistencia de las almas, la apocatástasis, o vuelta de las cosas a su primer estado, y la reconciliación final de los condenados.

1. Primera controversia origenista. San Jerónimo y Rufino (393-397) [133].—El primero que escribió contra la doctrina de Orígenes fue Metodio de Olimpo, el cual en su obra *Sobre la resurrección* criticó duramente las opiniones de Orígenes sobre esta materia. Más resonancia todavía tuvo la crítica ejercida contra Orígenes con ocasión de las cuestiones arrianas. De hecho, los arrianos comenzaron a traer en apoyo de su doctrina las ideas subordinacianistas de Orígenes, y algunos impugnadores del arrianismo, como Marcelo de Ancira, lo presentaban como precursor del mismo. Entonces, pues, comenzaron a salir sus apologías. En primer lugar, una de *Eusebio de Cesarea* y luego otra de *Pánfilo*. Esta tendencia fue intensificándose en el Oriente, de manera que San Basilio, San Gregorio Nacianceno y el mismo San Atanasio se pusieron enteramente de su parte.

En estas circunstancias entraron en escena *San Jerónimo* y *Rufino*, íntimos amigos hasta entonces, pero que se enemistaron profundamente por las cuestiones origenistas. El hecho sucedió así: el octogenario *Epifanio de Salamina* era conocido como uno de los enemigos más acérrimos de Orígenes. Así, pues, el año 393 se presentó en Jerusalén un monje emisario suyo, que recorrió diversos monasterios con el objeto de hacer propaganda de sus ideas; pero mientras Jerónimo lo recibió amistosamente, Rufino lo rechazó de plano.

Otro hecho ocurrió el año siguiente, 394. El mismo Epifanio se presentó en Jerusalén y predicó con gran apasionamiento contra Orígenes. Esto excitó al obispo Juan de Jerusalén, quien salió en su defensa, y las cosas se fueron precipitando de manera, que bien pronto se formaron dos bandos: de una parte, los defensores de Orígenes, Juan de Jerusalén y Rufino; de otra, sus impugnadores, Epifanio y San Jerónimo. Así continuaron las cosas durante varios años, hasta que ambas partes convinieron en aceptar el arbitraje del patriarca *Teófilo de Alejandría*. Juan y Rufino compusieron entonces una larga carta, en que referían todas las quejas contra sus adversarios; San Jerónimo, en cambio, escribió el tratado *Contra Ioannem Ierosolymita-*

[132] Sobre Orígenes, véase arriba p.263s.

[133] Pueden verse: PANKOW, A., *Methodius, Bisch. von Olympus* (1888); BROCHET, *St. Jérôme et ses ennemis. Etude sur la querelle de St. Jérôme avec Rufin d'Aquilée...* (P. 1906); HOLL U. JÜLICHER, *Die Zeitfolge des ersten Origenistenstreites* en SitzbPrAkWiss (1916) 226-255 256-275; CAVALLERA, F., *Saint Jérôme* 2 vols. en SpilcLov (1922). Como buena síntesis véase DUCHENSNE, o.c., p.166s.

num, verdadero proceso contra Orígenes y acusación de herejía de Juan de Jerusalén. Al fin, en la Pascua del 397, los adversarios se reconciliaron.

Mas no duró mucho esta paz. Rufino se dirigió al Occidente, y aquí tradujo al latín la *Apología de Orígenes*, escrita por Pánfilo, y el tratado *De principiis*, de Orígenes, pero expurgando o corrigiendo en este último los puntos menos conformes con la ortodoxia. Mas lo peor del caso fue que, con el fin de justificar este método, en el prólogo se refería a San Jerónimo, notando que él había hecho otro tanto y que era partidario de Orígenes. Esto era inexacto, pues San Jerónimo sólo había abreviado algunas homilías de Orígenes para ponerlas mejor al alcance del pueblo, y, por otra parte, había notado muchas veces los errores de éste.

Así, pues, salió al punto en su defensa, hizo una traducción literal del tratado *De principiis* y escribió una carta muy conforme con su carácter vehemente, en que trataba a Rufino de mentiroso, doblado, perjuro y aun hereje [134]. Rufino respondió con una apología, en que, pasando al ataque de su adversario, le acusaba de inconsecuencia, pues se olvidaba del gran aprecio que antes había hecho de Orígenes, y, por otra parte, lanzaba invectivas contra todos los que no opinaban como él, como Ambrosio y Agustín. Esta apología excitó considerablemente a San Jerónimo, quien respondió entonces con su propia apología, con la que terminó esta verdadera guerra de libelos apasionados. Rufino se retiró a Mesina, donde murió en 410.

2. **Segunda fase de la controversia. Teófilo de Alejandría y San Juan Crisóstomo** [135].—La segunda fase de esta controversia tuvo lugar en Alejandría y Constantinopla. En Alejandría continuaba el patriarca Teófilo, hombre de un carácter intemperante y dominador. Los únicos que no se le rendían eran los monjes, que al principio del siglo v constituían en Egipto una potencia. Mas por este tiempo estaban divididos en dos grandes sectores. *Los del desierto de Nitria* seguían con entusiasmo a Orígenes en el concepto de Dios. En cambio, *los de la Escitia* profesaban cierto antropomorfismo exagerado, que representaba a Dios bajo la figura de un hombre.

En estas circunstancias, Teófilo de Alejandría, que ya se había manifestado origenista, en una carta pascual del

[134] Véase Bardy, G., *Recherches sur l'hist. et texte des versions lat. du «De Principiis» d'Origène* (P. 1923).

[135] Además de las obras generales y las citadas en la nota 131, pueden consultarse: Puech, A., *Un reformateur de la société chrét. au VI siècle: St. Jean Chrys.* (P. 1891); Id., *St. Jean Chrys.* en Les Saints (P. 1898); Baur, Chr., *Der hl. Chrysostomus und seine Zeit.* 2 vols. (1929); Bardy, G., artic. *Chrysostome* en DictThCath.

año 399, atacó duramente la teoría antropomorfista. Esto enfureció a los monjes de la Escitia. Teófilo cambió en redondo, e inmediatamente dio una prohibición solemne de las obras de Orígenes y comenzó una verdadera campaña contra sus partidarios. Esta campaña se dirigió de una manera particular contra los monjes de Nitria; pero al fin se tuvieron que refugiar, primero en Palestina, luego en Constantinopla [136].

En este punto comienza a intervenir *San Juan Crisóstomo*, que ocupaba la sede de Constantinopla desde 398 y gozaba de un prestigio muy particular. Precisamente por la antigua rivalidad entre Alejandría y Constantinopla, Teófilo estaba ya prevenido contra Crisóstomo. Por esto, cuando éste recibió bajo su protección a los monjes fugitivos, alojándolos en las dependencias de la iglesia, Teófilo se enfureció contra él y trató de unir a su nueva campaña al anciano *Epifanio*, antiguo corifeo del antiorigenismo; pero éste no se fio de Teófilo [137]. San Juan Crisóstomo quiso retirarse de la controversia; pero entonces la tomaron por su cuenta los cuatro *Hermanos largos*, dirigiéndose a la emperatriz Eudoxia, la cual se manifestó favorable a su causa.

Así, pues se presentó rápidamente Teófilo en Constantinopla acompañado de veintiocho obispos egipcios, se puso en seguida en comunicación con la ofendida emperatriz y los nobles irritados, y no mucho después, en el sínodo llamado *de la Encina* (πρὸς τὴν δρῦν), consiguió el destierro de San Juan Crisóstomo [138]. La controversia doctrinal se había convertido en cuestión meramente personal de Teófilo y la emperatriz. El amor que profesaba el pueblo al patriarca obtuvo, sin embargo, que fuera revocado el destierro de San Juan Crisóstomo. Pero en una nueva homilía habló éste con vehemencia contra los vicios de la corte [139]. La emperatriz se sintió de nuevo ofendida [140], y así, el mismo año 404 lo hizo desterrar definitivamente. En septiembre de 407 murió Crisóstomo en Comana del Ponto; pero el año 438, Teodosio II hizo llevar sus reliquias con gran solemnidad a Constantinopla [141].

[136] Pueden verse: SÓCRATES, *Hist. Eccl.* 6,7; SOZOMENO, *Hist. Eccl.* 8,11s; CASIANO, *Collat.* 10,2, etc.

[137] Véanse: TEODORETO, *Hist. Eccl.* 5.28.30.32-34; SÓCRATES, *Hist. Eccl.* 6,3s 10.14.

[138] Véanse todos estos acontecimientos expuestos en PUECH, o.c. Además: SOZOMENO, 8,16-19; TEODORETO, 5,34; BATIFFOL, *Le siège...* 267s.

[139] Es muy discutida la homilía que, según SÓCRATES (6,18) y SOZOMENO (8,20), tuvo San Juan Crisóstomo, en la que comparó a la emperatriz con Herodías, fustigando duramente sus vicios. Pero esta homilía no es auténtica ni consta que el Santo usara esas alusiones e invectivas personales.

[140] En este segundo destierro influyó también eficazmente Teófilo. Antes de realizarse, Teófilo y los suyos se negaron a reconocerlo como legítimo obispo, por lo cual San Juan Crisóstomo apeló al Romano Pontífice. Sobre esta apelación véanse: SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Epist. I and Innoc. I* en PG 62,559s. y PALADIO, *Vita Chrys.* 9,10.

[141] Véanse los mismos, PALADIO, SÓCRATES, SOZOMENO y TEODORETO. Asimismo, *Innoc. I* en MANSI, III 1052s.

3. Tercera controversia origenista: Justiniano I [142].—Las cuestiones origenistas volvieron a resucitar con nuevo ardor en tiempo de Justiniano I. Consta que uno de los centros más activos del origenismo a principios del siglo VI fueron los monjes de la *Nueva Laura*, cerca de Jerusalén; pero durante algún tiempo, el abad Sabas († 532), enemigo del origenismo, contuvo su actividad. A su muerte estalló una verdadera batalla en orden a conseguir el favor del emperador Justiniano I. En un principio, los enemigos de Orígenes no obtuvieron nada de él. Al contrario, dos monjes origenistas, *Domiciano* y *Teodoro Askidas*, fueron elevados con el favor imperial a las sedes de Ancira y Cesarea de Capadocia, y, en general, el origenismo comenzó a ganar terreno rápidamente, de modo que los llamados monjes *sabaítas* de la *gran Laura*, enemigos de Orígenes, fueron duramente perseguidos [143].

Pero en estas circunstancias tuvo lugar un cambio completo. En 542, el patriarca de Antioquía, *Efrén*, condenó solemnemente los errores de Orígenes, y Pedro de Jerusalén envió al emperador un escrito con carácter de acusación contra las mismas doctrinas. Al propio tiempo, el abad de la *gran Laura* inició contra Orígenes una campaña. Pero lo malo fue que el mismo Justiniano tomó cartas en el asunto, y al año siguiente, 543, publicó un edicto en que eran condenadas nueve proposiciones origenistas [144]. Un sínodo local hizo suyo este edicto del emperador, y, en consecuencia, se tomaron una serie de medidas que terminaron con la inclusión del gran teólogo y exegeta en el número de los herejes. El patriarca de Constantinopla, *Mennas*, y el papa Vigilio aceptaron también estas medidas [145].

El fin lo trajeron los mismos origenistas, cuyo error más discutido era la preexistencia de las almas. Esto dio origen a una división entre ellos, por efecto de la cual una parte se unió con los católicos ortodoxos. En el concilio de Constantinopla de 553 se presentó una acusación formal contra los errores origenistas, y Justiniano suplicó al concilio tomara las medidas convenientes contra ellos. Así sucedió, en

[142] Véanse las obras citadas sobre Justiniano I (notas 123 y 124) y sobre las cuestiones origenistas (nota 131), en particular DIEKAMP. Véanse también las síntesis de DUCHESNE, L., *L'Eglise*..., 166s, y BRÉHIER, o.c., 458s.

[143] Véase DUCHESNE, l.c., pp.167 170-171. Véase también MANSI, IX 706: *De synodis in Origenistas dissertatio*.

[144] Es interesante la observación que pone aquí LIBERATUS en su *Breviarium*: «Gaudens de talibus causis iudicium ferre» (XXIII). Este edicto no era otra cosa que un verdadero tratado del mismo Justiniano, quien tan a gusto se ocupaba de asuntos eclesiásticos y teológicos. En él se confundían y comparaban los errores de Orígenes, de los maniqueos y diversas tendencias heréticas. Su tono era violento y apasionado. Su texto puede verse en MANSI, IX 487s; HEFELE-LECLERCQ, II 2,1183s. Véase también DUCHESNE, o.c., 172.

[145] En particular es célebre el sínodo que tuvo Mennas en Constantinopla, en el que se resumió la condenación de Orígenes en los 15 anatematismos. Véanse: EVAGRIO, 4,38; NICÉFORO CALIXTO, *Hist. Eccl.* 17,27,28; ANASTASIO SINAÍTA, *Viae dux* c.5 en PG 89,101 y otros.

efecto, en los quince anatematismos que se lanzaron contra dichos errores. Tal es el estado en que han quedado definitivamente las reiteradas discusiones sobre los errores de Orígenes.

III. CUESTIÓN DE LOS «TRES CAPÍTULOS» [146]. QUINTO CONCILIO ECUMÉNICO, SEGUNDO DE CONSTANTINOPLA (553)

La cuestión doctrinal que más agitó los ánimos, que más consecuencias acarreó y que al fin condujo al quinto concilio ecuménico de 553, en tiempos de Justiniano I, fue la denominada de los *tres capítulos*.

1. Los «tres capítulos».—No hay duda de que los monofisitas constituían la mayor preocupación de Justiniano I, el cual estaba dispuesto a hacer todos los esfuerzos y sacrificios con el objeto de atraerlos a la verdadera fe. Por esto fue relativamente fácil al obispo de Cesarea, Teodoro Askidas, con el objeto de apartar al emperador de la persecución iniciada contra los origenistas, inducirlo a que tentara algunos medios para atraer a los monofisitas, mucho más influyentes en su Imperio. Sobre todo, le aseguró que atraería a la deseada unión a gran parte de los monofisitas si condenaba a los cabecillas de la escuela antioquena, particularmente odiados por aquéllos. Esto sería un gran instrumento de conciliación [147].

Ahora bien, los cabecillas especialmente odiados por los monofisitas eran tres: *Teodoro de Mopsuestia*, con todos sus escritos, verdadero fundamento del nestorianismo; *Teodoreto de Ciro*, por sus escritos contra San Cirilo de Alejandría; *Ibas de Edesa*, por una carta dirigida a Maris de Seleucia en defensa de Teodoro de Mopsuestia y contra los anatematismos de San Cirilo. Todos estos escritos merecían, en realidad, ser condenados, y de hecho lo habían sido ya; pero tanto Teodoreto como Ibas los habían retractado en Calce-

[146] Véanse, además de las obras generales: TIXERONT, III 133s; HEFELE-LECLERCQ, II 1182s; SCHWARTZ, E. *Acta conc. oecum.* IV 2 (1914); MANSI, 9,376s; FACUNDO, *Pro defensione trium cap.*: PL 67,527s; *Judicatum* texto en PL 69,111; JUSTINIANO, *Contra los tres cap.*: PG 88 I 993s; *Aprob. de Vigilio*: PL 69,122s. 143s; GRISAR, *Geschichte Roms und der Päpste* I 574s; GASQUET, A., *De l'autorité impérial en matière de relig. à Byzance* (P. 1879); MEISSAS, A. DE, *Nouvelles études sur l'histoire des trois chap.* en Ann. de Phil. Chrét. (P. 1904); MAYER, A., artíc. *Tre Capitoli*: EncCatt 12 456-460; AMANN, E., artíc. *Trois chapitres*: DictThCath 15 2 1868-1924; BAUS K., artíc. *Dreikapitelstreit*: LexThK 3 565-566; DEVRESSE, R., *Essai sur Théodore de Mopsuest*: Studi Z. 141 (Vaticano 1948) 168-285; ID., *Essai sur Ibas de Edesa*: RevScRel 11 (1931) 543-565; MONTALVERNE, J., *Theodore Cyrensis doctrina antiquior... (423-435)* (R. 1948); DIEPEN, H. M., *Les Trois Chapitres au Concile de Chalcédoine* (Oesterhout 1953); GRILLMEIER-BACHT, *Das Konzil v. Chalkedon* (sobre los Tres Cap.) I 687-690; II 164-177 806-834.

[147] Aunque Teodoro Askidas, obligado por las circunstancias, había suscrito el edicto contra Orígenes, sentía más bien simpatía por él, y así prefería llevar las discusiones a otro terreno. Con el apoyo decidido de Teodora, él fue quien movió a Justiniano, cuyo consejero era, a iniciar esta cuestión. Véase: DUCHESNE, o.c., 174s; BATIFFOL, *Justinien et le Siège Apost.* p.235s.

donia. Estos tres *capítulos* y su condenación es lo que constituye el objeto de la presente controversia.

A Justiniano le gustó la idea, y, haciéndola inmediatamente suya, dio un edicto de prohibición de dichos tres capítulos [148]. En el Oriente fue bastante bien recibido este edicto, pues al fin significaba una condescendencia con el monofisitismo [149]. En cambio, en Occidente se encontró con una oposición cerrada. Por esto se negaron todos a aceptarlo, y de diversas partes de Occidente partieron protestas y declaraciones contra el edicto imperial [150]. Esta posición de la Iglesia occidental picó en lo más vivo al emperador. Por esto se propuso forzar a todo trance a los que se le resistían. Mas lo triste del caso es que esta vez todo se basaba en una mala inteligencia, en una gran confusión de conceptos y personas.

Porque, efectivamente, todas las controversias que siguieron partían del mismo error. La condenación de los escritos de Teodoro de Mopsuestia no ofrecía dificultad a los occidentales. Por tanto, en el primer capítulo estaban conformes. No así en el segundo y tercero. Pues en la condenación de los escritos de Teodoreto y de la carta de Ibas de Edesa veían los occidentales un ataque al concilio de Calcedonia, pues era bien sabido que Teodoreto era uno de sus principales sostenedores, como lo fue después Ibas. En cambio, si se considera con calma la condenación y se atiende a lo que ella expresaba, de hecho no iba dirigida sino contra los escritos de Teodoreto del tiempo en que se opuso a San Cirilo y a sus anatematismos, creyendo que en ellos defendía éste el monofisitismo. La condenación, pues, de estos escritos, en sí considerada, era muy admisible. Algo parecido sucedía con Ibas, pues sólo se condenaba una carta, realmente inadmisible. Mas como no se hacían estas distinciones y se veía en esta actitud del Oriente una condenación de las personas, por esto se alarmaban los occidentales.

2. El papa Vigilio [151].—Con el tesón que lo caracterizaba en todas sus decisiones, Justiniano se propuso atraer a la condenación de los *tres capítulos* a las cabezas de la jerarquía eclesiástica. Ante todo consiguió hacer subscribir su

[148] Dicho edicto contenía anatematismos o *capítulos* contra dichos tres autores. Por esto se designó la controversia como de los *tres capítulos*. El texto no ha sido conservado entero. Solamente nos han llegado tres fragmentos: HEFELE LECLERCQ, 3,1,14s. Véase BATIFFOL, o.c., 236s.

[149] Sin embargo, hubo oposición, por lo cual se puede afirmar que muchos obispos orientales lo suscribieron a la fuerza. Véase: BATIFFOL, l.c.; DUCHESNE, 207s; HEFELE-LECLERCQ, l.c., p.17.

[150] Véase HEFELE-LECLERCQ, l.c., p.19.

[151] Además de las obras citadas en la nota 146, véanse: DUCHESNE, L., *Vigile et Pégale* en RevQHist (1884) 369-440; ID., *L'Eglise au VI siècle* p.78s (P. 1925); LEVEQUE, *Etude sur le pape Vigile* (Amiéns 1887); SAVIO, *Il papa Vigilio* (R. 1904); AMANN, E., artic. *Vigilius:* DictThCath 15 2 2994-3005.

decreto a Mennas, patriarca de Constantinopla. Los demás patriarcas de Oriente se sometieron igualmente a la voluntad del emperador.

Entonces dirigió Justiniano todos sus esfuerzos a doblegar la resistencia de los occidentales, y en primer lugar del papa Vigilio. Invitado entonces Vigilio por el emperador Justiniano de una manera apremiante, partió de Roma, bien a disgusto suyo, en dirección al Oriente [152], y en enero del año 547 hizo su entrada en Constantinopla. Su conducta fue desde un principio indecisa, dando con esto ocasión a las dudas que frecuentemente se han suscitado en torno a su buen nombre. Tanto el patriarca como el emperador importunaron al Papa y lo asediaron de tal manera, que, finalmente, el 11 de abril del año siguiente, 548, Vigilio publicó un manifiesto, denominado *Iudicatum*, en el cual condenaba abiertamente los tres capítulos, añadiendo sólo la reserva de que el concilio Calcedonense quedaba a salvo [153].

Este primer acto del Papa suponía cierta debilidad en aquellas circunstancias; pero en sí no sólo no contenía ningún error reprensible, sino que era la posición definitiva de la Iglesia universal. Porque, evidentemente, admitiendo de un modo expreso el Calcedonense, era un acto laudable el condenar los tres capítulos bien entendidos. Sin embargo, el paso dado por el Papa produjo en Occidente un efecto desastroso. Considerábase la conducta de Vigilio como un triunfo del monofisitismo. Por esto, los más intrépidos defensores de la ortodoxia, residentes en Constantinopla, levantaron al punto la voz contra el Papa. En Occidente se procedió a escenas y actos de extrema violencia y apasionamiento, sólo disculpables por la excitación del momento. Se llegó a culpar al Papa de herejía, y en un sínodo de Cartago de 550 se lanzó excomunión contra él. Varios teólogos occidentales iniciaron una polémica sumamente apasionada contra la política religiosa de los orientales [154].

Este grito unánime de protesta e indignación de la Iglesia occidental impresionó profundamente al papa Vigilio. Por esto, no obstante la presión que sobre él ejercía la influencia del emperador, como primera medida, suspendió indefinidamente su primer manifiesto, es decir, la condenación de los tres capítulos [155]. Al punto abrió nuevas nego-

[152] Véase principalmente: *Liber Pontif.* ed. DUCHESNE, I 297s. Generalmente se atribuía esta violencia a la emperatriz Teodora. Véanse: DUCHESNE, o.c., 197; BATIFFOL, o.c., 238.

[153] Antes de proceder a este acto solemne, reunió Vigilio un sínodo de 70 obispos, y luego envió oficialmente a Mennas el *Iudicatum* o sentencia condenatoria de los tres capítulos. Véase todo esto en las obras citadas y en FACUNDO, *Defensio*: PL 67,527s. y HEFELE-LECLERCQ, III 1,33s. El texto se ha perdido y sólo se conservan algunos fragmentos.

[154] Con esta ocasión compuso FACUNDO su obra *Pro defensione III Capitulorum* en 12 libros, si bien todavía no había roto con el Papa. Véase el texto en PL 67,527s. Cf. BATIFFOL, o.c., p.240s. Para apreciar la oposición de los occidentales, véase MANSI, IX 549s.

[155] Véanse: *Vigili Epistolae* en PL 60,111; MANSI, IX 104s.

ciaciones con Justiniano, por las que se llegó a la conclusión de reunir un concilio general en orden a decidir aquellas cuestiones debatidas [156]. Entretanto, ninguna de las dos partes debía dar paso ninguno en aquel asunto.

3. **Nuevas complicaciones.**—No puede ponerse en duda la buena voluntad del emperador Justiniano; mas tampoco puede negarse que no supo substraerse a la presión que sobre él ejercían los elementos adictos al monofisitismo, particularmente Askidas. A instancias de éste, publicó el año 551 un nuevo decreto imperial, la llamada *confesión de la fe*, esto es, ὁμολογία πίστεως [157], que era una renovación de la condenación de los tres capítulos. Ante una tan flagrante ruptura de lo estipulado, el Papa se declaró abiertamente contrario, dando de ello diversas manifestaciones públicas. El resultado no se hizo esperar. El emperador Justiniano se enfureció de tal manera, que trató de aprisionar al Papa, por lo cual éste hubo de refugiarse en la Iglesia de San Pedro de Constantinopla, y no sintiéndose allí seguro, escapó luego a la próxima población de Calcedonia, donde se acogió a la iglesia de Santa Eufemia, desde donde lanzó excomunión contra Askidas, Mennas y sus partidarios [158]. Hecho esto, en una circular dirigida a toda la cristiandad, daba cuenta detallada de todo lo ocurrido.

Sin embargo, esta tirantez no duró mucho tiempo. Los obispos anatematizados por el Papa le presentaron una confesión de fe enteramente satisfactoria y pidieron humildemente perdón de lo hecho en oposición al Romano Pontífice. El mismo emperador, convencido, sin duda, del resultado contraproducente de su intransigencia, dejó de asediar y perseguir al Romano Pontífice, por lo cual, aprovechando tan favorable coyuntura, volvió éste a Roma.

4. **Concilio quinto ecuménico de 553** [159].—Mas, como a todo trance quería Justiniano I hacer triunfar la condenación de los tres capítulos, inició inmediatamente nuevas negociaciones con el Papa. Su plan era que se celebrara

[156] Antes de este convenio, Justiniano hizo jurar al Papa que haría todo lo posible para hacer admitir en Occidente la condenación de los tres capítulos. Véase MANSI, IX 363, si bien el juramento aquí contenido no es considerado como auténtico.
[157] Véase el texto de MANSI, IX 537; PG 86,993s.
[158] Cf. MANSI, IX 58s.
[159] Para todos los acontecimientos del concilio, véanse: HEFELE-LECLERCQ, III 1.ª p.105s.; BALUZE, *Nova Collectio...* I 475s; MANSI, IX 61s. 459s. Véanse también las otras obras citadas, en particular DIEKAMP, DUCHESNE y BATIFFOL; BAUS, K., artíc. *Konstantinopel, V ökumen. Konzil:* LexThK 6 495-496 (1961); BOIS, J., artíc. *Concile II de Constantinople:* DictThCath 3 1 1231-1259; JANIN, R., artíc. *II Concile de Constantinople:* DictHistGéogr 13 757-760; ORTIZ DE URBINA, J., artíc. *II Concilio constantinopolitano:* EncCatt 4 747s; DEWRESSE, R. *(Sobre la ecumenicidad del II Conc. de Const.):* Miscll. Giov. Mercati 3 1-15 (R. 1946); MÖLLER, CH. *(El II Concilio constantinopolitano y el magisterio univ.):* RScPhilTh 35 (1951) 413-423; ALIVISATOS, H. S. *(Los concilios ecuménicos V, VI, VII y VIII):* El Concilio y los Concilios por BOTTE, etc., 141-156 (M. 1961).

una asamblea o concilio general; y como no se llegara a un acuerdo, el mismo emperador por su cuenta y en inteligencia con el nuevo patriarca de Constantinopla, Eutiquio, sucesor de Mennas, abrió *en mayo de 553 un sínodo* en Constantinopla, que, al ser aceptado más tarde por el Papa, fue el quinto ecuménico. Pero el Papa no quiso participar en este concilio, pues el emperador sólo admitía en él a los orientales.

De todos modos, con la protección de Justiniano, el concilio tuvo lugar con la mayor esplendidez, y en él tomaron parte hasta 151 obispos [160]. Como era de suponer, pronuncióse sentencia de condenación contra los tres capítulos, amenazando con excomunión a todos los contradictores.

Estando así las cosas y mientras se celebraba el concilio, un nuevo acto del Papa vino a complicar el asunto. En la sesión séptima anunció el emperador que Vigilio había publicado un nuevo manifiesto titulado *Primer «Constitutum»*, del 14 de mayo de 553, en el cual optaba por un término medio: condenaba 60 proposiciones de Teodoro de Mopsuestia, pero prohibía la condenación de Teodoreto y de Ibas [161]. Objetivamente considerada, esta actitud era la más justa; pero este término medio no satisfacía al emperador. Por esto montó de nuevo en cólera; hizo que se borrara el nombre del Papa de todos los centros oficiales, dípticos de las iglesias, etc. [162] El mismo Vigilio fue condenado al destierro.

Ante esta nueva avalancha de persecución de parte del emperador, Vigilio volvió otra vez atrás de su decisión, aceptando sin limitaciones la decisión del concilio, con lo cual quedaba éste elevado al rango de ecuménico. Así lo comunicó el Papa a la Iglesia universal en un segundo manifiesto titulado *Segundo «Constitutum»*, de 23 de febrero de 554 [163]. Poco después moría Vigilio, en junio de 555.

Su sucesor, Pelagio I (555-561), se esforzó por inducir a los occidentales a aceptar el concilio de Constantinopla, explicando el verdadero alcance de la condenación de los tres capítulos. Aunque con gran dificultad, se fue obteniendo el consentimiento universal. Los Papas siguientes trabajaron en el mismo sentido, con lo cual se llegó a reconocer este concilio como el quinto ecuménico [164].

[160] Sólo había seis representantes de la Iglesia occidental, procedentes del Africa. Véase *Vigilii Epist.* 167s.

[161] Este documento, el *Constitutum Vigilii*, puede verse en MANSI, IX 61s; *Collectio Avellana* ed. GÜNTHER (Viena 1895) p.230s.

[162] La sentencia final la dio el concilio en la sesión octava, que fue la última. Esta tomó la forma de 14 anatematismos, que reproducían los del edicto de Justiniano. Véanse: MANSI, IX 367s; HEFELE-LECLERCQ, III 1,105s. El *Liber Pontif.* llega a afirmar que Vigilio fue desterrado y condenado a trabajos forzados de minas. Mas esto no parece probable.

[163] Véase el texto en MANSI, IX 457s.

[164] Puede verse la oposición que se hizo en Occidente en VICTOR DE TUNENNA, año 533-557; LIBERATUS, *Breviarium*... 24 (ambos fueron desterrados por su oposición); HEFELE-LECLERCQ, III 145s; DIEHL, *L'Afrique byz.* 448; DUCHESNE, o.c., 215s.

CAPITULO IX

Apogeo de la literatura occidental. San Jerónimo. San León [165]

En el desarrollo de los acontecimientos expuestos en los capítulos precedentes se ha podido contemplar frecuentemente la actividad de multitud de hombres insignes que ilustraron a la Iglesia con su defensa de los dogmas fundamentales de nuestra fe y con los escritos que con estas ocasiones compusieron. Algunos de estos hombres, particularmente San Agustín, han quedado ya suficientemente caracterizados por lo que se refiere a su producción literaria y al influjo que ejercieron en sus contemporáneos. Pero de otros muchos es necesario reunir aquí brevemente los datos fundamentales sobre su actividad como escritores eclesiásticos, con el objeto de que se tenga una idea de conjunto acerca del apogeo literario que constituye este lapso de tiempo de 395 a 590. Comenzando, pues, por la teología occidental, podemos afirmar que este período constituye el apogeo de la antigüedad cristiana. A autores tan relevantes como un San Ambrosio, San Hilario de Poitiers y otros ya mencionados, siguió aquella pléyade encabezada por San Agustín y por otros de menor categoría.

I. Hasta la muerte de San Agustín (430)

1. **San Jerónimo (342-420)** [166].—Abre la lista de esta serie de nombres ilustres uno de los hombres que han gozado de más autoridad en el seno de la Iglesia.

Nacido en Stridón de Dalmacia, San Jerónimo hizo sus estudios en Roma, Tréveris y Aquilea, y bien pronto se di-

[165] Véanse las obras generales de historia de la literatura cristiana o patrologia, particularmente: BARDENHEWER, III; ALTANER, trad. cast., y CAYRÉ, I. Pueden consultarse en particular: LABRIOLLE, P. DE, *Hist. de la littér. latine chrét.* 2.ª ed. 2 vols. (P. 1924); MONCEAUX, P., *Histoire de la littér. lat. chrét. en Afr.* 7 vols.; MORICCA, *Storia della letter. latina crist.* 5 vols. (Turin 1925s); SCHANZ, M., *Geschichte der röm. Lit.* IV 1 2.ª ed. (siglo IV) 1914; IV 2 (siglos V y VI); M. SCHANZ, K. HOSIUS y G. KRÜGER (1920); TURNER, H. H. W., *The patristic doctrine of Redemption* (L. 1952); DINIÉLOU, J., *Les anges et leur mission, d'après les Pères de l'Eglise* en Col. Irénikon nueva ser. 5 (Chevetogne 1952). Además: GEYER, B., *Hervorragende Lateiner des IV Jhr. Die lateinischen Wäter vom V... Jh.:* Grundriss der Gesch. der Phil. 2 97 97-117 131-140; CAYRÉ, F., *Patrologie et hist. de la Théol.* 4.ª ed. 3 vols. (P. 1947): I 555-697; II 19-229; ALTANER, B., *Patrologia* trad. por E. CUEVAS y U. DOMÍNGUEZ, 4.ª ed. (M. 1956) 241ss.

[166] Véanse ante todo: BARDENHEWER, III 605s; ALTANER, 266s; *Obras:* PL 22-30; ed. HILBERG en CorpScrEcclLat 4 vols. (1910-1918); TILLEMONT, *Mémoires* 12; ASS, sept. 8, p.418s; FORGET, J., artíc. *Jérôme* en DictThCath; LARGENT, *St. Jérôme* en Les Saints (P. 1898); *Miscellanea Geronimiana* (R. 1920); *Benedikt. Monatschr.* (1920) 353-552; VACCARI, A., *S. Girolamo. Studie e Schizzi* (R.); CAVALLERA, F., *St. Jérôme, sa vie et son oeuvre* 2 vols. (Lovaina 1922s) en SpicilLov; *Cartas espirituales* trad. y notas por el P. G. PRADO, O. S. B., en Col. Excelsa 2

rigió al Oriente, donde se dedicó durante largo tiempo a la vida anacorética en el desierto de Calcis; luego se trasladó a Antioquía, donde fue ordenado sacerdote e hizo estudios especiales de exegética bajo el magisterio de San Gregorio Nacianceno, se instruyó detenidamente en el hebreo y adquirió aquella sólida formación que constituye la base de su actividad literaria. Poco después partió para Roma acompañando a su obispo Paulino y a San Epifanio, y allí su fama de ciencia indujo al papa Dámaso a detenerlo algún tiempo como consejero, encomendándole trabajos de Escritura. Después de tres años (382-385) volvió al Oriente, y permaneció el resto de su vida en Belén, en el monasterio que él mismo fundó, dedicado a la vida ascética, dirección de almas y a la composición de la mayor parte de sus obras.

Su carácter vehemente y apasionado le hacía cometer a veces excesos de dureza en el trato con los demás, que no deben hacer olvidar sus grandes cualidades. A pesar de sus arrebatos de cólera, aun con sus mejores amigos, como San Agustín y Rufino, poseía un corazón de oro y un alma generosa. Como escritor, se distingue por su individualismo y originalidad. Después de San Agustín, es, sin duda, el hombre más eminente de la Iglesia occidental. Poseía una erudición pasmosa y una fuerza de trabajo sin ejemplo. Su estilo es el mejor entre los grandes Padres latinos.

Los principales trabajos que nos ha dejado se refieren a la Sagrada Escritura. A la cabeza de todos ellos debe colocarse la célebre traducción de la Biblia que San Jerónimo elaboró, denominada *Vulgata* desde el siglo XII. En su composición, tradujo el Antiguo Testamento directamente del hebreo, y aprovechó para el Nuevo la traducción denominada *Itala*. De gran valor son también sus comentarios a los Salmos, a los Profetas, a las Epístolas de San Pablo y otros escritos del Nuevo Testamento. De carácter más erudito son sus excelentes obras *Cuestiones hebraicas sobre el Génesis* y los *Nombres hebraicos*, que es un complemento del *Onomasticon*, escrito por el historiador Eusebio.

También en el *campo dogmático* y *polémico* nos legó obras fundamentales. A ellas pertenecen varios trabajos contra algunos herejes del tiempo, entre los que debe incluirse su actividad literaria contra los pelagianos. De gran impor-

(M. s. a.); BASABE, E., *San Jerónimo y los clásicos* en Helmántica (1951) n.6 p.161-192; *Obras* en CorpChrist ser. lat. t.72: *Opera exegetica*... (Turnhout 1959); CAMELOT, P. TH., artic. *Hieronymus*: LexThK 5 326-329 (1960); CAYRÉ, F., *Patrologie* I 555-578; SAN JERÓNIMO, *Cartas de San J.* ed. bilingüe 2 vols. prepar. por D. RUIZ BUENO: BAC nn.219-220 (M. 1962); PENNA, A., *Principi e caracteri dell'esegesi di S. Girolamo* (R. 1950); MURPHY, F. X., *A Monument to St. Jerome* (N. Y. 1952); HAGENDAHL, H., *Latin Fathers and the Classics* (Estocolmo 1958); VISINTAINER, S., *La dottrina del peccato in S. Girolamo* (R. 1962); PENNA, A., *San Jerónimo*. Trad. del ital. por J. RIERA SIMÓ (B. 1952); TESTARD, M., *Saint Jerôme, l'apôtre savant et pauvre du patriciat romain*: Et. anciennes (P. 1969); GRÜTZMACHER, G., *Hieronimus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte* 3 vols.: Etud. z. Gesch. d. Theolog. u. d. Gesch. (Aalen 1971).

tancia son los escritos históricos de San Jerónimo, sobre todo su obra *Sobre los hombres eminentes*, que es el primer tratado de historia literaria de la Iglesia. Por otra parte, se conservan unas 125 cartas de gran valor histórico y cultural y, sobre todo, de enorme valor ascético, necesarias, sin duda, para el conocimiento del desarrollo eclesiástico del tiempo.

2. **Rufino de Aquilea (345-410)** [167].—Contemporáneo de San Jerónimo, participante en muchas de sus aficiones literarias y émulo en muchas cuestiones, en una forma a las veces violenta, fue Rufino de Aquilea. Recibió su formación primera en Aquilea y luego en Roma, donde trabó bien pronto íntima amistad con San Jerónimo. Al partir éste de vuelta para el Oriente, Rufino se retiró a Aquilea, donde llevó algun tiempo una vida de riguroso ascetismo. La dispersión de esta comunidad en 374 le obligó a partir para Oriente, donde fue discípulo de Dídimo el Ciego y se hizo gran entusiasta de Orígenes. Hacia el año 380 se retiró a Jerusalén, donde dirigió un monasterio en el monte Olivete, al mismo tiempo que San Jerónimo fundaba otro en Belén. Con esto se estrechó más la amistad de ambos, hasta que desde 394 la cuestión origenista los fue separando cada vez más. Su amistad con San Paulino de Nola y la estima que de él hacía San Agustín dicen mucho en favor de Rufino.

Los últimos años de su vida los pasó en Roma y en Aquilea, entregado exclusivamente a sus trabajos intelectuales. Murió en Mesina en 410, adonde se había retirado a causa de la invasión de Italia por los visigodos. Fue muy estimable su producción literaria, que gozó de gran aprecio entre los contemporáneos y las generaciones siguientes. Sin embargo, debemos advertir que los críticos modernos rebajan mucho su mérito. Casi toda su actividad consistió en traducciones y adaptaciones al latín de obras griegas. Esto mismo explica el fundamento del aprecio que hacía de él la antigüedad, pues facilitó el uso de los autores griegos. En sus obras originales, como el *Comentario al Símbolo de los Apóstoles*, se muestra poco original y claramente inferior a su rival San Jerónimo.

3. **San Paulino de Nola (353-431)** [168].—Aunque de un carácter muy distinto y de aficiones literarias enteramente diversas, debemos colocar aquí a *San Paulino de Nola*, contemporáneo de los anteriores y muy estimado en la antigüe-

[167] Véanse: RUFINO, *Obras*: PL 21; BROCHET, *St. Jérôme et ses ennemis* (P. 1905); CAVALLERA, F., *Saint Jérôme* I 193s; II 97s; CAYRÉ, F., *Patrologie* I 548-555; ALTANER, *Patrologia* 265s; BARDENHEWER, O., *Geschichte*... III 549-558.

[168] *Obras* en CorpScrEcclLat 29 y 30 (1894); LECLERCQ, artíc. en DictArchLit; AMANN, artíc. en DictThCath; IODICI, V., *Profilo storico ed estetico di S. Paulino di Nola* (R. 1931); CAYRÉ, F., *Patrologie* I 538-540; BARDENHEWER, O., *Geschichte*... II 568-582; BAUDRILLART, A., *St. Paulin év. de Nole*: Les Saints (P. 1904).

dad y en nuestros días. Nacido en Burdeos, de familia patricia romana, fue senador en 378 y luego gobernador romano de la Campania. Cansado al poco tiempo de los negocios seculares, aunque poseía grandes riquezas en Nola, se retiró a Burdeos, donde vivió algún tiempo, y luego se dirigió a Barcelona, donde se desposó con una noble cristiana llamada Tarasia. Convertido por ella al cristianismo, su noble corazón y su espíritu de poeta se sintieron profundamente atraídos por la belleza de la moral cristiana. Por esto, después de vivir algunos años una vida de retiro en una propiedad de su esposa en Barcelona, poco después fue ordenado presbítero por el obispo de la ciudad. En este tiempo, en medio de las mayores emociones de su espíritu, compuso algunas de sus mejores obras poéticas.

Vuelto a Nola, junto a la tumba de San Félix, se dedicó a una vida de gran ascetismo y beneficencia, y escribió preciosas composiciones poéticas. Consagrado el año 400, contra toda su voluntad, obispo de aquella ciudad, desde entonces se entregó de lleno al servicio de Dios y de su Iglesia. En su propia heredad hizo edificar una basílica en honor de San Félix, que en breve tiempo quedó constituida en centro de peregrinaciones de multitudes inmensas, que acudían a venerar al santo mártir y al santo obispo. Murió de avanzada edad en junio de 431. Entre las pocas cosas que de él se han conservado, merecen notarse 13 *Poemas natalicios*, en honor de San Félix. Sin embargo, no se distingue por la riqueza de colorido e inspiración poética de Prudencio, sino más bien por su facilidad, piedad y devoción, que dan a sus poemas un sabor de antigüedad y sencillez que encanta.

4. **Otros poetas occidentales.**—Al lado de este piadoso vate cristiano, digno, sin duda, de parangonarse con sus contemporáneos los españoles Juvenco y Prudencio, podemos citar a otros menos importantes, que florecieron a principios del siglo v y honraron con sus poemas la noble provincia de las Galias. Tales fueron: el marsellés *Mario Víctor* († ca. 425), autor del hermoso poema *La verdad*, en que se glorifica la creación del mundo; *Cipriano*, apellidado el *Galo*, quien compuso una traducción rimada del Heptateuco entre los años 402 y 430, y, finalmente, el obispo de Auch, *Orientius*, a quien se debe un poema de carácter moral que lleva el título de *Commonitorium*.

Sin salir de las Galias, hagamos mención del más insigne cronista de este tiempo, *Sulpicio Severo*[169], originario de Aquitania, donde nació en 360 y murió en 420. Las obras que le han dado nombre de historiador o cronista son: la *Crónica* en dos libros, que abarca desde la creación hasta

[169] *Obras* ed. C. HALM en CorpScrEcclLat 1 1866; BABUT, *St. Martin de Tours* (1912); CAYRÉ, F., *Patrologie* I 545-546; ALTANER, B., *Patrología* 183.

el año 400; la *Vida de San Martín*, publicada el año 400, y dos diálogos que tienen por tema igualmente a San Martín de Tours. De estas obras, la de más valor es la primera, en que domina cierta sobriedad y crítica. En las que se refieren a San Martín se limita a referir todo lo que se *contaba* de su héroe, por lo cual resultan aromáticos ramilletes de leyendas populares.

5. **Iglesia africana.**—En la iglesia africana brilla con gran esplendor el incomparable San Agustín [170]. A su lado se puede decir que casi desaparecen los demás escritores contemporáneos suyos, y después de su muerte, que coincide con la conquista del norte de Africa por los vándalos de Genserico, casi se extingue la fecunda estirpe que había dado a la Iglesia un Tertuliano y un Cipriano.

Sin embargo, merecen ser recordados por sus actividades literarias: el obispo de Cartago, *Aurelio* († 435), que escribió una célebre carta contra los pelagianos; el íntimo amigo de San Agustín, *Posidio*, quien, ya como monje, ya como obispo, le asistió en todos sus trabajos y ayudó en sus luchas contra la herejía. A la muerte de San Agustín escribió su vida, que es lo que le ha dado renombre. *Mario Mercator*, quien, aunque africano de origen, pasó casi toda su vida fuera de su patria e intervino con algunos escritos en la controversia pelagiana.

II. Desde 430 hasta San León Magno († 461)

Después de la muerte de San Agustín, la Iglesia occidental, en plena descomposición por efecto de los trastornos producidos por las invasiones de los pueblos bárbaros, se halla como exhausta y sólo puede presentar ingenios de segunda categoría. Mas poco a poco se fue levantando de nuevo, hasta que a mediados de siglo apareció el gran papa San León (440-461), quien volvió a renovar las glorias de un Ambrosio y un San Agustín.

1. **En las Galias.**—El núcleo principal de escritores aparece al sur de las Galias y en torno a la cuestión semipelagiana. Por esto ya se ha hecho mención de ellos en otro lugar. Entre los defensores de la ortodoxia se distinguió extraordinariamente *San Próspero de Aquitania* († 463) [171], de quien poseemos diversas obras que lo acreditan como polemista, exegeta e historiador. En sus polémicas contra los semipelagianos compuso diversos tratados, en los que trató

[170] Véase arriba p.503s.

[171] *Obras* en PL 51. Véanse: Bardy, artic. en DictThCath: Pelland, L., *S. Prosp. Aquit. doctrina de praedestinatione* (Montreal 1936); Cayré, F., *Patrologie* II 180-186; Bardenhewer, O., *Geschichte*... IV 533-541.

de suavizar la doctrina de San Agustín sobre la perseverancia y otros puntos impugnados. En su comentario a los 51 primeros salmos se apoya principalmente en San Agustín, y en su *Crónica* resume a San Jerónimo y Rufino, cuya historia continúa por su cuenta desde 379 a 455.

De importancia especial en el campo de la dogmática y de la ascética son los escritos del grupo de los semipelagianos, particularmente del célebre *Juan Casiano* († 435) [172], abad del monasterio de San Víctor de Marsella e iniciador, de buena fe, de esta doctrina errónea. Nacido en Escitia, pasó una buena parte de su vida en el Oriente, ya en Belén, ya en Egipto, donde aprendió la vida de los solitarios. En Constantinopla fue ordenado de diácono el año 400 por San Juan Crisóstomo, y, finalmente, hacia el año 410 se hallaba en Marsella, donde poco después fundó un doble monasterio, para hombres y para mujeres. Hasta su muerte, ocurrida en 435, se entregó de lleno a la vida ascética y de dirección espiritual, y, juntando a esto su extraordinaria erudición, llegó a gozar de gran prestigio en la Iglesia occidental. Son célebres, sobre todo, sus *Colaciones* o tratados ascéticos.

Además, como organizador de la vida monástica en Occidente, compuso el tratado *Sobre las instituciones de los cenobios*. Finalmente, consultado por el Romano Pontífice sobre los errores nestorianos, tuvo ocasión de profundizar esta herejía, y poco antes de su muerte escribió la obra *Sobre la encarnación del Señor*, dirigida contra Nestorio. En todos estos libros campean sus conocimientos patrísticos y su eximia piedad.

Al lado de Casiano deben colocarse, como amigos y partidarios suyos en las cuestiones semipelagianas, *Vicente de Lerins* († ca. 450), autor, además de otras obras desaparecidas, del célebre *Commonitorio*; el obispo *Fausto de Riez* († ca. 495), a quien se deben dos hermosos tratados, *Sobre la gracia* y *Sobre el espíritu y la fe* [173].

Fuera del círculo de los opositores y partidarios del semipelagianismo, podemos señalar todavía algunos nombres de escritores ilustres de las Galias. Tales son: *Salviano de Marsella* († ca. 470), originario de Tréveris, pero que pasó toda su vida primero en Leríns, luego en Marsella; escribió dos obritas que le dieron bastante a conocer, una *Contra la avaricia* y otra *Sobre el gobierno de Dios*. *Claudiano Mamert* († 474),

[172] *Obras* en PL 40-50; ed. PETSCHENIG en CorpScrEcclLat 13,17 (1886-1888); GODET, artíc. en DictThCath; CABROL en DictArchLit; LAUGIER, J., *Jean Cassien et sa doctrine sur la grâce* (P. 1908); CAMELOT, P. TH., artíc. *Johannes Cassianus*: LexThK 5 1016-1017 (1960); ID., artíc. *Jean Cassian*: DictHistGéogr 11 1319-1348; ID., artíc. *Giovanni Cassiano*: EncCatt 3 1001-1004; CRISTIANI, L. *(Estudio sobre J. Casiano)* 2 vols. (S. Waudrille 1946); WEBER, H. O., *Die Stellung Cassians zu Mönchtradition* (Göttingen 1954); GUY, J. CL., *Jean Cassien. Vie*, etc., *doctrine spirituelle*: Théol. pastorale et spirit. 9 (P. s. a.).

[173] Véase arriba, notas 51 y 55, donde se hallarán datos más completos y bibliográficos sobre estos autores.

presbitero de Viena de Francia, se distinguió por su erudición, según se manifiesta claramente en su obra *Sobre la naturaleza del alma*. Más célebres todavía son *San Honorato* († 429), obispo de Arlés desde 426, con su regla para los monjes del monasterio de Leríns, fundado por él; su discípulo y sucesor en la sede, *San Hilario de Arlés* († 449), quien dio a conocer su nombre con la vida de San Honorato.

Dignos de mención son, finalmente, algunos poetas que honraron en este tiempo la fe cristiana de las Galias. Ante todo, *Próspero de Aquitania* († ca. 463), con su poema *Sobre los ingratos*, en defensa de las ideas agustinianas; *Paulino de Pella* († 459), con sus *Confesiones* en preciosos y sentidos versos llamados *eucarísticos*, y *Paulino de Périgueux* († ca. 490), con su poética *Vida de San Martin*.

2. **En Italia. San León Magno.**—En Roma brilla al fin de este corto período el Romano Pontífice *San León Magno* (440-461) [174]. Tocóle vivir en una época de franca decadencia general y llena de trágicos acontecimientos; mas por eso mismo se levanta más esbelta su figura de gobernante y de doctor, digno de ponerse al lado de las primeras lumbreras de la Iglesia occidental.

Elevado San León Magno a la sede pontificia en ocasión bien difícil para la Iglesia, manifestó sus dotes de gobierno y la genialidad de su carácter con ocasión de las invasiones de Atila y de Genserico, y en el régimen interior de la Iglesia, contra el monofisitismo y demás herejías de su tiempo. Por todas estas razones es designado con el título de *Magno*. Su producción literaria consta casi exclusivamente de sermones, que nos permiten calificarlo de perfecto orador, con una elocuencia clásica, siempre solemne y elevada, doctrina sólida y frase bien contorneada.

Se conservan 96 sermones auténticos, pertenecientes a la

[174] Pueden verse ante todo: BARDENHEWER, IV 617; ALTANER, 244s; *Obras:* PL 54.56; TILLEMONT, *Mémoires...* 15,414s; BATIFFOL, artic. en DictThCath; ID., *Le Siège Apost.* p.417s; SAINT-CHERON, A. DE, *Hist. du pontificat de S. Léon le Gr.* (P. 1845); KUHN, PH., *Die Christologie Leon I* (1894); RÉGNIER, A., *S. Léon le Grand* en Les Saints (P. 1910); RUIZ-GOYO, J., *Carta dogmática de S. L. M. a Sto. Toribio, obispo de Astorga* en EstEcl 15 (1936) 367s; ID., *El «Tomus» de S. L. M. a 449* ibíd. 14 (1935) 244s; JALLAND, T., *The life and times of St. Leo the Great* (L. 1941); *Sermones Escogidos* trad. por C. SÁNCHEZ ALISEDA (M. 1945); BREZZI, P., *S. Leone Magno* (R. 1947); FERNÁNDEZ, C., *La gracia según San León Magno* (México 1951); SCHREIBER, A., artíc. *Leo I, der Grosse:* LexThK 6 945-946 (1961); ID., artic. *Léon I:* DictThCath 9 218-301; ID., artíc. *Léon I:* DictArch 8 2532-2523. Con ocasión del centenario de 1951: NICOLÁS, M. J., *La doctrine christologique de Léon le Grand:* RevTom 51 (1951) 609-662; DU MANOIR, P. H., *Saint Léon et la définition dogmatique de Chalcédoine:* L'Ann.Théol (1951) 291-304; LAURAS, A., *Saint Léon le Grand et la Tradition:* RechScRel 48 (1960) 166-184; ID., *Etudes sur Saint Léon le Grand:* RechScRel 49 (1961) 481-499; JUAN XXIII, *Encíclica «Aeterna Dei Sapientia»* (15 centen. de la muerte de S. L.): AAS 53 (1961) 785-803; VALDERRAMA, G., *S. León M. y la unidad de la Igl. según la carta encicl. «Aeterna Dei Sapientia»:* Stud. Avila 1-2 (1961-1962) 305-321; KÖNIG, F., *S. Leone Magno dottore dell'unità della Chiesa:* Angel 39 (1962) 277-293; WICHT ROSSEL, J. J., *Pensamiento y personalidad de un defensor de la Iglesia: San León Magno I, papa (440-461):* Unitas Esp. 1 (1962) 112-129; S. LEÓN MAGNO, *Homilías sobre el año litúrgico.* Ed. por M. GARRIDO, O. S. B.: BAC, 291 (M. 1969).

primera parte de su pontificado y predicados en su mayoría con ocasión de las fiestas del Señor y de los santos. Algunos entre ellos tocan puntos morales o teológicos, como contra Eutiques, y algunos son homilías sobre el Nuevo Testamento. Fuera de esto, poseemos una colección de 143 cartas, que tratan en su mayor parte cuestiones dogmáticas o litúrgicas y revelan claramente toda la grandeza de este ilustre Pontífice.

Sin rayar tan alto como San León, pero con destellos de fogosa elocuencia, brilla igualmente *San Pedro Crisólogo*[175], muerto en 450. Como obispo de Ravena, se distinguió por su acerada defensa de la ortodoxia, y llegó a adquirir tal renombre, que, invocado en 448 por Eutiques como árbitro en sus discusiones dogmáticas, escribió aquella preciosa epístola en la que remitía al heresiarca al juicio del obispo de Roma. Es particularmente célebre por sus sermones, que se caracterizan por su densidad de ideas y elocuencia arrebatadora. Son conocidos 176, entre los cuales algunos no son ciertamente auténticos. En ellos presenta un conjunto de doctrina bastante completo sobre los principales dogmas cristianos y sobre la Santísima Virgen.

Sin salir de Italia, podemos notar todavía: a *Máximo* († ca. 465)[176], obispo de Turín, quien hacia el año 430 se distinguía como gran predicador y de quien se conserva un número considerable de homilías; y sobre todo *Arnobio el Joven*[177], de origen probablemente africano, pero que a mediados del siglo v era monje en Roma. Destacóse de un modo especial como partidario de los semipelagianos, como aparece particularmente en su *Comentario a los Salmos*. Más renombre en el campo católico le dieron otras obras: la *Exposición al Evangelio*, en que presenta diversas notas y comentarios a los Evangelios; el libro titulado *Conflictos del católico Arnobio con Escipión egipcio*, que es una excelente refutación del monofisitismo, y probablemente también, según el crítico Dom Morin, el célebre tratado *Praedestinatus*, que significaría en Arnobio una vuelta a las ideas agustinianas sobre la predestinación.

III. Después de San León Magno (461-590)

La decadencia general del Occidente, iniciada después de la muerte de San Agustín y motivada especialmente por la invasión de los pueblos bárbaros y el hundimiento del Imperio, aparece muy particularmente bajo el aspecto intelectual,

[175] *Obras:* PL 52; Boehmer, G., *Petrus Chr. als Prediger* (1919); Cayré, J., *Patrologie* II 150-151; Bardenhewer, O., *Geschichte...* IV 606-610.
[176] *Obras:* PL 57.
[177] *Obras:* PL 53; Morin, G., *Anecdota Maredsol.* 3,3 (1903) 129s; Labriolle, artíc. en DictHistGéogr; Amann, *Praedestinatus* artic. en DictThCath.

cultural y literario. Sin embargo, aunque a través de la segunda mitad del siglo v y durante todo el siglo vi sigue manifestándose el mismo estado de decadencia, a partir de San León Magno, y a medida que se iban afianzando los nuevos pueblos establecidos en el territorio del antiguo Imperio, se advierte cierto resurgimiento de la literatura cristiana y aparecen diversos escritores de bastante consideración.

1. **San Cesáreo de Arlés (470-543)** [178].—Ante todo es digno de mención San Cesáreo de Arlés, gran debelador de la causa semipelagiana en su última fase, gran predicador popular, promotor de la vida monástica y defensor de los intereses cristianos entre los trastornos políticos de su tiempo. Su producción literaria más insigne la forman sus *sermones*, que por su solidez doctrinal, nervio oratorio y unción cristiana se pueden parangonar con los mejores de la Patrología latina; pero, además, nos dejó dos reglas, tituladas *Ad virgines* y *Ad monachos*, y dos tratados teológicos de escaso valor.

2. **San Avito de Viena (450-518)** [179].—Por su actividad incansable en la conversión de los borgoñones y en la organización de la iglesia franca, merece figurar aquí San Avito de Viena de Francia. Por esto ha sido designado como «columna de la iglesia borgoñona», y merece ponerse al lado de San Cesáreo de Arlés y San Remigio de Reims. Desde el punto de vista literario, es célebre sobre todo por sus *Libelli de spiritualis historiae gestis*, poema original en más de dos mil hexámetros sobre la creación, pecado original, etc., que viene a ser como una especie de historia universal. Escribió dos libros *Contra la herejía de Eutiques* y un buen número de cartas.

3. **San Gregorio de Tours (539-593)** [180].—Con su actividad eclesiástica fue en cierto modo el continuador de los anteriores, por lo cual contrajo un mérito incomparable en la defensa de los intereses eclesiásticos, en la protección de los humildes frente a los abusos de los grandes y en el mantenimiento

[178] *Obras:* PL 67; ed. G. Morin, *Sermones* (Maredsous 1937). Véanse también MonGermHist, Leg. 3; Conc. I (1893) pp.35-61; ibíd. Epist. 3 (1892) pp.35-48; Chaillan, M., *E. Césaire* en Les Saints (P. 1921); Alès, A. d, *Cés. y Hermas* en RechScRel (1938) 290s; Id., *Sobre la ed. de Morin* ibíd. 315-84; Camelot, P. Th., artíc. *Caesarius v. Arles:* LexThK 2 964-965; Lejay, P., artíc. *Caesaire d'A.:* DictThCath 2 2168-2185; Bardy, G., artíc. *Caesaire d'A.:* DictSpir 2 420-429.

[179] *Obras:* PL 59. Cf. MonGerm ed. Turner, Auct. Ant. 62 (1883); Vernet, artíc. en DictThCath; Burckhardt, M., *Die Briefsammlung des Bischofs Av. von V.* (1928); Fischer, J. A., artíc. *Avitus v. Vienne:* LexThK 1 1154-1155; Bardenhewer, O., *Geschichte...* V 337-345; Id., *Acta SS.*, febr., 1 660-669.

[180] *Obras* en PL 71; ed. W. Arndt en MonGermHist. Script, rer. Mer. 1 (1884-1885); 7 (1919-1920) 757-759; Leclercq, artíc. en DictArch 4 1711-1753; Bonnet, M., *Le latin de Gr. de Tours* (P. 1890); Rahner, H., artíc. *Gregor v. Tours:* LexThK 3 1193-1194; Bardenhewer, O., *Geschichte...* V 357-367; Cayré, F., II 264-267.

del espíritu cristiano de las Galias. Fue al mismo tiempo gran admirador de las glorias españolas e íntimo amigo de los prohombres de la Iglesia visigótica.

Su gloria literaria está basada en sus escritos de carácter histórico. Estos son, ante todo, su *Historia francorum*, en diez libros, que es propiamente una historia universal. Los libros más interesantes son el II y el III, en que refiere la conversión de Clodoveo y la historia de los reinados siguientes. En los libros IV-X se entretiene largamente en la trágica historia de Brunequilda y Fredegunda. Su estilo es imperfecto, y su crítica, muy deficiente. Sin embargo, la obra es de gran valor, pues es casi lo único que poseemos de este período revuelto de la historia franca. Además, escribió San Gregorio de Tours una colección de vidas de santos, entre las cuales sobresale *De virtutibus Sancti Martini*.

4. **Venancio Fortunato (530-600)** [181].—En último término citaremos a *Venancio Fortunato*, nacido en el norte de Italia, cerca de Treviso, hacia el año 530, quien en 556 hizo una peregrinación al sepulcro de San Martín de Tours y se quedó luego en Poitiers, donde fue consagrado obispo poco antes de morir. Su gloria principal la constituyen sus poesías, las cuales, aunque algunas de ellas adolecen del mal gusto de su tiempo, demuestran una inspiración religiosa nada despreciable. Tales son, ante todo, los himnos de la pasión que ha tomado la Iglesia en su liturgia: *Vexilla Regis prodeunt; Pange lingua gloriosi; Quem terra, pontus aetera*. Además conservamos de él las *Leyendas de santos* y, sobre todo, una *Vita Sancti Martini*, junto con una breve explicación del padrenuestro y del credo.

5. **Escritores de Italia.**—La península Italiana siguió durante este lapso de tiempo los vaivenes y cataclismos de las invasiones, si bien llegó a obtener una relativa estabilidad con el reino de los ostrogodos, organizado por Teodorico el Grande, y más tarde por la dominación bizantina.

Merece ser nombrado en primer lugar el papa *San Gelasio I* (492-496) [182], quien desarrolló gran actividad, particularmente en el asunto del cisma oriental de Acacio. Por otra parte, fue escritor abundante y nos legó multitud de decretales y otros documentos pontificios, así como también diver-

[181] *Obras:* PL 88; ed. F. LEO en MonGermHist. Auct. Ant. 4 (1881-1885); 7 (1919-1920) pp.205s, 337s.

[182] Véanse: *Obras:* PL 59,74; CABROL, artíc. en DictArchLit; CAPELLE, B., *L'oeuvre liturgique de S. Gélase* en JournThéolS nuevo ser., 2 (1951) 129s. Asimismo: BAUS, K., artíc. *Gelasius I:* LexThK 3 630; HOFMANN, F., *Kampf für Chalkedon:* Das Konzil v. Chalk. 2 52-66; GELASE, I., *Lettre contre les lupercales et Dix-huit messes du Sacramentaire lionien*. Introd. por G. POMARÈS: SourcChr 65 (P. 1959); CAPELLE, B., *Messes du Pape S. Gelase dans le Sacramentaire de Vérone:* Travaux 2,79,105. Otros trabajos: ib. 106-115 116-134 135-145; ID., *L'oeuvre liturgique de S. Gélase:* ib. 146-160.

sas obras teológicas. Son célebres tres tratados que tienen por tema el cisma de Acacio y otros varios sobre asuntos dogmáticos. Es digno de mención particularmente el llamado *Decreto gelasiano*, en el cual se tratan variados argumentos teológicos y se contiene una lista de los libros canónicos, que es la que utilizó más tarde el concilio de Trento, así como también otra de los escritos apócrifos. Entre éstos se hallan las dos cartas de Jesús a Abgar y de Abgar a Jesús. Sin embargo, no consta suficientemente que este decreto sea del papa *Gelasio I*; pero *lo que resulta positivamente improbable* es que él sea el autor del *Sacramentario* que lleva su nombre.

6. **Boecio († 525)** [183].—Dejando, pues, aparte a los Romanos Pontífices, el más insigne, sin duda, entre los escritores eclesiásticos de Italia fue *Anicio Boecio*, nacido en Roma del linaje de los Anicios en 480. Dotado de grandes dotes naturales, realzadas con la sólida formación que recibió en Atenas, mereció durante mucho tiempo la confianza de Teodorico, quien lo hizo cónsul en 510 y luego mayordomo de palacio. En estos cargos importantes continuó durante bastantes años, hasta que la malevolencia de algunos émulos suyos le hizo sospechoso de alta traición delante de Teodorico, por lo cual fue mandado ajusticiar.

Boecio fue un hombre de sorprendente erudición, gran orador, profundo filósofo y teólogo e inspirado poeta, de lo que nos dan pruebas excelentes los numerosos escritos suyos que se nos han conservado. En teología compuso cinco opúsculos, de los cuales son dignos de notarse el *Liber de sancta Trinitate* y el *Liber contra Nestorium et Eutichen*. Más importantes, por su mayor originalidad y fecundidad, son sus trabajos filosóficos, de los cuales consta que escribió hasta veinte; varios de ellos son las célebres traducciones de Aristóteles y Porfirio. Entre las obras originales adquirió *gran celebridad De consolatione philosophiae*, que es un diálogo que trata de probar que la felicidad se encuentra sólo en Dios. A pesar de este argumento, el diálogo no es específicamente cristiano. Boecio puede ser considerado como un mediador entre la doctrina aristotélica y la escolástica medieval.

[183] *Obras:* PL 63-64; BOURQUARD, L. C., *De Boetio christiano viro, philosopho ac theologo* (P. 1887); GETINO, L.-G., ALONSO, *Severino Boecio. La consolación de la filosofía* trad. de A. AGUAYO (Buenos Aires 1943); STEGMÜLLER, F., artic. *Boëthius:* LexThK 2 554-556; GODET, P., artíc. *Boëtius:* DictThCath 2 918-922; CAPPUYNS, M., artíc.: DictHistGéogr 9 348-380; WOTKE, F., art. *Boëthius:* ReallAChr 2 482-488; CARTON, R., *Le christianisme et l'augustinisme de B.:* RevPhilos (P. 1930) 573-659; SCHURR, V., *Die Trinitätslehre des B.* (Paderborn 1935); CHAPPUIS, G., *la théologie de B.:* Congrès d'hist. du christian. 3 (P. 1938) 15-40; GALDI, M., *Saggi Boeziani* (P. 1938); PERTUSI, A., *La fortuna di B. a Bizancio:* Mél. H. Grégoire 3 (Bruselas 1951) 301-322; RAPISARDA, E., *La crisi spirituale di Boecio* (Catania 1953); REICHENBERGER, K., *Untersuchungen zur literar. Stellung der Consol.* (Königsberg 1954).

7. Casiodoro Senador († 570) [184].—Otro de los hombres insignes de este período fue Casiodoro Senador. Originario de una noble familia romana, desempeñó cargos importantes en el reinado de Teodorico y de sus sucesores; pero hacia el año 540 se retiró al monasterio *Vivarium*, del sur de Italia, fundado por él, y se constituyó en promotor y mecenas de los estudios científicos, particularmente la copia de manuscritos, antes que los benedictinos. Se distingue por la universalidad de sus conocimientos, comparable con la de San Isidoro de Sevilla, y por su afición al realismo práctico. Por esta causa, sus obras más importantes fueron luego muy usadas como manuales de instrucción.

Entre sus obras son dignas de mención: *Las instituciones de las lecciones divinas y seculares*, magnífica introducción a los estudios teológicos y resumen de las siete artes liberales, y la *Historia eclesiástica tripartita*, de que tanto uso se hizo en la Edad Media. Del mismo modo fue muy utilizado el comentario a los Salmos, que Casiodoro tituló *Complexiones in psalmos*. De gran importancia histórica y cultural son sus doce libros de cartas, que contienen decretos de Teodorico, redactados por Casiodoro, que luego sirvieron de modelo en las cancillerías medievales.

A estos nombres, de vasta resonancia en el campo literario de la antigüedad cristiana, podemos añadir otro que descuella también bajo algún concepto en la Italia de este tiempo.

Es *Dionisio el Exiguo* († 540) [185], de nacionalidad escita, pero que vivió casi toda su vida como monje en Roma. Allí se distinguió por su vasta erudición. Su actividad literaria se manifestó en diversas traducciones del griego y en una célebre colección de decretales pontificias y cánones conciliares; asimismo, en la llamada *Colección Dionisiaca*. Por otra parte, es bien conocido que él fue quien realizó los cálculos para fijar e introducir la era cristiana e hizo asimismo el cálculo alejandrino de la Pascua. No podemos dejar de mencionar aquí las recientes y atrevidas teorías del P. Peitz, expuestas en el Congreso de Derecho en Madrid en 1948.

Finalmente, es digno de mención el *Liber Pontificalis* [186], que tuvo su origen en este tiempo y es, indudablemente, una

[184] *Obras:* PL 69-70. Diversas obras en MonGermHist, Auct. Ant. 12 (1894); MINASI, G., *Cassiodoro Senatore* (Nápoles 1895); BATIFFOL, P., artíc. *Cassiodore* en DictBibl; GODET, P., artíc. *Cassiodore* en DictThCath; WACKENZAPP, H., artíc. *Cassiodorus:* LexThK 2 970-971; CAPPUYNS, D. M., artíc. *Cassiodore:* DictHistGéogr 11 1349-1408; HELM, R., artíc. *Cassiodorus:* ReallAntChr 2 915-926.

[185] *Obras:* PL 67; KRUSCH, B., *Studien zur christl. mittelalt. Chronologie* (1938); LEUZENWEGER, J., artíc. *Dionysius Exiguus:* LexThK 3 406; ID., artíc., DictThCath 4 448ss; ID., artíc.: EncCatt 4 1669ss; ID., artíc.: DictDroitCan 4 1131-1152; PEITZ, W. M., *Dionysius Exiguus die neuen Wege der philosoph. u. histor. Tex. u. Quellenkritik* complet. por H. FOERSTER (1960).

[186] Ed. L. DUCHESNE, 2 vols. (1886-1892) (hasta Martín V, muerto en 1431); ed. MOMMSEN en MonGermHist, Gest. Pont. Rom. 1 (1898); LECLERCQ, artíc. en DictArchLitt; MARCH, J. M., *Liber Pontificalis prout exstat in codice Dertusensi* (B. 1925).

de las obras fundamentales para la historiografía pontifical primitiva. Podemos distinguir claramente dos partes: la antigua y la moderna; ambas consisten en cortas biografías de los Romanos Pontífices. La parte antigua, más breve y concisa, abarca desde los primeros Papas hasta el año 530 y fue compuesta por un clérigo anónimo durante el pontificado de Bonifacio II (530-532). Como base para los primeros siglos sirvió el *Catálogo Liberiano*, que reunía gran cantidad de listas, estadísticas y datos históricos de los primeros siglos. Sin embargo, conviene observar que esta parte antigua es poco segura, como lo prueban las recientes excavaciones en San Pedro. La segunda parte comprende el resto de las biografías pontificias a partir de Bonifacio II, y fue obra de diversos autores y diversos tiempos. Pueden distinguirse claramente como diversas continuaciones de la obra.

8. **Otros territorios occidentales.**—Después de la invasión de los vándalos quedó el Africa, tan fecunda en nombres ilustres, privada casi por completo de savia cristiana. Esto no obstante, suenan en los libros eruditos algunos nombres que alcanzaron alguna importancia.

Citemos solamente el más ilustre de todos, *San Fulgencio de Ruspe* († 533) [187], uno de los más insignes impugnadores del semipelagianismo. Educado cristianamente por su madre y habiéndose apropiado una formación sólida, después de ejercer algún tiempo empleos civiles, se retiró a la vida monástica. Elegido primero abad de su monasterio y luego obispo de la pequeña población de Ruspe en 508, fue desterrado, junto con otros prelados, por el rey vándalo Trasamondo. Desde Cerdeña, lugar de su destierro, pudo conocer la doctrina semipelagiana a través de los escritos de Fausto de Riez, a quien procuró refutar con diferentes libros. Vuelto a su patria, siguió desarrollando una grande actividad literaria hasta su muerte.

Su fecundidad literaria fue bastante relevante, y comprende obras dignas de consideración. Aunque irregular, es un buen conocedor de la teología y penetra a fondo el dogma católico. Por otra parte, es valiente y usa un estilo acerado en su polémica contra los adversarios que combate. Así lo muestra en sus tratados teológicos sobre diversos temas dogmáticos, particularmente sobre la Trinidad y la Encarnación. Igualmente, en sus obras polémicas contra los arrianos, y en particular contra Trasamondo, en su obra *Sobre la fe* o *Regla de fe*, nos presenta un verdadero compendio de la doctrina católica.

De las *islas Británicas* es digno de mención *Gildas el Sabio*

[187] *Obras*: PL 65; LAPEYRE, G., *L'anc. église de Carthage* 2 vols. (P. 1932); NISTERS, B., *Die Christologie des Fulg. von Ruspe* (1930).

(† ca. 570), quien el año 560 compuso la obra *Sobre la destrucción de Inglaterra*.

IV. Literatura cristiana en la península Ibérica [188]

Si echamos ahora una mirada sobre la península Ibérica, veremos cómo se va formando y preparando en este territorio aquel Estado visigótico que, uniendo toda la Península y realizando en 589 la conversión de los dirigentes arrianos, llegó en el período siguiente a constituir un pueblo cristiano verdaderamente modelo, con una floración espléndida de grandes escritores. El lapso de 395 a 590 significa en España, sobre todo desde el punto de vista literario, un período de escasez, al fin y al cabo como época de transición y de preparación.

1. Escritores del siglo V.—El siglo v, tan lleno de convulsiones y cataclismos en su primera mitad, ofrece pocos nombres de alguna resonancia en el campo de la literatura cristiana occidental. Sin embargo, podemos citar algunos.

Pablo Orosio [189] es uno de los más dignos de mención. Era sacerdote de Braga y gran entusiasta de San Agustín, de quien se profesó discípulo. Según se ha visto, desempeñó alguna actividad en el Oriente el año 415 contra el pelagianismo. De él conocemos las obras siguientes: un *Commonitorium*, dirigido a San Agustín, resumen de los errores priscilianistas y origenistas; la *Apología contra Pelagio sobre el libre albedrío*, y lo que más nombre le ha dado, una *Historia* que abarca desde el principio del mundo y reúne principalmente los acontecimientos de carácter religioso.

Idacio († ca. 470) [190].—Contemporáneo de Orosio fue el cronista Idacio, que ha dejado muy buen nombre en los anales de España. Nació en Limica, reino de Galicia, hacia el 390, y, después de adquirir una sólida formación, estuvo en Oriente, donde conoció a San Jerónimo, Teófilo de Alejandría y Juan de Jerusalén. Elegido obispo de Aqua Flavia (Chaves, en Portugal), trabajó, por comisión de San León Magno, contra la herejía priscilianista, hasta que murió por el año 470.

[188] Para todo este apartado, además de las obras generales, véase ante todo VILLADA, vol.2. Asimismo: ALTANER, B., *Patrología* apéndice para España.

[189] Véanse: BARDENHEWER, IV 529s; ONRUBIA, 643s; OROSIO, *Historiae y Liber Apologeticus* ed. ZANGENMEISTER en CorpScrEcclLat (1882); *Obras*: PL 31 663-1216; CAYRÉ, F., *Patrologie*... I 546 548; DAVIDS, J. A., *De Orosio et S. Augustino, priscillianistarum adversariis*... (Rotterdam 1939); GARCÍA, R., *Paulo Orosio, discípulo de S. Agustín*: BolUnivGran. 3 (1931) 2-28; AGUILERA, C., *Perfil de Pablo Orosio*...: RevCalas. 162 (M. 1955) 401 29; LACROIX, B., *Orose et ses idées* (P. 1965); CORSINI, E., *Introduzione alle «Storie» di Orosio* (Turin 1968); VAL, U. D. DEL, *Orosio. Pablo*: DiccHistEclEsp. 3, 1841-42 (M. 1973).

[190] Véanse: MonGermHist ed. MOMMSEN. Auct. Ant. 2 13s; SEEK, artíc. en PAULY-WISS. 9,1 39-43 876-879; KRAUS, H., artíc. *Hydatius (Idatius)*: LexThK 5 554; BARDENHEWER, O., *Geschichte*... 4 632ss; GARCÍA VILLADA, Z., *Hist. ecles. de Esp.* II 266ss.

De sus obras conservamos el *Cronicón*, que es una continuación de San Jerónimo, desde 397 hasta 479. Escrito en forma esquemática, su mérito principal consiste en sintetizar los acontecimientos más importantes, sobre todo en lo referente a las invasiones de los bárbaros en España, de todo lo cual era testigo. Por esto, no obstante la imperfección de su estilo, se le atribuye gran importancia.

Draconcio [191].—A fines del siglo v brilló el poeta cristiano Draconcio, que, según todos los indicios, era español y originario de la Bética. De él dice *San Isidoro* [192]: «Dracontius composuit heroicis versibus hexameron et scripsit luculenter quod composuit». Este poema es el segundo que él escribió, con el título de *Laudes Dei*, especie de himno a la creación, que luego fue refundido por Eugenio III de Toledo, con lo cual, según San Ildefonso, quedó muy mejorado. Otro poema había compuesto antes, con el título de *Satisfacción*, en que canta a la misericordia divina y pide perdón por la ofensa inferida al monarca vándalo, por quien había sido procesado y encarcelado.

2. «Itinerario» de Eteria [193].—Finalmente, debemos citar aquí el célebre *Itinerario* de la virgen Eteria, que durante los últimos decenios ha sido objeto de eruditas investigaciones. Este *Itinerario* es el que publicó por vez primera M. Gamurrini en 1887, y en un principio se llamó *Peregrinatio Silviae*, atribuyéndolo a Santa Silvia, de la que hacen mención Rufino y Paladio. Se trata de un relato muy interesante de la peregrinación hecha a Tierra Santa, con la descripción de las cosas curiosas que vio la autora del escrito, sobre todo las ceremonias de Semana Santa y semana de Pascua en Jerusalén. Con esta indicación aparece claramente el interés que suscitó el escrito en los arqueólogos. Por esto se han hecho posteriormente diversos estudios, y así, en 1903, Dom Férotin probó con bastante seguridad que el autor de dicho relato era la virgen española Eteria, y recientemente el P. Zacarías G. Villada ha confirmado la misma tesis, seña-

[191] Ed. F. Wollmer en MonGermHist. Auct. Ant. 14 (1905); Weyman, *Beitr. zur Gesch. der christl. lat. D.* (1926) p.142s; Id., *Dracontii satisfactio* ed. M. St. Margarit (Filadelfia 1936).

[192] *De viris illustr.* 24.

[193] Véase, ante todo, el excelente resumen de Villada, I 2,269s. Además: Id., *La lettre de Valerius aux Moines du Bierzo sur la bienheureuse Aetheria* en AnalBoll 29 (1910) 377s; Id., *Egeria ou Aetheria* ibid. 30 (1911) 444s; *Eterie. Peregrinatio Etheriae* texto publicado por J. Fr. Gamurrini en Studi e documenti di storia e diritto 5 (1884) 81s; 6 (1885) 145s. Texto crítico por P. Geyer, *Itinera Ierosolymitana saeculi 4-8. Silviae quae fertur peregrinatio...* pp.35-101 en CorpScrEcclLat; Férotin, Dom, *Le véritable auteur de la «Peregrinatio Silviae», la vierge espagnole Etheria* en RevQHist 74 (1903) 367-397; Galindo, P., *Eteria, religiosa galaica del siglo IV-V. Itinerario a los Santos Lugares* (Zaragoza 1924); Avila, B., *Un diario de viaje del siglo IV: Egeria, la peregrina española* (M. 1935); Lofstedt, E., *Philol. Kommentar zur Peregrinatio* (Upsala 1936); Lambert, A., *Egeria. Notes critiques sur la tradition de son nom et celle de l'itinerarium* en RevMabill 26 (1936) 71s; Id., *Egeria, soeur de Galla* ibid. 27 (1937) 1s; Id., *L'itinerarium Egeriae vers 416* ibid. 38 (1938) 49s; Pétré, H., *Ethérie. Journal de voyage.* Text. latin. Introd. et trad. (P. 1948).

lando a Galicia como lugar probable de su nacimiento. La fecha parece debe ponerse a fines del siglo v o principios del VI.

3. **En el siglo VI.**—A medida que el Estado visigótico se iba consolidando, la vida y la literatura cristianas iban tomando más y más incremento; la Iglesia católica se iba consolidando y comenzaban a alborear los dorados tiempos de San Braulio y San Isidoro.

4. **San Martín de Braga o Martín Dumiense († 580)** [194].—Abre la lista de los hombres y escritores ilustres de este siglo. Nació en Panonia (Hungría) y pasó en su juventud largo tiempo en Oriente, donde aprendió el griego y adquirió una erudición tan grande, que San Gregorio Magno dijo de él que era el hombre más docto de su tiempo. Luego se dirigió a Galicia y allí, en Dumio, cerca de Braga, erigió un monasterio; fue elevado a su sede episcopal, y más tarde fue metropolitano de Braga. A él se debe en gran parte la abjuración del arrianismo del rey de los suevos, Teodomiro, por lo cual es designado como *apóstol de Galicia*. Desde el punto de vista literario aparece San Martín dominado por el mismo celo de las almas, por lo cual se distingue por sus tratados *ascético-prácticos* y algunos *canónicos*. La obra más importante y que más nombre ha dado a San Martín de Braga es la *Fórmula de vida honesta*, dedicada al rey suevo Mirón. Es como un plan de vida cristiana, que él reduce a la observancia de las cuatro virtudes: prudencia, magnanimidad, continencia y justicia. Del mismo tipo ascético son los opúsculos *Libro sobre las costumbres*, hermosa colección de sentencias prácticas; *Para vencer la jactancia* y varios más; las *Sentencias de los Padres egipcios*, que son máximas ascéticas traducidas del griego, parte por él, parte por un diácono llamado Pascasio; el tratado *Sobre la corrección de los rústicos*, de gran interés para conocer el estado y costumbres del pueblo suevo. El opúsculo *Sobre la ira* es una reproducción casi literal de Séneca, a quien San Martín utiliza también en otros tratados.

[194] Véanse: BARDENHEWER, V 379s; VILLADA, II 2,87s; ONRUBIA, 776s; SAN MARTÍN DE BRAGA, *Obras en España Sagrada* 15,383s; ed. PL 72 21s; GAMS 2,1,471s; ALMEIDA, I 54s; MADOZ, J., *Una nueva recensión del «De correctione rusticorum», de Martín de Braga* en EstEcl 19 (1945) 335s; *Martini Episcopi Bracarensis Opera omnia* ed. por CL. W. BARLOW (Nueva Haven 1950); MADOZ, J., *Martín de Braga:* EstEcl 25 (1951) 219-242; OBRAS: *De correctione rusticorum, y Canones ex Orientalium Patrum synodis:* PL 84,574-86; *De trina mersione y De ira:* PL 72,41-50; *Pro repellenda iactantia*, ib. 31-36; *Item de superbia*, ib. 35-38; *Exhortatio humilitatis*, ib. 39-42; *Sententiae Patrum Aegyptiorum*, ib. 74, 381 y s. Asimismo algunas poesías, PL 72,51-52; COSTA, A. DE J. DA. *S. Martinho de Dume* (Braga 1950); MADOZ, J., *Martín de Braga:* EstEcl 25 (1951) 219-42; LIEFSOTTE, A., *Les idées morales de S. Martin de Braga:* MelScRel. 1 (1954) 133-46; PÉREZ DE URBEL, J., *San Martín y el Monaquismo:* Bracara Aug., 8 (1957) 50-67; VAL, U. D. DEL, *Martín de Braga:* DiccHistEclEsp. 3, 1429-30 (M. 1973).

Un segundo grupo de obras de San Martín Dumiense, que lo hacen particularmente apreciable, lo forman los *Capítulos de Martín* y la *Epístola de Martín a Bonifacio*. Estas obras le han dado entre los doctos fama de canonista; los *Capítulos* son, efectivamente, una colección de cánones, ordenada por materias y revisadas en su original griego, destinada a suplir otras colecciones imperfectas. Es de gran importancia como base de la gran colección Hispania, que se hizo poco después. San Martín de Braga compuso asimismo algunas poesías, que no llegaron a darle gran nombre de poeta. En cambio, sus trabajos ascéticos y canónicos lo acreditaron bien pronto de hombre eminente, y en nuestros días se ha vuelto a hacer justicia a sus méritos.

Como escritores de segundo o tercer orden podemos enumerar en el siglo VI a los siguientes: *Liciniano* [195], obispo de Cartagena a fines del siglo VI, de quien dice San Isidoro que era muy versado en la Sagrada Escritura. De él se conservan tres cartas interesantes, sobre todo la última, dirigida al diácono Epifanio, en que se refuta el error, defendido también por Fausto de Riez, de que el alma y los ángeles no son seres espirituales. *Severo de Málaga* († ca. 600) [196] fue amigo de Liciniano y, además de firmar la carta anterior, según dice San Isidoro, compuso un libro contra Vicencio, obispo de Zaragoza y apóstata en tiempo de Leovigildo. Igualmente se ha perdido otra obra suya titulada *Annulus*. *Eutropio de Valencia* († ca. 600) [197], según Juan de Valclara, fue abad del monasterio Servitano entre 584-589, y gozaba de gran reputación. Siendo luego arzobispo de Valencia, tuvo parte muy activa, al lado de San Leandro, en el concilio de Toledo de 598. Son conocidas sus obras *De distinctione monachorum*, excelente apología contra los impugnadores de la vida monástica; una carta a Liciniano y otra al obispo Pedro. *Justiniano de Valencia* († ca. 550), de mediados del siglo VI, de quien nos dice San Isidoro que compuso un *Liber responsionum ad quemdam Rusticum*, en que se refutaban diversos errores arrianos y contenía doctrina muy sólida.

[195] *Obras* en ScrEcclHispLat ed. VEGA, fasc.3 en RelCult (1935); VEGA, Introd. a esta edición; FLÓREZ, *España Sagrada* 5,79s; AYUSO, T., *Un apócrifo español del siglo VI de probable origen judío-crist.* en Sefar. 4 (1944) 3s. Véase ALTANER, trad. cast. p.54s; MADOZ, J., *Liciniano de Cartagena y sus cartas*. Edic. crít. y est. histór. en EstOn ser.I n.4 (M. 1948); PLATERO RAMOS, J. A., *Liciniano de Cartagena y su doctrina espiritualista* (Oña 1946). Véase: S. ISIDORO, *De viris illustr.* 42. *Obras:* Se conservan tres cartas: *Ad Epiphanium; Ad Gregorium Papam; Ad Vicentium:* PL 72, 691-700, 689-99, 699-700; VAL, U. D. DEL, *Liciniano de Cartagena:* DiccHistEclEsp. 2, 1296-97 (M. 1972).

[196] *Obras* en *España Sagrada* 12,303s; PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles*... I 199.

[197] Véase *España Sagrada* 8,166s. *Obras:* Cartas: *De districtione monachorum:* PL 80,15-20); *De octo vitiis:* PL 80, 9-14; VAL, U. D. DEL, *Eutropio de Valencia y sus fuentes de información:* RevEspTeol. 14 (1954) 269-92; S. ISIDORO, *De Viris ill.*, 33 (conmemora el «Liber responsionum» ad quemdam rusticum de interrogatis quaestion.). Se conmemora otra obra suya: «Liber de cognitione Baptismi.»

Finalmente, citemos a *Apringio de Beja*[198], a quien San Isidoro tributa un cálido elogio por su tratado sobre el Apocalipsis y sus conocimientos y escritos exegéticos.

CAPITULO X

La literatura oriental[199]

En la Iglesia de Oriente se presentan en conjunto los mismos altibajos de prosperidad y decadencia, si bien se advierten fácilmente ligeras diferencias. Estas se deben principalmente a la situación política; pues, mientras el Imperio occidental estuvo durante este período bajo la presión constante de los pueblos germanos, y al fin sucumbió a sus embates, el oriental pudo librarse de aquellas terribles invasiones, que tan fundamentalmente cambiaron el aspecto de Europa. Por esto el cristianismo oriental siguió un desarrollo relativamente normal a la par del Imperio bizantino.

Como nota muy característica de los escritores y movimientos doctrinales del Oriente frente a los de Occidente, observamos que, mientras en Occidente se advierte cierta preferencia por las cuestiones prácticas, en Oriente se mira con predilección las discusiones y problemas metafísicos y especulativos. Por otra parte, y tal vez por esto mismo, aparecen en Oriente más marcadas y definidas las escuelas con sus tendencias características. Así distinguimos perfectamente los dos centros principales de estudio y especulación teológica y exegética, las escuelas de Alejandría y de Antioquía, con las características ya conocidas. La de Alejandría insistía más en la *filosofía platónica* y en cierta tendencia ascética o mística de la teología, mientras en la exegética continuó cultivando con preferencia la interpretación simbólica y alegórica de la Sagrada Escritura. La escuela antioquena, en cambio, manifiesta una tendencia más humana, basada más bien en el sistema *aristotélico*. Por esto, en la exegética buscaba el sentido literal, ya propio, ya figurado, y en teología hacía resaltar la parte humana del Hombre-Dios, que la llevó al extremo de las dos hipóstasis o personas.

[198] *Apringii Pacensis Episcopi, tractatus in Apocalypsim* ed. por el P. A. C. VEGA en ScriptEcclHisp-Lat fasc.10-11 (El Escorial 1941); FÉROTIN, M., *Apringius de Beja, commentaire de l'Apoc.* en BiblPatr 1 (P. 1900); FITA, F., *Patrología latina. Aprin., ob. de Beja* en BolAcHist 45 (1902) 353-416; COSTA, S. DE J. DA, *Apringio de Beja:* Teologica, 1 (Braga 1954) 72-75; VAL, U. D. DEL, *Apringio de Beja:* DiccHistEclEsp. 1, 74 (M. 1972).

[199] Véanse la obras generales de la historia de la literatura eclesiástica o patrología, en particular BARDENHEWER, CAYRÉ, ALTANER, trad. cas., y de historia de los dogmas, como TIXERONT. Además: RAUSCHEN, G., *Das griechisch-römische Schulwesen zur Zeit des ausgehenden Heidentums* (1901); STIGLMAYR, J., *Kirchenväter u. Klassizismus* (1913); NELZ, R., *Die Theol. Schulen der morgenländischen Kirche in den sieben ersten Jahrh.* (1916).

I. Escuela de Alejandría

Después de los hombres insignes que florecieron en el siglo IV, y que más o menos directamente pueden ser considerados como discípulos de la escuela de Alejandría, tales como San Atanasio y los tres grandes Capadocios, podemos decir que la ciencia alejandrina se hallaba en su verdadero apogeo. Este tuvo efectos y consecuencias trascendentales, pues el prestigio de la escuela traspasó el Oriente y ejerció un influjo eficacísimo en toda la Iglesia occidental.

1. San Cirilo de Alejandría (370-444) [200].—La primera lumbrera de la escuela de Alejandría en el siglo V y una de las figuras más relevantes de la Iglesia oriental en todo este período fue, indudablemente, San Cirilo de Alejandría. Hombre de un carácter vehemente, luchó a las veces con dureza con sus adversarios; sin embargo, la experiencia y la gracia le fueron enseñando el sistema de blandura que supo emplear abundantemente en los últimos años de su vida. San Cirilo es, sin duda, uno de los teólogos más eminentes de la escuela alejandrina, el teólogo de la Encarnación. Como *exegeta*, escribió diversos comentarios escriturísticos, en los cuales, fiel a los principios de su escuela, busca con exceso las alegorías y sentidos típicos. En cambio, como *dogmático* y *polémico*, merece ser colocado entre los primeros Santos Padres.

En la primera parte de su vida produjo dos obras básicas contra los apolinaristas: sus dos tratados sobre la Trinidad. Mas desde que se iniciaron las discusiones nestorianas se entregó por completo al misterio de la Encarnación, componiendo, entre otras cosas, las obras *Contra las blasfemias de Nestorio*, los *Anatematismos* y la apología sobre los mismos. Igualmente escribió los tratados contra Teodoro de Mopsuestia y Diodoro de Tarso. Además, se nos conservan multitud de homilías y cartas, que retratan al vivo la actividad desarrollada por San Cirilo en defensa de la fe.

Al extinguirse la lumbrera de San Cirilo, Alejandría se

[200] Pueden verse: Bardenhewer, IV 23s, 192s; *Obras:* PG 68-77; ed. Pusay 7 vols. (O. 1868-1877); Tillemont, *Mémoires* 14 267s, 747s (P. 1709); Mahé, J., artic. *Cyrille d'Alex.* en DictThCath; Id., *Les Anathématismes* en RevHistEccl 7 (1906) 505s; Id., *L'Eucharistie d'après S. Cyrille* ibid. 8 (1907) 677s; Weigl, E., *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Al.* (1905); Nau, F., *S. Cyrille et Nestorius* en RevOrChrét 15 (1910) 365s; 16 (1911) 1s; Eberle, A., *Die Mariologie des hl. Cyrill von Al.* (1921); Hebensperges, J. N., *Die Denkwelt des hl. Cyrill von Al.* (1927); Puig de la Bellacasa, *Anatemas de Efeso* en EstEcl (1932) 5s; Struckmann, *Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Al.* (1910); Rücker, *Das Dogma von der Persönlichkeit Christi* (1934); Du Manoir, *Le problème de Dieu chez C.* en RechScRel (1937) 285s, 544s; Sagüés, J., *En el centenario de San Cirilo de Alej.* en EstEcl 19 (1945) 5s; Id., *Kyrilliana* Spicilegia edita Scti. Cyrilli alexandrini recurrente XV saeculo (El Cairo 1947); Kerrigan, A., *St. Cyrill of Alexandria, interpreter of the Old Test.* en AnalBibl 2 (R. 1952); Liébaert, J., *S. Cyrille d'Alexandrie et la culture antique* en MélScRel 12 (1955) 5s.

constituyó en foco principal del monofisitismo, por lo cual advertimos que desde este momento desaparece casi de repente su significación en el campo de la Iglesia católica. Sólo quedaron algunos escritores esporádicos que conservan cierta dependencia de Alejandría.

2. **Pseudo-Dionisio Areopagita**[201].—A este grupo de escritores eclesiásticos pertenece, sin duda, el anónimo que escribió en torno al año 500 y se cubrió con el nombre del célebre Dionisio Areopagita, discípulo de San Pablo en Atenas. En el coloquio de 553, organizado por Justiniano I entre ortodoxos y monofisitas, se citó diversas veces por los últimos la autoridad de estos escritos; pero los ortodoxos no los admitieron como auténticos. Sin embargo, poco a poco se fueron abriendo camino, y tanto San Gregorio Magno como Máximo Confesor reconocen su autoridad; y, en efecto, como auténticos fueron tenidos estos escritos, hasta que el humanista Antonio Valla y los estudios recientes de Stiglmayr y H. Koch probaron que no eran del Areopagita y que manifiestan cierta dependencia de los neoplatónicos, junto con algunas ideas monofisitas. Esto no obstante, debemos decir que las obras son en su conjunto ortodoxas y que por su misticismo y supuesto origen ejercieron mucho influjo en la ascética medieval. El estilo es, en general, afectado y difícil.

Las obras que de él se han conservado son cuatro: dos se refieren a Dios y tienen un carácter ascético-místico: *Sobre los nombres divinos* y *Sobre la teología mística*. Las otras dos son más independientes: *De la jerarquía celeste* y *De la jerarquía eclesiástica*. Ambas presentan una teoría muy particular sobre la santificación. No hay que negar que el autor se manifiesta buen filósofo y original en su concepción.

Gran entusiasta de San Cirilo, y, como tal, emparentado con la tendencia ortodoxa de la escuela alejandrina, fue *Leoncio de Bizancio* († ca. 543)[202]. No hay duda de que pertenece al número de los teólogos más eminentes de este período de decadencia. Junto con los monjes de Escitia, defendió la llamada fórmula *Teopasquita;* pero más tarde, siendo monje en la Nueva Laura cerca de Jerusalén, peleó deci-

[201] Véanse: BARDENHEWER, IV 282s; *Obras:* PG 3,4; STIGLMAYR, J., *Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionys. Areop.* en HistJb (1895) 253s, 721s; KOCH, H., *Pseudo-Dionys. Areop. in seinen Beziehungen zum Neuplaton. u. Misterienwesen* (1900); MÜLLER, H. F., *Dionysios, Proklos. Plotinos* 2.ª ed. (1926); *Dionysiaca. Recueil donant l'ensemble des traductions latines,* etc., 2 vols. (P. s. a.); EHRHARD, ALB., *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griech. Kirche* (Leipzig 1952); *Textos eucarístico primitivos* ed. bilingüe por el P. JESÚS SOLANO, S. I., 2 vols. en BAC n.88 118 (M. 1952-54).

[202] *Obras:* PG 86,1-2; RICHARD, M., *L. et Pamphile* en RechScPhilThéol (1938) 27s; GRUMEL, *Sotériologie de L.:* Echd'Or (1937) 385s; DIECKAMP, *Analecta Patristica* (1938).

didamente contra la herejía. Se conservan de él tres libros: uno contra los nestorianos y eutiquianos, que era una refutación de Severo, jefe de los monofisitas de la secta que tomó su nombre. Su doctrina es sólida y segura, complaciéndose de un modo especial en compaginar las decisiones de Efeso y de Calcedonia.

Son dignos también de mención: *Procopio de Gaza* († 528), maestro de la escuela de sofistas de esta ciudad, de quien poseemos una abundante colección de cartas y comentarios estimables al Antiguo Testamento; *Macario el Viejo*, natural de Egipto y uno de los prohombres del ascetismo del desierto. De él se nos conservan cincuenta homilías sobre diversos asuntos ascéticos, dirigidas a los solitarios. Sin embargo, recientemente se han hecho estudios especiales y se ha llegado a la conclusión de que casi todos estos escritos contienen doctrinas de un falso ascetismo y pertenecen a fines del siglo IV. Notemos finalmente a *Evagrio Póntico*, solitario de Egipto y amigo de Macario, que fue muy venerado como asceta y nos dejó el *Espejo del monje*.

II. Escuela de Antioquía

No menos fecunda que la escuela de Alejandría fue la de Antioquía, si bien podemos observar que su mayor apogeo se retrasa sensiblemente respecto del de la de Alejandría. Entre sus primeras figuras descuellan San Juan Crisóstomo y Teodoreto de Ciro; pero, a causa de su tendencia algo racionalista, hizo caer en diversas herejías a varios de sus hombres más ilustres.

1. **Diodoro de Tarso († 392)** [203].—Después de Apolinar de Laodicea, que cayó en la primera herejía cristológica, a que dio el nombre, sobresalió notablemente su contemporáneo Diodoro de Tarso, de quien ya se ha hablado.

2. **Teodoro de Mopsuestia († 428)** [204].—Fue digno discípulo de Diodoro. Era hombre de grande erudición, recto y apasionado por la verdad, tal como él la entendía. Luchó asimismo contra los apolinaristas, arrianos y origenistas.

[203] *Obras:* PG 33; Ermoni, V., *Diodore de Tarse et son rôle doctrinal* en Muséon (1901) 424s; Abramowsky, L., artic. *Diodore de Tarso:* DictHistGéogr 14 496-504 (1958); Id., *Der theologische Nachlass des Diod. v. T.:* ZNtWiss. 42 (1949) 19-69.

[204] Teodoro de Mopsuestia, *Obras:* PG 66; Pirot, L., *L'oeuvre exégétique de Théodore de M.* (P. 1913); Vosté, J. M., *La chronologie de l'activité littér. de Th. de Mops.* en RevBibl (1925) 54s.; Id., *L'oeuvre exégétique de Théod. de M. au IIe concile de Const.:* RevBibl 38 (1929) 382-395 542-554; Devresse, R., *La méthode exégét. de Théod. de Mops.:* RevBibl 53 (1946) 207-241; Galtier, P., *Cristología de Teodoro de Mopsuestia:* RechScRel 45 (1957) 161-186; Abramowsky, L., *Zur Theologie Theodors von Mops.:* ZKG 72 (1961) 263-293; Greer, R. A., *Theodore of Mopsuestia, exegete and theologian* (1961).

Tuvo a su vez como discípulo a Juan de Antioquía (Crisóstomo), Teodoreto de Ciro y Rufino; y como obispo de Mopsuestia continuó trabajando por la conversión de los paganos. Mas, por desgracia, también él cayó en el error base del nestorianismo, si bien apenas le dio publicidad. Esto no obstante, después de la condenación de Nestorio, fue siempre mirado con recelo por los católicos y al fin condenado en el quinto concilio ecuménico. Por esto desaparecieron casi todos sus escritos. Sólo se han conservado fragmentos de sus *obras exegéticas* sobre los Salmos, los doce profetas menores, San Juan y San Pablo; asimismo algo de sus *escritos dogmáticos*, sobre el Espíritu Santo, la Encarnación y algunos otros.

3. **San Juan Crisóstomo (347-407)** [205].—San Juan de Antioquía es, sin duda, el hombre más eminente de la escuela de esta ciudad. Por su extraordinaria elocuencia recibió ya desde el siglo VI el epíteto de *Crisóstomo* o *boca de oro*, y por la entereza de carácter y celo de las almas es una de las figuras más destacadas del mundo oriental. Nacido en Antioquía, estudió elocuencia en la escuela de Libanio, y más tarde, al lado de Teodoro de Mopsuestia, aprendió el sistema sólido y profundo de la escuela antioquena. Ordenado de sacerdote por Flaviano, inició en Antioquía su actividad oratoria, que tanta fama le ha dado, dirigiendo al pueblo aquellas homilías llenas de profunda erudición escriturística, pero empapadas en la más intensa piedad cristiana y en los efectos oratorios más variados. Elevado a la sede de Constantinopla en 398, continuó allí su actividad infatigable, a la cual pusieron término las intrigas de Teófilo de Alejandría y de la emperatriz Eudoxia.

Uno de los hechos más curiosos de su vida es su huida

[205] Véanse: BARDENHEWER, III 324s; ALTANER, trad. cast. 219s. *Obras*: PG 47-64; ed. MONTFAUÇON (P. 1718-1738); TILLEMONT, *Mémoires* 11 1s, 547s; STILLING, I en ActSS, septiembre, IV 401-709; BARDY, G., artic. Jean Chrys. en DictThCath; PUECH, A., *St. Jean Chrysost.* en Les Saints 5.ª ed. (P. 1905); ID., *Un réformateur de la société au IV s.* (P. 1891); CAVALLERA, F., *Le schisme d'Antioche* (P. 1905); LEGRAND, E., *St. Jean Chrysostome* en la Col. Les Moralistes Chrét. (P. 1924); BAUER, CR., O. S. B., *Johannes Chrysostomus und seine Zeit* 2 vols. (1930); CARRILLO DE ALBORNOZ, A., *San Juan Crisóstomo, su influencia social en el Imperio bizantino del siglo IV* (M. 1934); ID., *Homilías sobre la carta de San Pablo a los Rom.* por B. M. BEJARANA (M. 1945); ID., *Las 21 homilías de las estatuas* 2 vols. (M. 1946); *Cartas a Santa Olimpíada* (M. 1945); *Los seis libros sobre el sacerdocio* trad. y notas por D. RUIZ BUENO en Col. Excelsa 17 (M. 1945); *Sur l'incomprehensibilité de Dieu* introd. por F. CAVALLERA, S. I., y trad. por R. FLACELIERE en Sourc. chrét. (P. 1951); *Obras selectas* en griego y en castellano. *Homilías sobre San Mateo* 2 vols. *Tratados ascéticos* en BAC nn.141 146 169 (M. 1955-1958); BAUS, K., artic. *Johannes Chrysostomus*: LexThK 5 1018-1021 (1960); BARDY, G., *Saint Jean de Constantinople*: Hist. de l'Egl. por FLICHE-MARTIN, IV 129-148; GIORGIATIS, B., *Die Lehre des Joh. Chrysostomus über die hl. Schrift* (Atenas 1947); ATTWATER, D., *St. Joh. Chrysostom Pastor and Preacher* (L. 1959); GHEORGIU, V., *Johannes Chrysostomus oder Goldmund; der unliebsame Mahner* (Colonia 1960); VEROSTA, S., *Johannes Chrysostomus, Staatsphilosoph und Geschichtstheologe* (Viena 1961); FACCENDA, A., *S. Giovanni Crisostomo 347-407* (Asti 1961); VANDENBERCH, B. H., *Saint Jean Chrysostome et la parole de Dieu* (P. 1961); TARDIF, H., *Jean Chrysostome*: Eglise d'hier et d'aujourd'hui (P. 1963).

para no ser ordenado de sacerdote, a lo cual debemos su tratado *Sobre el sacerdocio*, bello, aunque un tanto severo. Sus obras consisten casi exclusivamente en *homilías* y *sermones*. Las homilías comprenden verdaderos comentarios a diversos libros de la Sagrada Escritura, entre los cuales sobresalen los que se refieren a San Juan y San Pablo. En general, San Juan Crisóstomo busca el sentido del texto bíblico según los principios de la escuela antioquena. Ningún Santo Padre ha hecho una exégesis tan completa y al mismo tiempo tan llena de la verdadera unción cristiana. Entre los sermones pueden distinguirse diversos temas: unos son morales o de ocasión, como los veintiuno llamados *de las estatuas* y el predicado *pro Euthropio*; otros, de un carácter panegírico, predicados con ocasión de las fiestas del Señor y de los santos. Además se nos conservan gran número de cartas, casi todas del tiempo del destierro, y los trataditos sobre la vida monástica y la virginidad.

4. **Teodoreto de Ciro (393-458)** [206].—Teodoreto de Ciro pertenece, junto con el Crisóstomo, a las glorias más puras de la escuela de Antioquía. Nacido en esta ciudad y bien formado en la escuela de elocuencia de Libanio y bajo el magisterio teológico de Teodoro de Mopsuestia y San Juan Crisóstomo, distinguióse luego por la amplitud de sus conocimientos, que aparecen en sus obras *históricas, apologéticas, dogmáticas y exegéticas*. Sin embargo, el desarrollo de los acontecimientos trajo las cosas de manera que desde 430 apareció como amigo de Nestorio y enemigo de San Cirilo, aunque más tarde se vio claramente la pureza de su intención, siendo el portavoz de la ortodoxia contra el monofisitismo. Mas precisamente porque había luchado y escrito contra San Cirilo, fue luego objeto de la condenación de los tres capítulos.

Su actividad literaria fue notabilísima. Como *historiador*, escribió, además de la continuación de Eusebio, una interesante historia religiosa, que comprende la biografía de los monjes más ilustres del Oriente, como Simeón Estilita; el *Compendium fabularum haereticarum*, compuesto en 453, que, además de dar un resumen de todas las herejías, presenta una síntesis de la doctrina católica. Como *apologeta*, escribió la interesante obra *Graecarum affectionum curatio* y *Sobre la Providencia*. Como *teólogo*, compuso diversos tratados, entre los cuales son dignos de mención *Sobre la Tri-*

[206] *Obras:* PG 80-84; TILLEMONT, *Mémoires* 15,207-340; BERTRAM, A., *Theodoreti ep. Cyr. doctrina christologica* (1883); SCHULTE, J., *Theodoret von Cyrus als Apologet.* (Viena 1909); GÜNTHER, K., *Theodoret von C. und die Kämpfe in der orient. Kirche, 414-449* (1913); QUASTEN, J., *Patrología* 2 561-578 (1962); BARDENHEWER, O., *Geschichte...* IV 219-247; NOLASCO DEL MOLAR, *La historia de una empresa apologética en el siglo V:* Est. francisc. 60 (1959) 411-434; CANIVET, P., *Théodoret et le Massalianisme:* RevMab 51 (1961) 26-34.

nidad, el ἐρανιστής o mendigo, contra los monofisitas, y diez discursos sobre la Providencia. Pero en lo que más sobresalió Teodoreto fue en la *exegética*, componiendo diversos comentarios de los libros más difíciles de la Escritura, como los Salmos, Cantar de los Cantares, Profetas, Epístolas de San Pablo, además de otros del Pentateuco y Jueces. Estas exposiciones de la Escritura se distinguen por su concisión y claridad y son modelo excelente del sistema antioqueno bien aplicado. Además se conservan 180 hermosas cartas.

Como discípulo de San Juan Crisóstomo y de la escuela antioquena, son también dignos de mención: *Isidoro, abad de Pelusium*, en la ribera del Nilo, muerto en 440, de quien conservamos una cantidad enorme de cartas; *Nilo el Viejo* († 430), primero prefecto de Constantinopla y luego monje en el Sinaí, de quien poseemos diversos tratados ascéticos y unas mil cartas sobre muy diversos temas; *Paladio* († ca. 430), obispo de Asia Menor, autor de una célebre biografía de San Juan Crisóstomo y de la *Historia Lausiaca*, que comprende las biografías de muchos monjes.

5. Literatura siríaca y armenia [207].—Después de lo que dijimos en otro lugar sobre el florecimiento a que elevó San Efrén la literatura siríaca, no es de gran importancia lo que aquí podemos añadir. Sin embargo, es un hecho que San Efrén tuvo discípulos, y algunos de ellos muy insignes, y que nos dejaron preciosos escritos. Tales son:

Isaak el Grande († 460), abad de un monasterio de Antioquía, fue escritor fecundo y escogido. De él se nos han conservado algunas composiciones métricas de carácter moral y ascético. En ellas impugna la doctrina de San Agustín sobre la gracia.

San Mesrop († 441) [208] es propiamente el fundador de la iglesia y de la *literatura armenia*. Con el apoyo del gran Isaak, patriarca de los armenios, tradujo la Sagrada Escritura junto con otros literatos, y además organizó la literatura armenia.

Eznik de Kolb († ca. 450), obispo de Bagrevand, continuó la obra de su maestro Mesrop, con lo cual la literatura armenia alcanzó gran prosperidad. De sus escritos conservamos la *Refutación de las sectas*, que es una sólida apología de la doctrina católica.

[207] Además de las obras generales, véanse: WEBER, S., *Die kathol. K. in Armenien* (1903); TOURNEBIZE, F., *Histoire politique et relig. de l'Arménie* (1910).

[208] KARST, artíc. en DictThCath; INGLISIAN, V., artíc. *Mesrop*: LexThK 6 319 (1961); ID., artíc. en EncCatt 8 757; BARDENHEWER, *Geschichte*... V 197-201.

CAPITULO XI

Origen y desarrollo de la vida monástica en Oriente [209]

No aparece menos la intensidad de la vida eclesiástica en una de las instituciones más características de este período: en el principio y rápido crecimiento de la vida monástica. Por otra parte, el monacato fue desde un principio uno de los elementos que más contribuyeron a mantener el fervor religioso y el espíritu cristiano y, al mismo tiempo, a fomentar toda clase de cultura en la Iglesia católica. Por esto conviene echar una rápida ojeada sobre el modo como se inició y desarrolló la vida monástica, y en primer lugar en Oriente.

I. PRIMERAS MANIFESTACIONES: LOS ANACORETAS

La primera manifestación de la vida monástica en la Iglesia católica aparece ya en los primeros cristianos en tiempos apostólicos: era sencillamente la práctica de los consejos evangélicos, la renuncia al mundo, la pobreza voluntaria, el retiro a la soledad. A esta vida retirada, que llevaba consigo la abstención del matrimonio, con o sin voto de castidad, se juntaba ordinariamente la práctica de diversos ejercicios de penitencia y piedad. Estos elementos de continencia y vida de austeridad eran considerados como esenciales para el perfecto ascetismo. A él se refieren ya

[209] Véanse, ante todo, las historias generales, en particular: HEIMBUCHER, M., *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche* 3.ª ed. 2 vols. (1933-1934); LABRIOLLE, P., *Les origines du monachisme* en FLICHE-MARTIN, III 299s. Entre las fuentes antiguas son dignas de notarse: *Apothegmata Patrum seu Verba Seniorum* texto griego en PG 65, latino en PL 73; SAN ATANASIO, *Vita Antonii:* PG 26,835s; SAN JERÓNIMO, *Vitae Pauli Hilarionis, Malchi:* PL 23,17s; RUFINO, *Vitae Patrum:* PL 21; PALADIO, *Historia Lausiaca:* TextsStud 6 162 (Cambridge 1898-1904); TEODORETO, *Historia relig.:* PG 82,128s; SAN PACOMIO, *Regulae monasticae* ed. ALBERS en FlorPatr 16 (1923). Además: SMITH, *Christian Monasticism from the fourth to the ninth centuries* (L. 1892); ALLES, T., *The monastic life from the Fathers of the Desert to Charlemagne* (L. 1896); BUITRAGO y HERNÁNDEZ, *Las órdenes religiosas y los religiosos* (M. 1902); WORKMAN, H. B., *The evolution of the monastic Ideal from the earliest times down the coming of the Friars* (L. 1913); AZNAR, S., *Ordenes monásticas, institutos misioneros* (M. 1913); MORIN, G., *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours* 3.ª ed. (P. 1921); BERLIÈRE, DOM U., *L'ordre monastique des origines au XII siècle* (P. 1924) en Col. Pax c.6 262-310; MAIRE, E., *Histoire des instituts religieux et missionnaires* (P. 1930); HARNACK, A., *Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte* 7.ª ed. (1907); CALLAEY, *Les origines de la vie monastique dans le christianisme* en EtFranc 21 (1908) 38s, 280s; MARTÍNEZ, F., *L'ascétisme chrét. pendant les trois premiers s. de l'Egl.* (P. 1913); CAUWENBERGH, P. VAN, *Etude sur les moines d'Egypte 451-640* (Lovaina 1914); MACKEAN, W. H., *Christian monasticism in Egypt to the close of the fourth century* (L. 1920); POURRAT, P., *La spiritualité chrét.* 6.ª ed. 1 (P. 1921); BRÉMOND, J., *Les Pères du désert* en Les Moralistes Chrét. 2 vols. (P. 1926); HEUSSI, K., *Der Ursprung des Mönchtums* (1936); MAZÓN, C., *Las Reglas de los religiosos* (R. 1940) en AnalGreg 24; VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva* (M. 1949) en BAC 45; DRAGUET, J. P., *Les Pères du désert* (P. 1949); WOLTER, M., *La vida mo-*

San Clemente Romano en el siglo I, San Ignacio de Antioquia al principio del siglo II y varios apologetas poco después. Las mismas prácticas son atestiguadas por multitud de escritores de los siglos II y III [210].

A este propósito merecen especial consideración y estudio la institución de las *vírgenes cristianas de la primitiva Iglesia*, como se hace en la preciosa obra del P. Vizmanos. Desconocida en el Antiguo Testamento, la belleza de la virginidad cristiana aparece ya en Cristo y en su santísima Madre, y se presenta luego radiante de esplendor en los siglos I y II. De este modo, en contraste manifiesto con las vestales romanas, constituyen las vírgenes cristianas uno de los mejores exponentes apologéticos del cristianismo.

Aunque no en gran número, las vírgenes cristianas van formando cada vez más, en los siglos III y IV, como una porción selecta de la cristiandad. Por eso mismo aparecen los grandes escritores cristianos, Tertuliano, San Cipriano, San Ambrosio, San Jerónimo, San Leandro, San Atanasio, San Gregorio Niseno y San Juan Crisóstomo, como directores y orientadores de las vírgenes consagradas a Dios. Los poetas se sienten inspirados por la belleza de una vida tan ideal. Poco a poco se van introduciendo en la mentalidad cristiana preciosos conceptos en torno a este género de vida. Tales son, entre otros, la significación propia del voto de virginidad en la virgen cristiana; el concepto de desposorio de la virgen, a semejanza del de la Iglesia, con Jesucristo, y las consecuencias que esto trae consigo sobre las infidelidades o caídas de las vírgenes; la idea preciosa de la consagración a la manera de los templos y vasos sagrados.

nástica. Sus principios esenciales. Trad. por A. Boix (M. 1957); *Il monaquismo orientale*. Trabajos bajo la dir. del *Pontificio Instituto Or.*, 9-12 abril 1958 (R. 1958); Cousin, P., *Précis d'histoire monastique* (P. 1958); Canu, J., *Les ordres religieux masculins:* «Je sais, je crois» (P. 1959); Auf der Maur, J.-Dölger, F., artic. *Mönchtum:* LexThK 6 543-548 (1961); Besse, J. M., *Les moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcédoine (451)* (P. 1900); Colombás, G. M., *El concepto de monje y vida monástica hasta fines del siglo V:* Studia Monastica (1959) 1 257-342; Id., *Théologie de la vie monastique. Etudes sur la tradition patristique:* Etudes publ. sous la dir. de la Fac. de théol. S. J. de Lyon-Fourvière 49 (1961); Vagaggini, C., etc., *Problemi e orientamenti di spiritualità monastica, biblica e liturgica* (R. 1961); Turbessi, G., *Ascetismo e monachismo prebenedittino* (R. 1961); Festugière, A.-J., *Les moines d'Orient*. I. *Culture et sainteté. Introduction au monachisme oriental* (P. 1961); Id., *Théologie de la vie monastique* (Aubier 1961); Leclercq, J., *Etudes sur le vocabulaire monastique du moyen -âge* (R. 1961); Knowles, D., *From Pachomius to Ignatius. A study in the Constitutional History of the religious Orders:* Sacrum Lectures (Nueva York 1966); Ruppert, F., *Das Pacomische Mönchtum und die Anfänge klösterl. Gehorsams:* Münsterschw.Stud. 20 (Münsterschwarzach 1971); Bacht, H., *Das Vermächtnis des Urprungs*. Studium zum frühen Mönchtum: Stud. z. Theol. des göttl. Lebens. 5 (Wurzburgo 1972); García M. Colombás, O. S. B., *El monacato primitivo* I: BAC 351 (M. 1974).

[210] Son interesantes las suposiciones o hipótesis propuestas por los historiadores acatólicos para explicar el origen del monacato. Generalmente quieren buscarlo en ciertos modos de vida usados fuera del cristianismo. El error fundamental de estos críticos consiste en no entender el espíritu cristiano que animaba a los ascetas, solitarios o cenobitas. Véanse: Berlière, U., *Les origines du monachisme et la critique moderne* en RevBén (1891) 1s 49s; Marzelière, *Moines et ascètes indiens* (P. 1898); Gobillot, P., *Les origines du monachisme et l'ancienne religion de l'Egypte* en RechScRel 11 (1920) 303-345, etc.

En este ambiente de estima de las vírgenes cristianas en el seno de la Iglesia se explica el gozo que experimentan sus padres, las alabanzas que se tributan a la virginidad, a la que se compara con el martirio, y, sobre todo, los privilegios con que rodean la institución de las vírgenes cristianas. Asimismo se comprende que se rodee a las vírgenes cristianas de una aureola de idealismo, señalándoles una indumentaria especial y creando una liturgia particular en orden a su consagración. De este modo se prepara su incorporación a las nuevas instituciones cenobíticas de los siglos IV y V, con las cuales poco a poco se va fundiendo la institución de las vírgenes cristianas.

1. Los anacoretas[211].—Un nuevo paso en el desarrollo de la vida monástica lo dieron los que, abandonando la familia y todo lo que poseían, se retiraban a lugares más o menos apartados y al mismo desierto con el fin de dedicarse a hacer penitencia. Lo sustancial en este segundo estadio de la vida monástica es el retiro a la soledad de una manera definitiva, aislándose del mundo y entregándose a determinadas prácticas de piedad y penitencia y viviendo en perfecta castidad. A los que se entregaban así de una manera definitiva a este género de vida, se los denominaba *solitarios*, *ermitaños* y más comúnmente *anacoretas* (de ἀνα-χωρέω, retirarse).

Desde principios del siglo IV se hizo cada vez más frecuente este género de vida, lo cual ha dado ocasión a insistentes discusiones sobre las causas que lo motivaron. Lo único que sobre este particular podemos decir es, que la fuga o miedo de las persecuciones, que algunos han propuesto como causa principal del anacoretismo, apenas pudieron influir eficazmente en el crecimiento de la vida anacorética. La razón más convincente es porque, en realidad, el mayor desarrollo de este género de vida tuvo lugar precisamente después del triunfo y en tiempo de un franco apogeo del cristianismo.

Más bien podemos afirmar que precisamente el apogeo creciente del espíritu cristiano infundió en muchos el ansia de mayor perfección, a la cual podían entregarse mejor en la soledad. En algunos casos, por el contrario, la degeneración de las costumbres de algún territorio pudo excitar

[211] Para el conocimiento de la vida de los anacoretas o solitarios sirven de un modo especial las *Vidas* compuestas por San Jerónimo y otros escritores eclesiásticos. Entre ellos conviene notar de un modo especial la *Historia Monachorum in Aegypto sive de vitis Patrum* (PL 21,388s). Sobre la discusión que existe en torno al autor y la veracidad de esta obra, véase LABRIOLLE en FLICHE-MARTIN, III 310s. Para el primer desarrollo de la vida ascética y anacoreta, véase, sobre todo, MAZÓN, o.c., 5s; DÉTREZ, L., *L'érémisme septentrionel* en Bull. Com. flam. de Fr. 14 (1951) 19s; BAUS, K., artíc. *Anachoreten*: LexThK 1 465; DRAGUET, R., *Les Pères du désert* (P. 1949) VIII-LX; BACHT, H., *Antonius Magnus eremita* (R. 1956) 66-107.

en muchos la reacción benéfica de retirarse a la soledad para substraerse al peligro de contaminación y para dedicarse a la reparación por medio de la penitencia y el sacrificio.

Uno de los primeros y más ilustres casos de esta vida eremítica es el de *San Pablo*, denominado el *Solitario* o *Ermitaño*, muerto el año 347 [212]. De él sólo sabemos que, todavía durante las últimas persecuciones, se retiró al desierto de Egipto, adonde poco después afluyeron sus imitadores en gran número. Su vida fue el modelo clásico del ermitaño: estaba dedicado por completo a Dios, con la práctica de una continencia absoluta y la más rigurosa austeridad de vida, y enteramente aislado de todos los demás. Los que trataron de seguir su ejemplo e imitarlo, vivían igualmente en la más completa soledad y aislamiento. A partir de este momento, las soledades de Egipto se constituyeron en el tipo ideal de la vida anacorética.

2. San Antonio Abad [213].—El tercer paso en el desarrollo de la vida monástica es el que realizó San Antonio Abad. A principios del siglo IV se retiró él también al desierto de Egipto para dedicarse a la vida solitaria; mas pronto reunió en torno suyo una especie de comunidad de ermitaños. En esto precisamente consiste lo nuevo que introdujo San Antonio. Los solitarios, discípulos suyos, vivían todavía en sus chozas aisladas y cada uno por separado; pero todos ellos formaban grupos o comunidades, puestas bajo la dirección de San Antonio.

Por otra parte, debe tenerse presente que este ilustre solitario no se mantuvo herméticamente cerrado al mundo. Consta que, en los períodos de especial peligro para la Iglesia, Antonio abandonó la soledad y acudió para animar a los cristianos y afianzarlos en la verdadera fe. Sabemos que durante la persecución de Maximino Daia en el Oriente, el año 311, acudió a Alejandría, donde contribuyó eficazmente a reanimar el fervor y constancia de los cristianos. Más tarde, hacia el año 335, volvió de nuevo a Alejandría, donde se opuso con indomable energía a los ma-

[212] Véase sobre todo: *Vita Scti. Pauli* de SAN JERÓNIMO en PL 23,17s. Acerca de esta obra puede consultarse: LABRIOLLE, P. DE, *Vie de Paul de Thèbes et vie d'Hilarion* (P. 1906); ID., en FLICHE-MARTIN, o.c., 308s. En estos trabajos se discuten las diversas cuestiones que suscita la figura de Pablo el Ermitaño.

[213] La base de su biografía y en general de la vida de los primeros monjes en el desierto es la *Vita Antonii* de SAN ATANASIO en PG 26,838s. Véanse las obras generales citadas en la nota 209. En particular: HERTLING, E. v., *Antonius der Einsiedler* (Innsbruck 1929); HEIMBUCHER, o.c., I 67s; LAVAUD, B., *Antonius, le Grand Père des moines* (Friburgo de S. 1943); BOUYER, L., *La vie de S. Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitiv* (Fontenelle 1950); MASSANET, J. P., *San Antonio Abad, el Grande* (Buenos Aires 1948); QUEFFÉLEC, E., *San Antonio del desierto*. Trad. por J. DOMÍNGUEZ BORBONA (B. 1957); CLAUS, A., artíc. *Antonios*: LexThK I 667-669; ID., artíc. en DictSpirAscMyst I 702-708; GIAMBERARDINI, G., *S. A. Abate, Astro del deserto* (Kairo 1957).

nejos arrianos. El, con sus ermitaños, fue siempre el más firme apoyo de San Atanasio.

3. Desarrollo del sistema de colonias.—Dejemos a un lado los episodios con que ha adornado la leyenda e idealizado el pincel de los grandes artistas la vida de San Antonio, particularmente sus maceraciones, sus célebres tentaciones, inmortalizadas por Grünewald y otros pintores, y el apacible encuentro entre el santo y San Pablo el Ermitaño, alimentados milagrosamente por un cuervo, según lo representa el célebre cuadro de Velázquez. Lo que consta con suficiente certeza histórica es que, a ejemplo de San Antonio, sus discípulos continuaron formando nuevas y numerosas *colonias de anacoretas*.

Estas colonias, verdadero embrión de las futuras comunidades religiosas y de los grandes cenobios medievales, eran generalmente pequeñas; pues, a lo más, comprendían diez ermitaños; pero ciertamente eran muy numerosas. Baste decir, con el testimonio de San Atanasio, que pudo verlo por sus propios ojos, y del historiador Rufino, que ya los discípulos inmediatos de San Antonio subieron a unos 6.000. Los primeros grupos se extendieron por el alto Egipto, cerca del monte Kolzim. Pero muy pronto fueron poblando la región inferior, a ambos lados del Nilo, hasta el mismo delta. Sobre todo se hizo célebre, por la multitud de colonias de este tipo, la ancha región denominada *desierto de Nitria*, no muy distante de Alejandría [214].

Figura prominente por su talento organizador y por la santidad de su vida fue *Ammonio* [215], quien llegó a reunir ya en el siglo IV más de 5.000 discípulos, que seguían más o menos de cerca su dirección ascética. Entre los discípulos de estos dos solitarios ilustres, San Antonio y Ammonio, hubo muchos santos eminentes. Baste nombrar a *San Macario el Viejo* [216], a quien se debe particularmente la población anacorética del desierto de Escitia. Para su provecho espiritual y para la acertada dirección y orientación de sus colonias de anacoretas, San Macario se mantuvo constan-

[214] De gran importancia para conocer la intensidad de la vida eremítica de Egipto en la segunda mitad del siglo IV es la *Historia Lausiaca*, escrita por Paladio hacia el año 420. El texto puede verse en Col. HEMMER-LEJAY, ed. A. LUCOT (P. 1912). Véase también PREUSCHEN, *Palladius und Rufinus* (1897); BOUSSET, W., *Komposition und charakter der «Historia Lausiaca»* (1922); DOM CUTHBERT, *The «Lausiac History» of Palladius* (1898-1903) en TextSts 6; ID., *Palladiana* en JThStud 22 (1921) 21s, etc.

[215] Sobre él nos da noticias SAN ATANASIO, *Vita Antonii* n.60. Asimismo, SÓCRATES, 4,23; SOZOMENO, 1,14.

[216] Fue muy célebre entre los primeros pobladores del desierto egipcio. Véanse: SÓCRATES, 23,24; SOZOMENO, 3,14; SÖFFELS, *Die mystiche Theologie Makarius des Aegypters...* (1908); VILLECOURT, L., *La grande lettre grecque de Macaire*: Rev-d'OrChr 22 (1920-1921) 29s; WILMART, *La... lettre spirit. de l'abbé Macaire*: Revd'OrChr 22 (1920-1921) 29s; CRAEF, H. C., artíc. *Makarios der Aegypter*: LexThK 6 1309-1310 (1961); ID., artíc. en DictThCath 9 1452-1455; EncCatt 7 1740.

temente en *íntima comunicación* con San Antonio y Ammonio. De un modo parecido se desarrollaron otros núcleos de anacoretismo en la región de la Tebaida.

Al lado de las chozas y colonias de solitarios, desarrolláronse en una forma muy parecida las de las vírgenes consagradas a Dios o *ermitañas*. Como aquéllas, también éstas se fueron multiplicando de tal manera, que a todo lo largo de la cuenca del Nilo se hicieron célebres las personas dedicadas a este género de vida. De la diócesis de *Oxyrhintus*, perteneciente a este territorio, afirmaba su obispo que en ella existían unas 20.000 vírgenes solitarias al lado de unos 10.000 hombres entregados a la vida anacoreta, generalmente por el sistema de colonias.

Del Egipto, patria primera del anacoretismo, pasó el entusiasmo por la vida solitaria a Palestina y al Asia Menor. Es célebre particularmente el solitario *San Hilarión* [217], quien constituyó un centro numeroso de vida eremítica en el desierto entre Gaza y Egipto, desde donde se extendió hacia Palestina. En torno suyo se llegaron a juntar unos dos mil discípulos.

No menos ilustre fue un presbítero llamado *Marón*, quien a fines del siglo V se retiró a las regiones del Líbano, donde reunió en torno suyo multitud de anacoretas, que llegaron a formar diversas colonias. De ellas se desarrollaron más tarde los cenobios denominados *Maronitas del Líbano* [218].

II. Desarrollo ulterior de la vida monástica. Los cenobios

El paso decisivo hacia la vida monacal organizada se dio al mismo tiempo que los anacoretas y las colonias de ermitaños se hallaban en su mayor apogeo. Lo característico de este género de vida, en contraposición a la solitaria de los anacoretas, consistía en alguna manera de vida común bajo la obediencia de un superior y una regla. Por esto fue designada como vida *cenobítica* (κοινός, común, y βίος, vida: vida común), y a los locales donde vivían se les llamó *cenobios*.

[217] Véase en particular: *Vita Hilarionis* de San Jerónimo en PL 23,29-54. Además: Risch, *Essai historique sur St. Hilarion et ses hameaux* (Versalles 1902); Kötting, B., artíc. *Hilarion v. Gaza*: LexThK 5 334 (1960); ActSS act. IX 16 58.

[218] De este santo asceta, Juan Marón, hablan Teodoreto, *Hist. rel.* 16 21s 30, y San Juan Crisóst., *Ep. 36 ad Maron*. Véanse también: Baronio, *Annales* ad a. 517 n.53; y sobre todo P. Dib, artíc. *Maronite* en DictThCath 10 1-142; Dib, P., *L'Eglise maronite* I (P. 1930); Hammerschmidt, E., artíc. *Maroniten*: LexThK 7 101-103 (1962); Id., artíc. en DictArch 10 2188-2202; Id., artíc. en EncCatt 8 177-184; De Vries, W., *Zur neuesten Entwicklung der Ostkirchen* (Wurzburgo 1953); Féghli, J., *Hist. du droit de l'église maronite* I (P. 1961).

1. **San Pacomio** [219].—El primer organizador de este género de vida fue San Pacomio. Nacido el año 292 en la Tebaida superior, de padres paganos, se alistó en los ejércitos imperiales, y siendo soldado conoció el cristianismo hacia el año 313, en los albores de su libertad. El ansia de perfección del recién converso lo condujo primero a la vida de anacoreta al lado del solitario Palemón. Pero bien pronto reunió en torno suyo en el alto Egipto gran número de discípulos, y con ellos organizó el primer cenobio con todas las características de la vida monástica de comunidad. Todos vivían en un lugar cercado y bajo una misma regla, obligándose a obedecer a un superior y observando una distribución y regla determinada.

Precisamente para esto, el mismo Pacomio compuso la regla que lleva su nombre, y que ha sido objeto de insistentes trabajos de investigación. Para disipar la confusión que muchos manifiestan sobre la célebre regla de San Pacomio, observemos, ante todo, que existe una leyenda antiquísima, de un valor difícil de aquilatar, que nos habla de una regla dictada por un ángel a San Pacomio. Sea ésta del ángel, sea otra distinta, existe ciertamente una regla compuesta por el santo y que nos consta es obra suya y fruto de su experiencia. A ella se acomodaron los cenobios fundados por San Pacomio, y ella constituyó la base de otras que se compusieron más tarde.

Su desarrollo ulterior fue cada vez más próspero, de modo que aun en vida de San Pacomio llegó a contar esta congregación unos 7.000 monjes; y como este tipo de vida fue generalizándose en todo el Oriente y llegó a suplantar en gran parte a las colonias de los solitarios del desierto, a fines del siglo v el instituto contaba unas 50.000. El abad que dirigía la congregación o un número grande de monjes era denominado *archimandrita*. Los monjes se dividían en varias clases, según su ocupación, y vivían, como los anacoretas, del trabajo de sus manos. La admisión en el monasterio se hacía después de una serie de pruebas muy rigurosas, que constituían el noviciado. Al ingresar en el instituto, hacían voto de observar la regla.

[219] Para conocer a fondo la figura y significación de San Pacomio, véanse las obras generales sobre el monacato, citadas en la nota 209. En particular: DOM A. BOON, *Pacomiana latina, text latin de St. Jérôme. Apend.: la Règle de St. Pachôme* ed. LEFORT en Bibl. de la RevHistEccl 7 (1932); NAU, F., *Histoire de St. Pachôme...* en PatrOr 4 p.5s (1908); LADEUZE, *Etude sur le Cénobitisme Pacomien pendant le IV siècle et la première moitié du V* (Lovaina 1898); LEFORT, L. TH., *Les vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs* (Lovaina 1943) en Bibl. du Muséon 16. Muy en particular recomendamos la preciosa síntesis de MAZÓN, o.c., 22s, y de HEIMBUCHER, o.c., I 77s; BACHT, H., *L'importance de l'idéal monastique chez S. Pacôme pour l'histoire du monachisme chrét.* en RevAscMyst 26 (1950) 308s; ID., *Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Zönobitentum* en StAnselm 38 (R. 1956) 66s; GRIBOMONT, J., artic. *Pachomios der Altere:* LexThK 7 1330-1331 (1962); BACHT, H. *(Sobre S. Pacomio):* StAnselm 38 (1956) 66-107; ID., RevMab 51 (1961) 7-25; ID., *Sentire Ecclesiam* por J. DANIÉLOU, etc. (Frib. Br. 1961) 113-133; AMAND DE MENDIETA, E. *(Sobre S. Pacomio):* RevHistRel 152 (1957) 31-80.

En sus 192 preceptos o capítulos daba ésta las normas prácticas de vida monástica, que sirvieron luego de pauta para otras reglas posteriores. Existía un abad general y otro que se hallaba al frente de cada cenobio, y era designado como *pater monasterii*. Nombraban diversos monjes para que estuvieran al frente de los varios empleos: el *ministro*, el *hebdomadario*, el *ecónomo*, el *enfermero*, etc. Procurábase con esmero la debida instrucción espiritual y el progreso ascético de los monjes, para lo cual se establecían prácticas, como la más estricta puntualidad, riguroso silencio, observancia de la disciplina establecida, determinadas preces, etc. Todo ello estaba basado sobre la guarda exacta de la castidad, de la pobreza más esmerada y de la obediencia a los superiores, así como también sobre el ejercicio de una rigurosa penitencia. Finalmente se imponían una serie de castigos a los transgresores de los preceptos de la Regla [220].

San Pacomio fundó también monasterios de monjas [221]. A su cabeza estaba la superiora, llamada *ammas* o *abadesa*. Llevaban un velo, a veces un distintivo especial sobre la cabeza. Su desarrollo corrió parejas con el de los varones. Sin embargo, tanto los monasterios de hombres como los de las vírgenes consagradas a Dios, fundados por San Pacomio y sus inmediatos discípulos, se circunscribieron a Egipto.

2. **Las lauras en Palestina** [222].—Como en otro tiempo la vida de los solitarios encontró gran número de imitadores en Palestina y en el Asia Menor, así también ahora la cenobítica, iniciada por San Pacomio. No obstante, es digno de observarse que en Palestina se presenta con caracteres peculiares. Las colonias de San Hilarión, organizadas al estilo de las de San Antonio, se transformaron poco a poco en verdaderos monasterios con vida regular cenobítica, pero bajó la forma especial de las llamadas *lauras*.

Las célebres lauras de Palestina, modalidad característica de la vida monástica de esta región, eran una especie de cabañas separadas e independientes, pero situadas en un recinto cercado. Sus moradores seguían un estricto as-

[220] Véase MAZÓN, o.c., 24s.

[221] Llamábanse *ascetriae, monastriae, monachae, sanctimoniales, castimoniales, monnae, castae*. Véase PALADIO, *Hist. Laus.* 34,42. Consta que las hermanas de San Antonio y de San Pacomio estaban en estos monasterios, y en la *Vita Antonii* n.54 se dice de él que se alegraba viendo a su hermana viviendo en virginidad entre otras vírgenes. Recomendamos en particular, a este propósito, la excelente obra del P. VIZMANOS (nota 209).

[222] Para el estudio de las lauras y, en general, del monacato de Palestina, además de las obras generales, véanse las citadas en la nota 217 sobre San Hilarión y, además, las siguientes sobre San Eutimio: VAILHÉ, *St. Euthyme le Grand, moine de Palestine (376-473)*: Revd'OrChr (1907-1909); GÉNIER, *Vie de St. Euthyme le Grand. Les moines et l'Eglise en Palestine au V siècle* (P. 1909). En particular recomendamos la síntesis de HEIMBUCHER, o.c., I 85s; JANIN, R., artíc. *Laura*: LexThK 6 828-829 (1961); ID., artíc. en DictArch 8 1961-1988.

cetismo, bajo un mismo superior y director espiritual, y llevaban una vida de comunidad a la manera de los cartujos o camaldulenses de la Edad Media y de nuestros días. De hecho, de las lauras se pasó luego allí mismo a los cenobios propiamente tales, sin que el género de vida cambiara substancialmente. De este modo se poblaron en los siglos v y vi los desiertos de Judea, Belén y Jerusalén. El maestro más venerado de las lauras palestinenses fue *San Eutimio*, al paso que *San Teodosio* fue quien más contribuyó a darles la forma estricta de grandes cenobios.

Del mismo modo, y durante el siglo v, se fue extendiendo la vida cenobítica en las diversas regiones de Oriente, de población profundamente cristiana, sobre todo en Siria, particularmente en el monte Sinaí y en Armenia.

3. **Los monjes basilianos**[223].—Especialísima importancia alcanzaron en todo el Oriente los *monjes basilianos*, discípulos de San Basilio el Grande. Su desarrollo, ya desde sus comienzos, fue tan rápido, que llegaron prácticamente a substituir a los demás núcleos de vida cenobítica, de modo que la regla de San Basilio y los basilianos vinieron a ser en Oriente lo que fueron poco después en Occidente la regla de San Benito y los benedictinos.

Muy joven todavía, Basilio sintió una inclinación decidida hacia la vida ascética de renuncia al mundo y retiro a la soledad. Por esto, siguiendo la corriente de los ascetas del tiempo, se dirigió a Egipto, en donde practicó durante algún tiempo la vida anacorética, familiarizándose con su organización y con los hombres más conspicuos, tanto entre los solitarios propiamente tales, como entre los cenobitas. Vuelto a su patria, siguiendo al pie de la letra el consejo del Evangelio, distribuyó entre los pobres todos sus bienes y se dirigió a una soledad cerca de Neocesarea de Capadocia, su ciudad natal.

El resultado fue que, apenas transcurridos unos años, aquellas regiones se poblaron de ermitaños, cuyos ejemplos, y a veces también su predicación, cambiaron rápidamente el aspecto de toda la comarca. Entre los primeros compañeros de San Basilio debe ser mencionado su amigo de infancia, *San Gregorio Nacianceno*, con cuyo consejo y ayuda compuso la célebre regla que lleva el nombre de San Basi-

[223] Sobre San Basilio y su Regla, además de las obras generales, véanse San Basilio, *Regulae fusius et brevius; Constit. monast.; Epist. 22 de perfectione vitae monast.* en PG 31,322s; 32,288s; San Gregorio Nacianceno, *Orat.* 42 n.34s. Asimismo: Morrison, E. F., *St. Basil and his Rule* (L. 1913); Allard, P., *Saint Basile* en Col. Les Saints (P. 1899); Clarke, *St. Basil. An Study on Monasticism* (Cambridge 1915); Id., *The ascetic work of St. Basil* (L. 1925); Murphy, M. G., *St. Basil and Monasticism* (Wáshington 1930). Véase en particular Mazón, o.c., 37s; Heimbucher, I 91s; Johannon, P., artic. *Basilianer:* LexThK 2 37-39 (1958); Id., artic. en DictHistGéogr 6 1180-1236; Id., artíc. en EncCatt 2 951-954; Scaduto, M., *Il monachismo basiliano nella Sicilia medievale* (R. 1947).

lio. En ella podemos distinguir como dos versiones o redacciones diversas, que algunos críticos han considerado como dos reglas distintas. En realidad no es así. Más bien deben ser consideradas como complementarias. La redacción más larga comprende 55 capítulos, en los que se exponen con relativa amplitud los principios fundamentales de la vida monástica. La segunda redacción, mucho más breve, consta de 313 puntos, que son breves disposiciones o sentencias prácticas de vida monástica.

No hay duda que la regla de San Basilio contenía grandes aciertos y marcaba un nuevo avance en la organización de los grandes centros monacales. De capital importancia dentro de la concepción basiliana era la obediencia [224]. Por esto se ha podido observar con acierto que San Basilio no estimaba tanto la sujeción o mortificación del cuerpo, como la del espíritu. Así, ya en el noviciado, se hacía particular esfuerzo en romper el propio juicio y acostumbrarlo a moldearse y sujetarse al de los demás.

La ocupación de los monjes basilianos era semejante a la de los pacomianos. La base de todo era la oración y los oficios litúrgicos. A éstos se añadía el trabajo individual, que en unos era simplemente trabajo manual y en otros intelectual. Precisamente entonces se dio principio a una de las ocupaciones que debía convertirse en el trabajo más típico de los monjes medievales, las copias de los clásicos y demás escritores de la antigüedad, iniciada ya por Casiodoro y sus discípulos.

De este modo, la regla de San Basilio, con alguna mayor suavidad en las austeridades corporales, pero con una unión más íntima de sus miembros y mayor dependencia de sus superiores, tuvo gran éxito. Podemos, pues, afirmar que esta regla se convirtió en el *Código monástico oriental* por antonomasia. Así, cuando más tarde fueron desapareciendo las otras agrupaciones de monjes, los basilianos poblaron el Egipto y se extendieron por todo el Oriente. Apoyados por el poder civil en el Imperio bizantino, cada vez más fuerte y robusto a partir del siglo VI, fueron ellos los monjes por excelencia del Oriente.

Un desarrollo similar tuvo la rama correspondiente de las *monjas basilianas*.

III. Sistemas especiales y desviaciones

Como se ha podido observar, estos dos géneros de vida ascética, la eremítica y la cenobítica, se confundían muchas

[224] Sobre la obediencia se expresa San Basilio en diversos escritos: *De renunc. saec.* n.2.3; *Serm. asc.* n.3; *Regula fusius* cuest.30.31; *Const. monast.* c.19; c.22,27; *Regula fusius* c.114.

veces y se mezclaban entre sí [225]. Pero, aunque ambos sistemas se desarrollaban a la par, no hay duda que iba predominando la tendencia a la vida de comunidad o vida cenobítica.

1. **Los estilitas: San Simeón** [226].—Al lado de estas tendencias, que podríamos denominar normales en la vida monástica, aparecen algunos otros tipos de vida ascética, que por su rareza tuvieron menos secuaces. Sin embargo, conviene advertir que los que la siguieron obraron generalmente con la mayor buena fe; por lo cual, lo que tiene de sorprendente y aun raro su género de vida debe ser considerado solamente desde el punto de vista del sacrificio que traía necesariamente consigo. Por lo demás, son cosas que se explican por las circunstancias y ambiente del tiempo y serían inconcebibles en nuestros días.

En primer lugar deben ser conmemorados los llamados *estilitas*, a quienes bien podemos designar como los más extravagantes entre los antiguos ascetas cristianos. De hecho, llega a tal extremo la rareza de este género de vida, que, si no estuviera tan evidentemente atestiguada por las fuentes contemporáneas, nos inclinaríamos más bien a ponerlo en duda.

Los estilitas son penitentes que, llevados de su espíritu de mortificación, vivieron durante largos años sobre una columna (στῦλος, columna), que llegó a ser de ocho, diez y quince metros de altura, con uno o dos metros cuadrados de superficie. En este lugar, expuestos a la intemperie y a todas las incomodidades imaginables, vivían y realizaban toda su actividad ascética, recibiendo por una cuerda el nesario sustento una o varias veces al día.

Entre todos los que se dedicaron a este género de vida se hizo particularmente célebre *San Simeón*, denominado por eso mismo *el Estilita*. De él nos consta con documentos fehacientes que en las proximidades de Antioquía se mantuvo durante treinta años sobre una columna, los primeros catorce años más baja, pero los últimos dieciséis de su vida a unos 15 metros de altura. De este modo puede ser considerado como el iniciador de este nuevo género de penitencia. Según se atestigua, consérvanse todavía algunos fragmentos de dicha columna.

La fama de Simeón el Estilita cundió luego notablemente, por lo cual acudían a los pies de su columna grandes

[225] Es un hecho que conviene tener muy presente para comprender la vida monástica de este tiempo. A este propósito véanse las ventajas que expone San Basilio de la vida cenobítica frente a la solitaria: *Reg. fus.* c.72.

[226] Acerca de los estilitas en general, véanse: TEODORO LECTOR, *Hist. Eccl.* 1,18; EVAGRIO, *Hist. Eccl.* 1,13; 6,28. Además: DELEHAYE, H., *Les Saints Styles* (Bruselas 1923); ID., en RevQHist 1 (1895) 52-103; LIETZMANN, H., *Das leben des hl. Simeon Stylites*: TexteUnt 4 (1908); PEETERS, P. S., *Syméon Stylite et ses premiers biographes*: AnBol 61 (1943) 29s. En particular, véase HEIMBUCHER, I 107s.

muchedumbres, que volvían compungidas después de contemplar aquel ejemplo vivo de penitencia, y de escuchar sus fervorosas exhortaciones. Por otra parte, llegó a gozar de gran prestigio ante el emperador Teodosio II el Joven. De él se aprovechó en diversas ocasiones intercediendo en favor de los perseguidos y presentándose como mediador de paz. Parece convirtió con su predicación y ejemplo varias tribus nómadas procedentes de la Arabia. Además, tuvo gran influencia en favor de la ortodoxia, mientras se debatían las grandes cuestiones dogmáticas promovidas por los nestorianos y monofisitas. Murió el año 459 sumamente venerado.

El más ilustre de sus discípulos fue *Daniel*, de quien sabemos permaneció treinta y cuatro años sobre una columna. Tuvo algunos otros imitadores en diversas regiones, incluso en Occidente; mas los rigores del clima, en unas partes, y los verdaderos peligros que encerraba este género de vida, en otras, lo hicieron poco recomendable. Por esto observamos algunas desaprobaciones de parte del episcopado. Sin embargo, se tiene noticia de algunos estilitas aun en la alta Edad Media.

2. **Los inclusos** [227].—Al mismo grupo de ascetas entregados a una vida de penitencia y austeridad, pertenecen los llamados *inclusos*, ἔγκλειστοι. En realidad, fueron mucho más numerosos que los anteriores, y, en una forma más o menos estricta y de absoluta reclusión, se han conservado a través de la Edad Media hasta nuestros días. Como el mismo nombre indica, eran personas que libremente se encerraban de por vida en una celda, denominada *clausa* o *reclusorium*, la cual quedaba tapiada, y sólo conservaba un agujero con comunicación al exterior, por donde recibían el sustento estrictamente necesario. En este encierro vivían tales personas entregadas a la oración y penitencia.

Las historias antiguas del monacato nos han conservado datos interesantes acerca de estos solitarios inclusos. Es curiosa la observación sobre la longevidad de algunos a pesar de una vida tan austera. Se sabe de alguno que vivió encerrado ochenta años. Es célebre particularmente la llamada *Tais la Pecadora*, insigne penitente, que siguió este género de vida en el siglo IV, llegando a una eminente santidad. En la Edad Media se transmitió este sistema de vida en una forma suavizada, consistente en pequeñas celdas o *inclusas*, próximas a los grandes monasterios, donde algunos monjes

[227] Véase PALADIO, *Hist. Laus.* 5,43,96; SOZOMENO, *Hist. Eccl.* 8,19; GOUGAUD, L., *Erémites et Reclus* (Ligugé 1928). En particular: HEIMBUCHER, I 109s. En este último autor y particularmente en MAZÓN (p.95s) se da una idea de la Regla especial de los inclusos. Véase D'ACHERY, *Regula solitarium* (P. 1653) en PL 103,575s.

vivían recluidos durante un tiempo determinado en plan de penitencia.

3. Acoimetas[228].—Mención especial merecen en este lugar los llamados *acoimetas* (ἀκοιμήτοι, que no se acuestan), que aparece por vez primera hacia el año 400 en las riberas del Eufrates, y parece tuvieron por fundador a San Alejandro. Llamábanse así, no porque en realidad no durmieran o no se acostaran, sino porque día y noche había grupos en vela en el cenobio. Realizaban, pues, una verdadera adoración perpetua.

Tratábase de cenobios o comunidades religiosas bien establecidas, que tomaban como ideal la alabanza perpetua al Señor. Para ello dividían a los monjes en tres coros, los cuales iban turnándose día y noche, de modo que constantemente hubiera quienes estuvieran entonando himnos a Dios. Como no eran más que una variante de los monjes ya existentes, apenas se les dio importancia, y por eso apenas se tiene noticia de ellos.

4. Desviaciones del ascetismo monástico[229].—Teniendo presentes todas estas tendencias a la vida ascética, que tanto incremento alcanzaron en los primeros siglos del cristianismo, se comprende fácilmente que hubiera algunas desviaciones más o menos considerables.

Así, en los documentos del tiempo consta que se formaron ya en los siglos IV y V algunos grupos o sectas que con toda propiedad deberían ser designados como herejes de la vida monacal. Entre los más célebres, nombraremos solamente a los *sarabaítas* en Egipto, fanáticos e ilusos, que se imaginaban inspirados directamente de Dios y se dedicaban a practicar las mayores rarezas; igualmente los *remoboth* en Siria, tipo de ascetas muy parecido al anterior, especie de alumbrados o quietistas de este tiempo, que especulaban con su pretendida santidad para alcanzar prestigio y ser estimados del pueblo cristiano.

Por otro camino de más libertad y de verdadero libertinaje, bajo pretexto de ascética y perfección, iban otros grupos bien atestiguados en la historia. Tales son los llamados *giróvagos*, gente ligera e inconstante que revoloteaba de un lado para otro con la excusa de buscar mayor santidad o de aprovechar a los prójimos; los *pabulatores*, que, también so pretexto de ascética, decían que se alimentaban de las hierbas y raíces, como los animales, pero que en rea-

[228] Pueden consultarse: TEODORO LECTOR, 1,17; NICÉFORO CALIXTO, *Hist. Eccl.* 15,23; HEIMBUCHER, I 106s.

[229] Acerca de estas tendencias más o menos excéntricas, véanse: SAN JERÓNIMO, *Epist.* 18...; SAN AMBROSIO, *Serm.* 65; CASIANO, *Collat.* 18,4,7; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Ad Stagyr.*; PALADIO, *Hist. Laus.* cc.31.33.39.95. Véase también HEIMBUCHER, I 112.

lidad se entregaban a una vida de nómadas y vagabundos sin ley de ninguna clase.

Frente a todos estos abusos o mixtificaciones de la abnegada vida de los verdaderos ermitaños y cenobitas, levantó su voz de alerta el episcopado [230]. Efectivamente, sabemos que se tomaron algunas medidas enérgicas en diversos concilios. Particularmente fueron de gran eficacia las del concilio de Calcedonia, el cual dispuso severamente que todos los cenobios, y más todavía los grupos de ermitaños, estuvieran sujetos al ordinario. Con no menor ahínco se procuró fomentar la vida de comunidad, con el objeto de evitar el terrible peligro de la independencia y de las ilusiones personales. A las medidas de la Iglesia se juntaron las de los emperadores, los cuales persiguieron de un modo particular a los monjes vagos que andaban merodeando por los campos y las ciudades.

Sin embargo, a pesar de estos abusos, que pudieron contribuir a desacreditar la vida monástica, ésta gozaba de gran estima. Por otra parte, los monjes, sobre todo los cenobitas, se distinguieron ya desde sus principios por sus trabajos teológicos, y generalmente fueron el mejor sostén de la ortodoxia.

CAPITULO XII

El monacato en Occidente. San Benito [231]

No fue menos importante y trascendental para la Iglesia de Occidente el desarrollo del monacato en los siglos IV-VI. Sin embargo, debemos hacer dos observaciones fundamentales. La primera es que en Occidente fue este desarrollo mucho más lento. La segunda es que, una vez hubo penetrado esta idea en la Iglesia occidental, tomó una marcha verdaderamente arrolladora, que superó en mucho el mayor florecimiento del Oriente. De esta manera, a partir del siglo VI y durante toda la Edad Media, el monacato fue en la Iglesia occidental el sostén más firme y seguro de su ortodoxia y el portavoz de la verdadera cultura cristiana en todas sus manifestaciones.

[230] La disposición fundamental se contiene en el *Conc. de Calced.* can.4. Además: *Cod. Theod.* 12,1 a.365; JUSTIN., *Novellae.* 5 cc.1.2, etc. Véanse también: OROSIO, *Hist.* 8,33; HEIMBUCHER, I 113.

[231] Ante todo pueden verse las obras generales citadas en la nota 209, en particular HEIMBUCHER, I 122s. Además: MABILLON, *Observationes de monachis in Occidente ante Benedictum* en ActSSOrdStiBened 1 1ss; BERLIÈRE, U., *L'ordre monastique des origines au XII siècle* 3.ª ed. (Maredsous 1924); MONTALEMBERT, *Précis d'histoire monastique. Des origines à la fin du XI siècle* (P. 1934); MC. LAUGHLIN, T. P., *Le très ancien droit monastique de l'Occident* (Ligugé [Vienne] y P. 1935).

I. LOS PRIMEROS CENTROS MONÁSTICOS DE OCCIDENTE

Hablando en general, podemos decir que el monacato hizo su aparición en Occidente algo más tarde que en Oriente. De todos modos consta de algunos casos esporádicos de cristianos fervientes, quienes durante las persecuciones romanas se entregaron a una vida solitaria de grande austeridad, y se sabe de un modo particular que también en Occidente se desarrolló desde los siglos I y II la institución de las vírgenes cristianas con las características que en otro lugar apuntamos.

1. **San Atanasio y los primeros monjes de Italia.**—Dejando, pues, estos casos aislados, difíciles de controlar, el primero que influyó de una manera eficaz y sistemática en introducir en Occidente la vida monástica, fue *San Atanasio* [232]. Este santo ilustre, defensor acérrimo de la ortodoxia católica contra los arrianos, conocía perfectamente y estimaba en gran manera la vida próspera de las colonias de solitarios de Egipto. Recuérdese solamente que, entre sus más preciosos escritos históricos, se cuentan la biografía de San Antonio y la historia de los monjes de Egipto.

Habiendo sido, pues, desterrado al Occidente, San Atanasio llevó consigo dos monjes, Isidoro y Ammonio, con cuya conversación y ejemplo fueron desapareciendo los prejuicios aquí existentes contra el género de vida de los solitarios de Egipto. Al mismo tiempo, los vivos relatos sobre la vida maravillosa de San Antonio y la heroica penitencia de tantos otros monjes orientales, llegaron a entusiasmar a multitud de personas, con lo que se dio comienzo a diversos núcleos de vida eremítica. Así, se tiene noticia, en varias poblaciones de Italia, de algunos centros de vida solitaria o cenobítica anteriores a San Benito. Entre los que fomentaron este género de vida deben contarse *San Paulino de Nola* († 341) y, sobre todo, *San Eusebio de Vercelli* († 371) [233], el cual en su destierro de Oriente tuvo ocasión de conocer la vida monacal, que luego imitó en un *asceterium* fundado por él en Roma.

2. **San Jerónimo** [234].—En este ambiente tan bien dispuesto en favor de la vida monástica, fue sumamente benéfica la actividad de San Jerónimo, llegado a Roma el año 382, que

[232] Véanse *Vita Antonii, Vita Hilarionis* etc., y sobre toda esta literatura de San Atanasio véase LABRIOLLE en FLICHE-MARTIN, III 308s.

[233] Puede verse: SAN AMBROSIO, *Epist.* 38; *Serm. de nat. S. Euseb.* 4; GARDINI, G. D., *Origine e svilupo del monachismo a Roma* en Gregor. 37 (1956) 20s.

[234] En torno a San Jerónimo y su actividad en la dirección ascética o monástica se ha escrito mucho. Véase lo que constituye la base de su Regla: *Epist.* 96, *ad princ. de laude Marc.*; *de morte Fabiolae* ep.84. y otras cartas (HEIMBU-

había conocido la vida anacorética de Egipto, viviendo algunos años en la Tebaida al lado de los ermitaños. Precisamente algunas damas de la alta sociedad habían ya iniciado su vida de retiro, tales como la patricia Marcela, en torno a la cual se formó una especie de cenobio en el Aventino. A él pertenecía, entre otras, Marcelina, hermana de San Ambrosio. Con su fogosidad característica siguió San Jerónimo fomentando este espíritu con la dirección de algunas almas selectas, entre las cuales merecen ser nombradas Paula y sus dos hijas Blesila y la célebre Santa Eutoquio, a las que el santo dirigió preciosos documentos espirituales. A éstas deben añadirse otras matronas romanas, como Lea, Fabiola y otras [235].

Tal fue el entusiasmo que se apoderó del mundo romano en favor de la vida monástica y la admiración por el monacato de Oriente, que al partir Jerónimo de Roma para Palestina, lo siguió su fiel discípula la noble Paula y fundó con él en Belén un doble monasterio: el de hombres, dirigido por el santo, y el de mujeres, dirigido por ella. De un modo semejante, Rufino de Aquilea, émulo de San Jerónimo en muchas cosas y de carácter vehemente como él, partía igualmente para Palestina junto con Melania y establecía un doble monasterio de hombres y mujeres.

Con particular interés se presenta la cuestión sobre la *Regla de San Jerónimo*. Efectivamente, es bien conocida en nuestros días, y por ella se rigen diversas órdenes antiquísimas de hombres y mujeres. En realidad, San Jerónimo no escribió regla ninguna, y así, según parece, el doble monasterio fundado por él en Belén se regía por la de San Pacomio, entonces en boga en Oriente. En cambio, dado el prestigio extraordinario que adquirió en toda la Iglesia, se entresacaron de sus escritos, y en particular de las relaciones y elogios sobre los héroes de la vida anacorética y cenobítica, un conjunto de normas para la vida monacal. Esto es lo que se ha designado como *Regla de San Jerónimo* y forma la base de las órdenes jeronimianas.

3. **San Agustín** [236].—Mucho más importante fue el influjo ejercido por San Agustín en la vida monástica de Occidente. Consta en primer lugar que después de su conversión fomen-

CHER, I 125); SAN AMBROSIO, *Hexaem.* 3,5; GRÜTZMACHER, *Hieronymus* I-III (1901-1903). Sobre la Regla de San Jerónimo: ENGELS, O., artíc. *Hieronymiten:* LexThK 5 325-326 (1960); SIGÜENZA, J. DE, *Historia de la Orden de San Jerónimo* 2 vols. 2.ª ed. (M. 1907-1909); ZARCO CUEVAS, J., *Los Jerónimos de San Lorenzo el Real de El Escorial* (El Escorial 1930); IGNACIO DE MADRID, *La Orden de San Jerónimo en España. Primeros pasos para una historia crítica:* StudMonast 3 (1961) 409-427; ZUMKELLER, A., *Die Regel des hl. Augustinus* (Wurtzburgo 1963).

[235] Véanse: CARD. RAMPOLLA, *S. Melania giuniore* (R. 1905); DELEHAYE, H., *S. Melaniae iunioris acta graeca* en AnBoll (1903) 3s; GOYAU, *Ste. Mélanie* en Los Saints (P. 1908); LAGRANGE, P., *Histoire de Ste. Paule* (P. 1901); GENIER, R., *Ste. Paule* en Les Saints (P. 1917).

[236] Véanse: POSIDIO, *Vita Augustini* V; BESSE, G. M., *Le monachisme africain* (Ligugé 1900); VEGA, A. C., *La Regla de San Agustín* en ArchAgust 39 (1933) 321s; 40 (1933) 5s; MERLIN, R. P., *Saint Augustin et la vie monastiche*

tó por diversos medios la vida cenobítica, que había conocido en Milán, y que ya en 388 estableció un monasterio en las proximidades de Tagaste. Por el mismo tiempo se fundaron igualmente otros monasterios en Cartago, Adrumeto, etc., que reconocían más o menos como padre a San Agustín. Al ser ordenado de sacerdote en Hipona en 391, creó allí un centro, mezcla de monasterio y de seminario, y cuando fue elevado a la sede episcopal de esta ciudad, convirtió su palacio en un verdadero cenobio, donde llevaba vida monástica con sus clérigos.

Pero San Agustín fue también organizador de la vida monástica, con una *Regla*, que ha servido de base a importantes ramas de órdenes religiosas. Son varias las obras de San Agustín utilizadas para la dirección de comunidades religiosas. A ellas pertenecen algunos sermones, en que el santo da consejos prácticos de vida ascética (355, 356), y, sobre todo, el opúsculo *De opere monachorum*. Pero lo que constituye propiamente la llamada *Regla de San Agustín* son estos documentos: el primero es la epístola 211, dirigida a unas religiosas, en donde se dan normas fundamentales sobre la obediencia, pobreza, caridad y humildad religiosa.

El segundo documento es la célebre *Regula ad servos Dei*, calcada en la carta anterior y que en doce capítulos propone los principios básicos de vida religiosa aplicados a varones. Sobre estos documentos se han hecho innumerables suposiciones. Sin embargo, la crítica moderna da como bien probado que fue el mismo santo quien compuso los dos documentos que constituyen la *Regla de San Agustín*. Según parece, la *Regla ad servos Dei* sería una acomodación para varones de las prescripciones que la carta contiene para mujeres; pero esta acomodación, según expone el P. Vega, la debió de hacer el mismo San Agustín.

Sobre la importancia y extensión que llegó a alcanzar la Regla de San Agustín, basta tener presente que, aparte la gran multitud de cenobios del norte de Africa en vida de San Agustín y en los siglos siguientes, fueron innumerables las instituciones y órdenes que tomaron como base esta regla. Ante todo fueron los Canónigos Regulares, cuyo desarrollo

(P. 1933). Sobre todo véanse: HEIMBUCHER, I 125s, y MAZÓN, 54s, donde se trata de la Regla de San Agustín; CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín y su regla* (Valladolid 1947); VACA, C., *La vida religiosa en San Agustín. Caridad, vida común, pobreza* (Avila 1948); TRAPÉ, A., *San Agustín y el monacato occidental:* CiudD 169 (1956) 404s; DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *La Regla de S. Agustín y los últimos estudios sobre la misma:* RevEspT 17 (1957) 481s; ZUMEL, F., *Regla de San Agustín y comentario a la misma* (M. 1957); HÜMPNER, W., artíc. *Augustiner-Eremiten:* LexThK 1 1084-1088; ID., artíc. *Augustinusregel:* ib. 1104-1105; ID., *Die grossen Ordensregeln* ed. por H. UH. v. BALTHASAR (Einsiedeln 1948); ID., *Augustinus* (Averbode 1954); ID., *Augustinus Magister* I (P. 1954). Sobre la Regla de S. Agustín: MANDONET, P., *Saint-Dominique* II 101-162 (P. 1938); LAMBOT, D. C., en RevBén 53 (1941) 41-58; SANS, A., *Historia de los Agustinos españoles* (M. 1948); MANRIQUE, A., *La vida monástica en San Agustín. Enchridion histórico-doctrinal y Regla* (El Escorial 1959); RICCARDI, D., *La verginità nella vita relig. secondo la dottrina di S. Agostino* (Turín 1961).

se remonta a los tiempos inmediatos al Obispo de Hipona y tienen su origen en el verdadero cenobio que organizó él en su palacio episcopal con sus clérigos. El tipo de los Canónigos Regulares completamente organizados y desarrollados en el siglo XII lo forman los Premonstratenses, que tomaron la regla de San Agustín. Sobre esta misma regla se fundaron la Orden de Padres Predicadores, la Orden de la Merced, los Siervos de la Virgen María, los Hermanos de San Juan de Dios y otras.

4. **San Martín de Tours** [237].—A San Martín de Tours había precedido ya San Hilario de Poitiers, gran admirador de San Atanasio y, como él, gran entusiasta de la vida monástica del Oriente, que había podido conocer en su destierro del año 355. En torno a su palacio episcopal de Poitiers organizó más tarde un verdadero cenobio de clérigos, entre los cuales se hallaba San Martín. Este había manifestado ya desde su primera juventud una marcada inclinación a la vida cenobítica, y así, después de pasar algún tiempo entre los ascetas que San Hilario reunió en torno suyo, fundó él mismo hacia el año 360, en unión de varios compañeros, un monasterio cerca de Poitiers, Monasterio Lecogiagense (Ligugé), el primero de Francia.

Nombrado obispo de Tours, San Martín no cambió prácticamente de género de vida. No lejos de la ciudad, hízose construir una celda, adonde se retiraba a hacer vida de solitario; pero bien pronto se le fueron juntando gran número de discípulos, que en 375 llegaban a 80. De este modo se formó el *Monasterium Maius*, el célebre monasterio de *Marmoutier*, que se convirtió rápidamente en plantel de excelentes monjes y aun de celosos prelados. A imitación de estos dos cenobios, de Ligugé y de Marmoutier, se fundaron otros varios bajo la dirección inmediata de San Martín. En todos ellos, según atestigua su discípulo Sulpicio Severo en la biografía que de él compuso, se llevaba una vida mixta de eremita y de cenobita, si bien predominaba esta última.

Pero San Martín no escribió regla ninguna. Sus monjes se gobernaban con las ordenaciones orales recibidas de él, se reunían dos veces al día, por la mañana y por la tarde, y llevaban una vida de extremo rigor, caracterizada por la túnica de pelos de camello que les servía de hábito. La vene-

[237] Puede verse a SULPICIO SEVERO, *Vita Scti. Martini*, particularmente c.7,10; GREGOR, TURON., *De mirac. Scti. Martini* 4,30. A propósito del relato de Sulpicio Severo y de algunas impugnaciones modernas, véanse: LABRIOLLE, P. DE, *Hist. de la litt. latine chrét.* 3.ª ed. p.509s, y MONCEAUX, P., *Saint Martin* (P. 1926) prólogo. Véanse además: BESSE, *La vie des premiers moines gallo-rom.* en RevBén (1901) 262s; ID., *Les premiers monastères de la Gaule mérid.* en RevQHist 71 (1902) 394s; ID., *Les moines de l'ancienne France* (P. 1906); DELEHAYE, H., *Saint Martin de Tours et Sulpice Sévère* en AnBoll (1920) 5-136; LADEUCE, P., *Martin de Tours* (Marseille 1930). En particular, la síntesis de HEIMBUCHER, I 128s; FONTAINE, J., artíc. *Martin v. Tours*: LexThK 7 118-119 (1962); LECLERCQ, J., *Saint Martin et son temps* (R. 1961).

ración que todos sentían por su santo padre se manifestó a su muerte, pues se refiere que lo acompañaron al sepulcro dos mil de sus monjes.

5. Islas de Leríns. San Honorato[238].—El segundo fundador de monjes en las Galias es San Honorato, obispo de Arlés. Según se refiere, hacia el año 405 organizó en una de las islas de Leríns, cerca de Cannes, que hoy lleva su nombre, un centro de vida eremítica, que se fue desarrollando rápidamente hasta formar un célebre monasterio, foco de cultura religiosa en los siglos siguientes. Baste decir que de él salieron hombres tan eminentes como Hilario de Arlés, Euquerio de Lyón, Lupo de Troyes, Cesáreo de Arlés, Salviano, Máximo y San Vicente de Leríns. Pero, no obstante el empuje tomado por este centro de vida monástica en el Occidente, San Honorato no dejó regla ninguna escrita.

6. Juan Casiano († 435)[239].—Digno émulo de los anteriores fue *Juan Casiano*, a quien se debe el establecimiento de dos célebres monasterios cerca de Marsella: uno para hombres y otro para mujeres. Primero quiso conocer y practicar él mismo la vida monástica de Oriente, en donde pasó algunos años bajo la dirección de algunos maestros de la vida eremítica y cenobítica. Hacia el año 415 volvió a las Galias y se retiró a la soledad, no lejos de Marsella, adonde acudieron numerosos discípulos. Con ellos fundó el célebre monasterio de San Víctor, del que fue abad hasta su muerte. No mucho después organizó otro de religiosas.

Pero lo que inmortaliza de un modo especial el nombre de Casiano en los anales de la vida monástica, son los diferentes documentos que nos legó para la dirección de sus discípulos. No se trata de una regla propiamente dicha; pero en realidad Casiano ofrece un conjunto de normas sumamente aptas para servir de base en la vida religiosa. Estos documentos y normas para la vida religiosa se encuentran en sus dos obras fundamentales: las *Institutiones* y las *Collationes*. Precisamente esta última reproduce las charlas que había tenido con los monjes orientales y su género de vida, que él pone como modelo a sus discípulos.

[238] Llámase ahora Santa Margarita. A este propósito véase en particular: S. Hilarii Arelatensis, *Sermo de vita Sti. Honorati* en PL 50,1249s; Brunetière, F.-Labriolle, P. de, *Saint Vincent de Lérins* (P. 1906); Noris, H., *L'abbaye de Lérins, histoire et monuments* (P. 1909); Bonnard, F., *S. Honorat de Lérins* (Tours 1914); Cavallin, S., *Vitae ss. Honorati et Hilarii* (Lund 1952).

[239] Véanse las obras citadas en la nota 237, particularmente las de Besse. Además: *Obras* en PL 49 y 50; ed. Petschening en CorpScrEcclLat 13 y 17; Abel, O., *Studien zum gallischen Presbyter Joh. Cassian* (1904). En particular: Heimbucher, I 132s, y Mazón, 75s; Chadwick, O., *John Cassian. A study in primitive monasticism* (Cambridge 1950); Camelot, P. Th., artic. *Joh. Cassianus*: LexThK 5 1016-1017 (1960); Weber, H.-O., *Die Stellung des Joh. Cassianus zur ausserpachomian. Mönchtradition*: Beitr. z. Gesch. d. alt. Mönchtums u. Bened. Ord. 24 (Münster 1961).

Aun sin poder ser designados estos escritos de Casiano como reglas propiamente tales, fue tal la importancia que adquirieron y su influjo entre los ascetas y fundadores de órdenes religiosas medievales, que las reglas que hallamos escritas en las Galias, Italia y España presentan una evidente inspiración en estas ideas de Casiano.

7. **San Cesáreo de Arlés** [240].—El primero que escribió en las Galias, no una, sino dos reglas monásticas, fue San Cesáreo de Arlés, una de las glorias más puras de la iglesia gala en el siglo v. Ingresó, joven todavía, en el monasterio de Lerins, donde pudo aprender y gustar la vida monástica. Nombrado luego abad de un nuevo monasterio cerca de Arlés, promovió con gran celo la vida religiosa, y, al ser elevado a la sede episcopal de esta ciudad, se convirtió en el gran protector de la cultura religiosa y de la vida monástica.

Siendo abad del monasterio de Arlés, escribió la *Regula monachorum*, destinada a sus monjes, que se caracteriza por cierto rigor en la pobreza y caridad mutua, e insiste de un modo especial en el trabajo manual, rezo del oficio y espíritu de penitencia. Más importante, sin embargo, es la *Regula sanctarum virginum*, que compuso, siendo ya obispo, para un convento de religiosas fundado por él mismo. Comprende 47 capítulos y desciende en ellos a muchos pormenores que exigen una perfección muy elevada. Como síntesis de la experiencia de toda su vida, escribió San Cesáreo de Arlés la llamada *Recapitulatio*, documento precioso, que nos da una idea del estado a que había llegado la organización de la vida religiosa a principios del siglo VI. Conservamos también de San Cesáreo un *Ordo*, que es una especie de ritual religioso con instrucciones sobre el oficio divino, los ayunos y la refección corporal. No puede dudarse de que San Cesáreo utilizó en su trabajo de legislación la obra de San Agustín y los documentos de Casiano; pero conserva su originalidad propia, marca un avance en la legislación monástica y tuvo la aprobación explícita del papa Hormisdas.

II. VIDA MONÁSTICA EN IRLANDA, INGLATERRA Y ALEMANIA

Más interés, si cabe, tiene el principio del monacato en Irlanda y Gran Bretaña, sobre todo por el extraordinario desarrollo que allí adquirió y el influjo que luego ejerció en el continente.

[240] Sobre sus Reglas, véanse MAZÓN, 77s; HEIMBUCHER, I,134s. Véase también *Act. SS. Boll.* enero, I 730s.

1. Irlanda. San Patricio [241].—El primer gran apóstol y héroe principal del cristianismo y monaquismo en Irlanda fue San Patricio. Habiendo recibido su formación religiosa en la escuela de San Martín de Tours en Marmoutier y luego entre los monjes de Leríns, trasladado a su patria Irlanda, se dedicó de lleno desde el año 432 a implantar en ella la fe cristiana. Uno de los medios que más le sirvieron para su apostolado fue la fundación de monasterios, entre los cuales sobresale el de Armagh. Fue considerable el aflujo de toda clase de gentes a estos monasterios, particularmente de la nobleza, de modo que se atribuye a San Patricio la frase de que en Irlanda los hijos de los reyes eran monjes, y sus hijas, vírgenes consagradas a Dios. Durante todo el siglo V y VI fueron multiplicándose estos monasterios, en los que se distinguieron hombres tan eminentes como San Fimián, fundador del monasterio de Clonard; San Brendán, de los de Cloufert y Birr; San Ciarán, de los de Ossory y Saigir. A mediados del siglo VI se erigió el gran monasterio de Bangor, del cual y de algunos otros consta que llegaron a cobijar hasta 3.000 monjes.

Una de las características más dignas de tenerse en cuenta del monacato irlandés, es el espíritu apostólico que movía a sus monjes a partir en nutridas expediciones hacia el continente con el fin de propagar la cultura católica y establecer en él nuevos monasterios. En cambio, no parece probable que San Patricio dejara ninguna regla escrita, a pesar de algunas alusiones que ciertos biógrafos medievales hacen a ellas. Sus monjes se regían, como era muy frecuente en este tiempo, por las normas dadas por él y transmitidas por la tradición.

2. San Columbano [242].—Intimamente enlazado con el florecimiento de la vida monástica de Irlanda está San Columbano, que forma igualmente el lazo de unión entre el monacato irlandés y el del centro de Europa. Por esto, su impor-

[241] Véanse más adelante p. F, c.2, sobre San Patricio y el origen de la Iglesia en Irlanda. Para todo esto, además de las obras generales, recomendamos en particular: RYAN, J., *Irish Monasticism* (Dublín 1931); HEIMBUCHER, I 139s; MAZÓN, 81s; BIELER, L., *The works of St. Patrick* Westminster (Maryl.) (L. 1953); ID., *Libri epistolarum Sancti Patricii episcopi* I (Dublín 1952).

[242] La significación principalísima de San Columbano en el desarrollo del monacato en el centro de Europa aparece en los documentos del tiempo. Véanse en particular: *Vita Scti. Columbani* por JONA AB. en MABILLON, ActaSSOSB II 5; ed. KRUSCH en MonGermHist, Scr. Rer. Mer. 4 1s; DEDIEN, L., *Colomban législateur de la vie monastique* (Cahors 1901); LEVISON, W., *Die Ihren und die fränk.* K. en HistZ 109 (1912) 1s; LUGANO, P., S. *Columbano* (Perugia 1915); MARTIN, E., *St. Colomban* (P. 1905) en Les Saints; MASSANI, M., *S. Columbano di Bobbio nella storia, nella letteratura, nell'arte* en Didascal. 6 (1928) 81s; 7 (1929) 1-157. Sobre su Regla, véanse: HEIMBUCHER, I 142s; MAZÓN, 86s; DUBOIS, M.-M., *Un pioner de la civilisation occidentale: S. Colomban, ca. 540-615* (P. 1950); HENRY-ROSIER, M., *Dans la barbarie mérovingienne: S. Colomban* (P. 1905); HENNIG, J., artic. *Kolumban:* LexThK 6 403-404 (1960); ID., *S. Columbani opera* ed. G. S. M. WALKER (Dublín 1957).

tancia es grande, pues su actividad coincide con el primer desarrollo de la regla benedictina.

Nacido en Irlanda a mediados del siglo VI, ingresó en el gran monasterio de Bangor, donde fue discípulo del célebre abad Congal. Impulsado por su espíritu apostólico, hacia el año 590 se dirigió con doce compañeros al continente. Llegado a Borgoña, su rey Gontrán lo acogió favorablemente. Con su apoyo fundó el monasterio de *Anegray* (Alto Saona), lugar solitario y áspero, muy a propósito para la vida austera que debían ellos fomentar. No mucho después, ante el gran número de discípulos que se les fueron juntando, Columbano fundó otros dos monasterios, el más célebre de ellos, *Luxeuil*, y el de *Fontaines*. En poco tiempo llegó a reunir más de 600 monjes.

La obra de San Columbano fue, a partir de este momento, sumamente fecunda. Desde estos monasterios inició una actividad enteramente nueva, como era la educación de los hijos de los nobles y la instrucción del pueblo, al que enseñaban incluso las labores del campo. Con esto se constituyeron aquellos monjes en verdaderos colonizadores de la región, roturando terrenos incultos y enseñando toda clase de oficios manuales. De estos monasterios partieron poco después excelentes abades y fundadores de otros centros monásticos en el centro de Europa, llegando a Alemania, Suiza e Italia.

El año 610 partió San Columbano de este su centro de operaciones, constituido por Luxeuil y demás monasterios por él fundados, y se dirigió por el Rhin al lago de Zurich, en cuyas proximidades se levantó más tarde el gran monasterio de San Gallen. Sin detenerse aquí, pasó luego a Italia, y entre Milán y Génova fundó el célebre monasterio de Bobbio, que tanta fama había de adquirir en los siglos siguientes.

Para todos estos monasterios por él fundados compuso San Columbano una regla, muy digna de tenerse en cuenta en los anales de la vida monástica. Denomínase *Regula monachorum* y comprende dos partes: la primera es la regla propiamente tal, y por eso suele designarse *Regula coenobialis*, que en sus diez capítulos da normas prácticas sobre la obediencia, el silencio, pobreza y demás puntos fundamentales de la vida religiosa. La segunda parte es como un sencillo código penal, en que se establecen algunas sanciones que deberán imponerse a los transgresores de la ley. Se ha discutido mucho acerca de la autenticidad de esta regla, pero nosotros la creemos suficientemente asegurada. En todo caso, no es aventurado suponer que reproduce las costumbres de Bangor, cuyas normas de vida y tal vez su regla primitiva aplicaba San Columbano a los monasterios establecidos en el continente.

3. Inglaterra y Escocia [243].—Como en Irlanda, también en Inglaterra floreció singularmente la vida monástica, llegándose a convertir estas islas en plantel de monjes para el continente europeo. Sin embargo, lo característico de la Gran Bretaña fue que sus monasterios tienen su primer origen en los de Irlanda, y algunos de ellos se remontan hasta los tiempos de San Patricio, pues ya entonces los monjes irlandeses se trasladaron a Inglaterra y establecieron allí algunos cenobios.

El más célebre de todos es el que se fundó más tarde cerca de Chester, llamado English Bangor. Era una filial del gran Bangor de Irlanda, y obtuvo igualmente gran prosperidad. De él partieron más tarde nutridas expediciones de monjes misioneros hacia el continente.

En *Escocia* introdujeron la vida monástica San Niniano y San Columba, a quien no debe confundirse con San Columbano. Ambos trabajaron incansablemente en fomentar en este territorio la vida monástica. San Columba fundó, entre otros, el celebérrimo monasterio de *Hy*, que, latinizado, se llamó Ordinariamente *Iona*. Desde allí, como desde Bangor de Irlanda, irradió la civilización y cultura cristiana en todas direcciones, siendo su abad Columba el alma de este movimiento. Murió el año 597.

También a San Columba se atribuye una regla escrita para los monjes de Hy, que adoptaron igualmente otros monasterios. No parece sorprendente, dada la personalidad de este santo y el influjo que ejerció en la vida monástica de Escocia e Inglaterra.

III. Principio del monacato en España [244]

Investiguemos ahora los orígenes y primer desarrollo del monacato entre nosotros. Este estudio es de particular interés, no sólo por tratarse de cosas que nos tocan más de cerca, sino también por la importancia misma del monacato en la Península.

[243] Además de las obras generales véanse: Beda el Venerable, *Hist. Eccl. gentis Angl.* III 4; *Vita Scti. Columbani* en Mabillon, ActaSSOSB I 361s; ActSS Iun., II 185s. Véase también: PL 85,725s, y en particular: Heimbucher, I 146s; Branford, V., *S. Columba* (Edimburgo 1913); Fiecher, D. J. V., *The Anglo-Saxon Age c. 400-1042 in England.* History of England (L. 1973); Moorman, J. R. H., *A History of the Church in England.* 3. ed. (L. 1973).

[244] Ante todo recomendamos el buen resumen de Villada, II 1 281s, y Mazón, *Las Reglas...* 62s. Asimismo véanse: Vélez, P. M., *Estudio de la historia ant. de la Orden de San Agustín* (El Escorial 1932); García Zabaleta, I., *Breve reseña de las órdenes religiosas* (Bilbao 1932); Porter, W. S., *Early Spanish monasticism* en Laudate 10 (1932) 2s, 66s, 156s; Pérez de Urbel, *Los monjes españoles en la Edad Media* 2 vols. (I. Orígenes y Esp. visigót.) 2.ª ed. (M. 1945). Sobre los orígenes y primer desarrollo de la vida monástica en España, véase sobre todo, esta última obra, I 87s. Asimismo: Pérez de Urbel, J., *El monasterio en la vida española de la Edad Media:* Pro Eccl. et Patria 21 (B. 1942); Fernández Cantón, J. M., *Manifestaciones ascéticas en la*

1. **Primeros casos aislados.**—Ante todo, podemos afirmar que las noticias bien documentadas que poseemos se remontan hasta el siglo IV. Ya en el antiguo concilio de Elvira, celebrado entre los años 300 y 313, se habla de «virgines, quae se Deo dicaverunt». Claro está que estas vírgenes pudieron entregarse a Dios sin necesidad de retirarse a la soledad y de hacer vida propiamente monástica; pero no se excluye la interpretación de vida anacorética o cenobítica.

Más expresivo es el concilio de Zaragoza del año 380. En él se lanza excomunión contra los clérigos que, con el fin de disimular sus malas costumbres, visten traje de monjes. Es señal clara de que este género de vida era ya conocido y estimado del pueblo cristiano. El mismo concilio dispone que no se dé el velo a las vírgenes que no hayan cumplido los cuarenta años. Todo esto supone la existencia de una especie de vida ascética o cenobítica y el de las vírgenes consagradas a Dios, tan antigua en medio del pueblo cristiano.

Por otra parte, el papa San Siricio (384-398), en una carta del año 384 dirigida a Eumenio de Tarragona, impone ciertas penas contra algunos monasterios de la Península caídos en relajación. En realidad, nada de esto puede sorprendernos, si tenemos presente el florecimiento que llegó a alcanzar la vida eclesiástica a fines del siglo IV y principios del V.

Sin embargo, este estado de cosas recibió un golpe mortal con la invasión de los pueblos bárbaros, los vándalos, alanos, suevos y visigodos. Las destrucciones y devastaciones de templos y santuarios fueron horrorosas. La población española, cristiana ya en su mayoría, quedó esclavizada a los invasores, todos ellos paganos o arrianos.

En cambio, apenas repuesta la Península de las primeras convulsiones de la invasión bárbara, mientras el pueblo más salvaje y destructor, el de los vándalos, abandonaba España y afligía las cristiandades del norte de Africa, aparecen los nuevos gérmenes de vida monástica, que tanto debían prosperar en la Península. Como refiere San Ildefonso de Toledo y lo atestiguan otros historiadores antiguos, huyendo de las destrucciones y degüellos causados por los vándalos en Africa, se refugiaron algunos monjes hacia el año 430 en las costas de España y fundaron en Valencia el *monasterio Servitano*. A su cabeza se puso el monje Donato.

2. **Florecimiento visigodo** [245].—A partir de este punto, la vida cristiana se va consolidando cada vez más, y con ella

Iglesia hispano-rom. del siglo IV (León 1962); FERNÁNDEZ CANTÓN, J. M., *Movimientos ascéticos en la Iglesia hispano-romana del siglo IV* (León 1964); SA, H. DE, *El monacato en Galicia* 2 vols. (La Coruña 1972); PÉREZ DE URBEL, J., *Monacato:* DiccHistEclEsp 3, 1503-09 (M. 1973). Sigue una larga lista, por orden alfabético, de los monasterios antiguos españoles, con los principales datos sobre los mismos (ib. 1510-1716).

245 Véase VILLADA, l.c., p.282s, donde se hallará abundante bibliografía y un mapa sobre los monasterios españoles en el siglo VII. SAN ISIDORO (*De viris*

se aumenta también rápidamente la vida monástica. Desde fines del siglo VI, después de la conversión de los visigodos, entra España en un período de florecimiento en todos los órdenes de la vida cristiana, y el monacato alcanza una prosperidad comparable con la de las demás naciones cristianas europeas.

Así, por no citar más que algunos ejemplos, en la provincia Cartaginense, además del monasterio Servitano, se fundaron a principios del siglo VI el de San Félix, a las afueras de Toledo; el *Agaliense*, en el interior de esta ciudad, donde era también muy venerado el de *San Félix*, donde se educaron más tarde San Julián, San Eladio, San Justo, San Eugenio y tantos otros. Y el Biclarense nos atestigua que Recaredo, después de su conversión, construyó gran número de monasterios.

Asimismo surgieron en el siglo VI el monasterio de San Víctor y los más célebres de todos, el de Valclara y el de San Millán de la Cogulla. Donde más desarrollo y esplendor debía de alcanzar la vida monástica de este periodo fue en Galicia y en todo el noroeste de la península Ibérica. Así sabemos que San Martín de Braga, llamado también de Dumio, por el monasterio de este nombre que él fundó; San Fructuoso, San Valerio y Santo Toribio de Liébana, propagaron y fomentaron la vida monacal en las proximidades de Braga hacia el norte, en el territorio del Bierzo y en las estribaciones de los Picos de Europa. De los datos que se conservan se recibe la impresión de que a mediados del siglo VII existía una red completísima de monasterios en toda la región norteña, y al fin del período visigodo podemos decir que la vida monástica era sumamente próspera.

3. **Los fundadores y las reglas.**—Veamos ahora quiénes fueron los principales fundadores y promotores de este género de vida, así como también cuáles fueron las características de las reglas que tuvieron su origen en España.

En general, podemos afirmar que durante el período primitivo, que abarca todo el siglo IV, no se tiene noticia de regla ninguna, como tampoco nos son conocidos nombres de abades ilustres. Los primeros de quienes se tiene alguna noticia son el *abad Donato*, fundador del monasterio Servitano, y *Juan Biclarense*, para el de de Valclara. De ambos refiere San Ildefonso de Toledo que escribieron su regla para sus respectivos monasterios [246]. No sabemos qué opinar sobre esta noticia; pero es un hecho que no se halla rastro ninguno de la primera y sólo una débil tradición sobre la segunda.

illustribus) da muchas noticias sobre los monjes que más se distinguieron. En particular recomendamos PÉREZ DE URBEL, o.c., I 165s.

[246] *De viris illustr.* c.4; SAN ISIDORO, *De viris illustr.* c.44. Véase también JUAN DE VALCLARA, *Chron.* ad a. 571 4. Véase en particular MAZÓN, 63.

La primera regla propiamente tal que apareció en España es la titulada *Regula consensoria monachorum* [247], que presenta un carácter muy particular. Más que norma o plan completo de vida religiosa, es una especie de convenio tomado por los monjes para llevar una vida de absoluta unidad interior y exterior. Por lo que se refiere a su autor, la teoría que tiene más consistencia es la que la atribuye a los monjes priscilianistas. Con esto se explicaría mejor el que se deje menos autoridad al superior y se someta todo a la determinación de la comunidad; la misma abundancia de textos de la Sagrada Escritura y, sobre todo, las citas de textos que no se encuentran en ella, son indicio de este origen priscilianista.

Entrando ya en terreno más seguro y absolutamente ortodoxo, nos encontramos con el primero de los grandes organizadores de la vida cenobítica, *San Martín de Braga* o *de Dumio*. Es indecible lo que este santo, gloria insigne de la iglesia gallega, realizó por la cultura eclesiástica de su tiempo y en particular por la vida monástica. Entre sus escritos hallamos algunos que sirvieron como pauta y norma de vida a los monjes dirigidos por él. Tales son: *Sentencias de los Padres* [248], que son principios o máximas espirituales de los monjes orientales, a quienes él había tratado personalmente. Al lado de este trabajo debemos colocar otro parecido, las *Palabras de los ancianos* [249], traducido del griego a ruegos de San Martín y unido por él a sus *Sentencias*. Era una excelente guía para los monjes en sus prácticas de perfección religiosa.

4. **San Leandro, San Isidoro.**—En pleno apogeo de la España visigótica, en los siglos VI y VII, surgen también hombres eminentes, que con su actividad y particularmente con las reglas que compusieron contribuyeron eficazmente al progreso siempre creciente del monacato. El primero en esta serie es *San Leandro de Sevilla* († 600) [250], a quien cabe una parte muy importante en la conversión definitiva del pueblo visigodo en el concilio tercero de Toledo el año 589. De él sabemos que, a petición de su hermana Florentina, escribió la llamada *Sancti Leandri Regula*. En realidad, no es una regla, sino un magnífico tratado de ascética, con excelentes principios de vida espiritual, que aun literariamente pertenece a los mejores trabajos de este tiempo.

Mucho más importante y de un influjo decisivo en la vida monástica española fue la regla compuesta por *San Isidoro*

[247] MAZÓN, 63s. De él sacamos la síntesis de nuestra exposición.
[248] Véase *España Sagrada* 15,433s. Para este apartado, véase MAZÓN, 65s.
[249] Véase PL 73,1024s.
[250] *De institutione virginum et de contemptu mundi, ad sororem Florentinam*. Véanse: PL 72; SAN ISIDORO, *De viris illustr.* 41 en PL 83,1104; PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles* 1 194s; PORTER en Laudate 10 (1932) 7s.

de Sevilla († 630)[251], hermano de San Leandro, titulada *Regula monachorum*. En sus 24 capítulos presenta un plan completo de la vida religiosa, comenzando por el modo más práctico de construir el monasterio y lugar que deben ocupar en él la despensa, etc., y siguiendo por el trabajo en que deben ocuparse los monjes y los principios ascéticos fundamentales que deben regirlos. No se olvida el santo de dar atinados consejos sobre el modo de tratar a los enfermos y a los huéspedes.

En realidad, la legislación de San Isidoro de Sevilla presenta un conjunto armónico y bien ordenado. Se ha pretendido quitarle la gloria de la paternidad de esta regla; pero F. Arévalo y los más serios críticos de nuestros días defienden su autenticidad. En cambio, están generalmente conformes en conceder que San Isidoro se inspiró en la regla de San Benito, y aun recientemente se ha llamado la atención sobre la regla de San Pacomio y otras orientales, que debió de tener presentes el obispo de Sevilla al redactar la suya. Esto no obstante, es indiscutible la originalidad de San Isidoro en la disposición de la obra y en los diversos e importantes elementos nuevos que introduce por su cuenta.

5. **Reglas de San Fructuoso**[252].—Pero la regla que más extensión llegó a alcanzar es la que escribió San Fructuoso, obispo de Braga, para los monasterios que fundó en la región gallega. Esto contribuyó a que éstos se propagaran tanto, que convirtieran la región del Bierzo en la Tebaida de España.

Dos son las reglas que la tradición nos ha transmitido como obra auténtica de San Fructuoso: *Regula monachorum* y *Regula communis*. La primera, escrita para el monasterio de Compludo, cerca de Astorga, donde él mismo ejerció el cargo de abad, recorre en 23 capítulos los diversos puntos fundamentales y estados de la vida religiosa. Pertenece al tipo de la regla de San Isidoro por la abundancia y precisión de las normas que da. No hay duda que se ins-

[251] Véase ante todo VILLADA, o. c., p.285; MAZÓN, 66s, y PÉREZ DE URBEL, I 232s. Además: KLEE, R., *Die «Regula Monachorum» Isidors von Sevilla...* (1909). El texto en PL 83,864s.

[252] Pueden verse: MAZÓN, 70s; PÉREZ DE URBEL, I 337s, 429s; *España Sagrada* 15,481s; VILLADA 2,1,317s; ASS, abril, 2,431s; REGLA DE S. FRUCTUOSO: *Santos Padres de España*, t.II, p.129 y s.: BAC 321 (M. 1971); TRES REGLAS: 1) *Regula Monachorum:* PL 87,1099-1110; 2) *Regula Communis:* PL 87,1111-30; 3) *Pacto: Pactum Sancti Fructuosi:* PL 87,1127. Véanse: HERWEGEN, I., *Paktum des Hl. Fruktuosos von Braga* (Stuttgart 1907). Véanse asimismo: NOCK, F. C., *The «Vita Sancti Fructuosi»* (Washington 1946); DÍAZ, M. C., *A propósito de la «Vita Fructuosi»*: CuadEstGall (1973) 155-78; MARTINS, M., *O Monacato de Sao Fructuoso* (Coimbra 1950); MUNDÓ, A., *Il Monachesimo nella Penisola Iberica fino al secolo VII* (Spoleto 1957); VAL, U. D. DEL, *Fructuoso de Braga:* DiccHistEclEsp. 2, 963 (M. 1972); LINAGE, CONDE, A., *Los origenes del Monacato benedictino en la peninsula Ibérica*. Fuentes y estudio de Historia de León, 3 vols.: ConsSIC (León 1973).

pira en las dos principales reglas y autoridades de su tiempo, San Benito y San Isidoro; pero posee gran originalidad y no imita a sus modelos con servilismo de autómata.

La segunda regla de San Fructuoso es completamente distinta, de tal manera que algún crítico ha creído que no era suya. Pero sobre la paternidad del santo no puede dudarse hoy día. Es designada como *Regula communis* por no ir destinada a un monasterio en particular, sino a cierto tipo de monasterios, los llamados *dobles*. Primero trata de remediar diversos abusos introducidos en la vida monástica, y luego presenta una descripción de estos monasterios dobles, sumamente interesante para la Historia.

6. Rasgos generales. El pacto [253].—Todas estas reglas monásticas, escritas por los fundadores o santos españoles para nuestros monasterios, fueron las que de hecho se siguieron en ellos. Por esto se puede afirmar que durante toda la dominación visigótica y aun después de la entrada de los árabes en 711, durante un par de siglos, no se introdujo en España ninguna regla extranjera. Esta circunstancia fue más de notar cuando en los siglos VII y VIII emprendió su marcha de conquista la regla de San Benito, a la cual fueron cediendo las demás introducidas en las diversas regiones europeas. Tampoco esta regla pudo ser introducida por entonces en España, donde continuaron ejerciendo su dominio absoluto las indígenas de San Isidoro y San Fructuoso.

Un rasgo característico de la vida monacal en España durante este período, bien consignado en diversas reglas, es el *pacto* que hacía el monje después de la solemnidad de la toma de hábito y, en una forma más explícita, al pronunciar su profesión religiosa. Este *pacto* aparece claramente expresado y prescrito en una de las reglas de San Fructuoso. También se halló un pacto parecido en un códice de Leríns con la regla de San Isidoro. Trátase de un verdadero contrato que hacía el súbdito con el superior comprometiéndos a llevar la vida común, a observar la regla del monasterio y a la obediencia al abad.

Observemos, finalmente, que de un modo muy semejante se desarrollaron en todas partes los monasterios de mujeres. Fue bastante general en un principio la costumbre de levantar estos monasterios al lado o cerca de los de varones. Esto tenía por objeto el disponer con facilidad de padres espirituales y administradores temporales de las casas de religiosas. Sin embargo, bien pronto se vieron los inconvenientes que esta costumbre traía consigo, por lo cual se fue abandonando poco a poco.

[253] Véase VILLADA, l.c., 292s, donde se copia en traducción castellana el pacto de San Fructuoso. Asimismo: PÉREZ DE URBEL, I 438s; MAZÓN, 73.

IV. La regla de San Benito. Los benedictinos [254]

Ante todo conviene señalar una diferencia fundamental entre las reglas o familia religiosa de los benedictinos y todas las demás. Las otras se circunscribían generalmente a una región, y seguían a su autor los monasterios que él personalmente fundaba. En cambio, la regla benedictina consiguió romper los límites nacionales y personales de su autor, generalizándose de tal manera en el tiempo y en el espacio, que bien pronto se la pudo considerar como la regla monacal por antonomasia. Por esto San Benito es designado como patriarca de los monjes occidentales en general.

1. **San Benito y la Orden benedictina** [255].—Nacido, según todas las probabilidades, el año 480 en Nursia, cerca de Espoleto, Benito recibió su instrucción en Roma conforme a la ilustre familia de los Anicios, a que pertenecía. Mas el espectáculo inmoral de la Roma de los ostrogodos le produjo tal disgusto, que se retiró a la soledad de *Subiaco*, a cuarenta millas de Roma. Aquí se ocultó en una cueva y, bajo la dirección de un anacoreta llamado Romano, se entregó a la vida de penitencia y trato con Dios a la manera de

[254] Véase, ante todo, HEIMBUCHER, I 154s, donde se hallará abundante bibliografía sobre la Regla y la Orden de San Benito. Además: *La Règle de saint Benoit*. Texte latin traduit et annoté par des fils du saint Patriarche (Maredsous 1933); MABILLON D'ACHÉRY, *Acta Sanctorum Ord. S. Benedicti* 9 vols. (P. 1668-1701); ID., *Annales Ord. S. Benedicti* 6 vols. nueva ed. (Lucca 1739-45); MONTALEMBERT, *Les moines d'Occident depuis St. Benoit jusqu'à St. Bernard* 7 vols. (P. 1860-77) varias ediciones; BUTLER, C., *Benedictine monasticism* 2.ª ed. (L. 1921); RAMÓN, A., *L'Orde Benedictina* (Montserrat 1925); ALBAREDA, A., *Bibliografía de la Regla benedictina* (Montserrat 1933); SCHMITZ, PH., *Bénédictins* en DictHistGéogr; PÉREZ DE URBEL, J., *Historia de la Orden benedictina* (M. 1941); MAZÓN, o.c., 41s; SCHUSTER, CARD. I., *Storia di S. Benedetto* (Milán 1946); RODRIGO, M., *En el XIV centenario de la muerte de San Benito* en RazFe 136 (1943) 153s; SCHNEIDER, E., *Céllules et convents bénédictins* (P. 1958); HILPISCH, ST., artícs. *Benedikt v. Nursia y Benediktiner*: LexThK 2 182-192 (1958); ID., artícs. en DictSpirAscMyst 1 1371-1388; EncCatt 2 1251-1262; DictHistGéogr 8 225-241.

[255] Véanse las obras citadas en la nota precedente y las biografías citadas en HEIMBUCHER. En particular: RAMON I ARRUFAT, A., *Sant Benet. Vida i obra del gran Patriarca* (Montserrat 1929) en Bibl. Monástica 9; SCHMITZ, PHIL., *Histoire de l'Odre de Saint-Benoît* 2.ª ed. 6 vols. (Maredsous 1948-49); HILPISCH, ST., *Das Benediktinertum im Wandel der Zeiten* en Bened. Leben 2 (St. Otilien 1950); ID., *Geschichte der Benediktinerinnen* (St. Otilien 1951); *Mélanges Bénédictins* publiés à l'occasion du XIV centénaire de la mort. de S. Benoit (Saint-Weudrille 1947); *Studia Benedictina* in memoriam gloriosi ante XIV transitus S. P. Benedicti (Vaticano 1947); *Benedictus der Vater des Abendlandes 547-1947* (Munich 1947); SALVI, G. S., *S. Benedetto, il Padre de l'Europa* (Subiaco 1948); LINSEY, T. F., *Saint Benedict. His Life and work* (L. 1949); RYELAND, I., *Saint Benoit. Sa physionomie morale*. 2.ª ed. (Maredsous 1952); CABITZA, J., *San Benedetto* (Florencia 1954); LEUTINI, A., *Vita di S. Benedetto* (Montecassino 1954); NESMY, CL. J., *S. Benoit et la vie monastique* en Maitres Spirit. (P. 1959); SCHNÜRER, G., *San Benito y su tiempo*: La Igl. y la civiliz. occid. en la Ed. Media 1 145-180; ARRUFAT, A. R., *La Orden benedictina. Resumen histórico*. Trad. del catalán por G. M. SALVANY (Montserrat 1927); DUBLER, E., *Das Bild des hl. Ben.* (St. Otilien 1953); MEYER, S., *Die benediktin Konföderation* (Beuron 1957); ZELLER, H. VAN, *The Benedictine Idea* (Springfield 1958); MATT, L. VON ST. HILPISCH, *Benediktus. Leben und Werk* (Wurzburgo 1960); BUTLER, C., *Benedictine monachism, studies in Benedictine life and rule*. Nueva ed. (N. Y. 1962).

los ermitaños. Tres años hacía que llevaba esta vida de retiro y penitencia, cuando, descubierto por unos pastores, comenzó a cundir la fama de su santidad, y así se le fueron juntando algunos discípulos y los monjes del monasterio de Vicovaro, situado entre Subiaco y Tívoli, y le suplicaron tomara su dirección. Muy a disgusto, asintió él a sus ruegos, y trató de introducir el rigor y la observancia regular en el monasterio. No agradó a los monjes esta conducta; por lo cual trataron de deshacerse de él, dándole, según cuenta la tradición, un vaso de veneno, que milagrosamente se rompió al hacer el santo sobre él la señal de la cruz.

Ante estos hechos, Benito volvió de nuevo a su cueva de Subiaco; mas no pudo permanecer mucho tiempo solitario. Bien pronto se vio rodeado de nuevo de discípulos. Las familias más nobles y distinguidas, ante la fama de su santidad, acuden a visitarlo y le confían sus hijos o se entregan a su dirección. El patricio Equicius le confía a su hijo *Mauro*; Tértulo el suyo, *Plácido*, primicias de la familia benedictina. Esta va creciendo rápidamente. San Benito los organiza en grupos o colonias, a la manera de las lauras de Palestina o de los cenobios de San Pacomio. En 520 se llegan a formar doce colonias.

La fama de su santidad y la gran afluencia de discípulos y admiradores excitó los celos y envidia de un presbítero vecino, quien procuró también envenenarlo. Por esto abandonó el santo aquellos parajes, verdadera cuna de la Orden benedictina, y, junto con Mauro y Plácido y varios otros discípulos que quisieron seguirle, se dirigió entonces a *Monte Casino*, entre Roma y Nápoles. Aquí tuvo que comenzar por convertir a unos paganos que habitaban en la región vecina y hacer derribar un templo de Apolo que se levantaba en la cumbre del monte. En su lugar surgió bien pronto el célebre monasterio de Monte Casino, que debía ser la casa madre de la Orden benedictina.

Los principios de este monasterio tuvieron lugar el año 529. Desde este momento, el patriarca por antonomasia de los monjes de Occidente se entregó de lleno a la dirección de los discípulos que iban afluyendo de todas partes. Cuando este monasterio estuvo suficientemente desarrollado, pudo mandar algunos discípulos suyos a Terracina, donde surgió otro. En los catorce años que todavía vivió, llegó a adquirir tal fama, que de todas las naciones acudían para visitarle y consultarle.

Sin embargo, no vio San Benito el desarrollo verdaderamente asombroso, que alcanzó después la familia religiosa por él fundada. Al morir él el 21 de marzo de 543, poco más de un mes después de su hermana Santa Escolástica, quedaba también establecida la rama femenina de la Orden, con un monasterio no lejos del primero, de Monte Ca-

sino, a cuyo frente se había puesto a la misma Escolástica. Pero las dos ramas benedictinas contaban con muy pocos adeptos.

2. La regla de San Benito[256]. · Pero aunque San Benito no vio muy extendida su obra durante su vida, en cambio, poco después de su muerte, pudo ésta propagarse por toda Europa en sus dos ramas, masculina y femenina, de una manera maravillosa. Una de las razones que más influyeron en esto fue la excelente regla que dejó San Benito a sus hijos. Es la célebre *Regula monachorum*, la regla por antonomasia de los monjes medievales.

Esta Regla, editada frecuentemente con todos los adelantos de la moderna crítica y hecha objeto de muy varios estudios bajo diversos puntos de vista, fue comenzada por San Benito en Subiaco y terminada en Monte Casino. Consta de 73 capítulos y es indudablemente la más completa y acabada de todas las antiguas. En ella se evitaba la excesiva rigidez de otras reglas existentes, sin caer en la debilidad, falta de precisión y energía en las prescripciones típicamente monásticas.

Ante todo, enumera las diversas clases de monjes y da normas al abad para su dirección espiritual. Luego se dirige a los súbditos y traza la imagen más bella y acabada del monje entregado al servicio divino. Como el objeto de su vida es separarse del mundo y servir a sólo Dios, establece como principio fundamental la *conversión*, la renuncia al mundo, que se sintetiza en los votos de pobreza y castidad. Pero el monje no sólo debe renunciar a los bienes temporales y a su mismo cuerpo, sino a la voluntad propia, por lo cual se exige de él la más perfecta obediencia, y, como base de ella, debe ejercitarse de un modo especial en la humildad religiosa.

Este espíritu de renuncia y de humildad, fomentados por el silencio, recomendado de un modo especial en el capítulo 6, pondrá al monje en la mejor disposición para el trato con Dios, para la oración y la contemplación, que es una de las ocupaciones más típicas del monje benedictino. El *opus Dei* o culto divino es la primera ocupación del monje, según la concepción de San Benito, por lo cual su Orden debe ser clasificada entre las órdenes contemplativas.

Pero, en segundo lugar, en el capítulo 48 establece el

[256] Pueden verse: PRADO, G., *Regla de San Benito de Nursia* (M. 1944); BIHLMEYER, P., *Die Regel des hl. Benedikt* (1919) y otras obras ya citadas. ARROYO, GR., O. S. B., *Sancti Benedicti Regula Monasteriorum cum concordantiis eiusdem* (Santo Domingo de Silos 1947); *San Benito. Su vida y su regla* por varios padres benedictinos en BAC 115 (M. 1954); REDLICH, V., artic. *Benediktregel*: LexThK 2 194-195 (1958); PORCEL, O. M., *La doctrina monástica de San Gregorio Magno y la «Regula Monachorum»* (M. 1950); REGULAE BENEDICTI STUDIA, I. *Erster Internazionaler «Regula Benedicti» Kongress*, por B. JASPERT y E. MANNING (Hildesheim 1972).

principio *Ora et labora*, que debe regir el trabajo de los monjes. Cada monje debe ocuparse en trabajos manuales o trabajos intelectuales, subordinándolos siempre a lo que constituye su principal incumbencia, todo lo cual debe ser regulado por el abad. A este propósito debe tenerse presente que por entonces la inmensa mayoría de los monjes eran legos, y sólo unos pocos recibían el presbiterado. Así se comprende que su ocupación exterior fuera principalmente trabajos manuales. Uno de los que con más ahínco practicaban era la copia de libros litúrgicos o de antiguos escritores clásicos. Muy particular es la solicitud de la regla benedictina por la organización del monasterio. Quiere que los monasterios estén en lugares solitarios y que se observe estricta clausura, para que todo esto contribuya al recogimiento y culto divino. Establece la encardinación fija del monje a un monasterio.

3. **Originalidad de la regla benedictina** [257].—Tal es la regla benedictina, que presenta un conjunto armónico capaz de producir los resultados que en efecto realizó. Nadie osará discutirle estas cualidades, así como tampoco el éxito evidente que ha alcanzado hasta nuestros días. No hay duda que precisamente por el acierto en la composición de su *Regula monachorum* ha sido tan grande el prestigio de que ha gozado San Benito. Sin embargo, en nuestros días se ha planteado con crítica audaz, mas no destituida de buen fundamento, la cuestión sobre la originalidad de esta regla.

En realidad, nadie había dudado sobre este punto hasta nuestros días. Se suponía que San Benito había tenido presentes, al componer su *Regula monachorum*, las más célebres escritas hasta entonces: las de San Basilio, traducidas al latín por Rufino; el *De opere monachorum* y la epístola 211 de San Agustín, los diversos opúsculos de Casiano y otros trabajos semejantes. Pero esto no quitaba nada de la verdadera originalidad de la regla de San Benito. La tradición nos la presentaba desde entonces como la fuente principal de las reglas occidentales que después de él se compusieron. Así se afirma de un modo particular de la regla de San Isidoro de Sevilla. ¿En qué razones, pues, se funda la cuestión recentísimamente suscitada?

[257] Véanse: PÉREZ DE URBEL, J., *El Maestro, San Benito y Juan Biclarense* en Hispania 1 (1940) 7s; ALAMO, M., *Nouveaux éclaircissements sur la Règle du Maître et St. Benoît* en RevEccl 38 (1942) 332s; LAMBERT, A., *Autour de la Règle du Maître* en RevMab 32 (1942) 21s; VANDERHOVEN, H., *St. Benoît a-t-il connu la Règle du Maître?* en RevHistEccl 40 (1944-1945) 176; CAPELLE, D. B., *Le Maître antérieur a St. Benoît?* ibid. 41 (1946) 66s. Sobre todo, recomendamos: MAZON, o.c., 46s; WEBER, R., *Nouveaux arguments pour l'autorité du Maître?* en RechThAncMéd 15 (1948) 129s; CAPPUYNS, M., *L'auteur de la Regula Magistri: Casiodore* en RechThAncMéd 15 (1948) 209s; CAVALLERA, F., *Où en est la question de la Règle du Maître et de ses rapports avec la Règle de S. Benoît?* en RevAsMyst 24 (1948) 72s; VANDENBROUKE, J., *Sur les sources de la Règle bénédictine et de la «Regula Magistri»* en RevBén 62 (1952); FLICHE-MARTIN, V 8s.

Sabemos que ya de antiguo era conocida la llamada *Regula magistri*, de autor incierto; pero apenas se le había dado importancia, suponiéndosela posterior a la de San Benito, y aun copia en muchos pasajes de éste, pues en realidad coincide enteramente en muchos puntos con ella y en otros presenta exactamente las mismas ideas. En otras palabras, se la consideraba como un plagio de la de San Benito, y por esto apenas se la tenía en consideración.

Como es sabido, el benedictino español Dom A. Alamo, a quien se han juntado algunos críticos extranjeros de gran solvencia científica, como el P. J. Cavallera y Dom A. Genestout, en un estudio detenido que ha realizado sobre este problema, ha llegado a la conclusión de que la *Regula magistri* es anterior a la de San Benito, y así éste se benefició de aquélla en muchas cosas. Es cierto que el P. Pérez de Urbel y Dom J. MacCann se han opuesto decididamente a esta teoría y que algunos otros benedictinos han buscado un término medio. Pero la duda queda en pie, pues los argumentos sobre la prioridad de la *Regula magistri* tienen mucha consistencia. Se le quita, pues, a San Benito la nota de su originalidad en tantos puntos en que coincide con la *Regula magistri*. Pero, aun así, conserva el gran patriarca de los monjes de Occidente la gloria de haber sabido acomodar mejor aquel conjunto de prescripciones, y con ello el de haber dado principio a una familia religiosa, que fue de hecho la que creó los ejércitos más numerosos y aguerridos de monjes medievales. Esta gloria permanece intacta y nadie podrá quitársela a San Benito, así como tampoco la de su santidad personal eminentísima.

4. **Propagación de la obra benedictina.**—Sea de esto lo que se quiera, el hecho es que la regla de San Benito se propagó rapidísimamente por toda la cristiandad. El monasterio de Monte Casino pasó las más duras pruebas. Ya en 589 fue víctima de una incursión de los lombardos, y sus moradores hubieron de refugirase en Roma. Allí fue donde los conoció San Gregorio Magno, y fue desde entonces su gran protector. Con el envío de San Agustín, con otros 39 monjes, a la conquista espiritual de Inglaterra, abrió un nuevo campo a la actividad de la nueva familia religiosa, y rápidamente aquellos monjes fueron multiplicándose en Inglaterra, de donde partió poco después la Orden con nuevo empuje hacia Alemania y centro de Europa. Así sucedió, sobre todo, desde principios del siglo VIII con San Pirminio, San Wilibrordo y San Bonifacio, quienes pusieron los fundamentos de los grandes monasterios medievales.

Lo mismo sucedía en Francia, en donde se fueron estableciendo en los siglos VII y VIII grandes monasterios, y los establecidos por San Columbano abrazaron la regla de San Be-

nito. Por esto, hacia el año 800, en tiempo de Carlomagno, se puede decir que la regla de San Benito se había introducido en todas partes y eliminado a las demás. En la península Ibérica tuvo lugar este cambio dos siglos más tarde. Monte Casino, adonde pudieron regresar los monjes a mediados del siglo VII, continuó siendo el alma de la nueva Orden en su desarrollo creciente; pero en 844 volvió a ser arrasado y quemado por los sarracenos. Vuelto a levantar e inaugurado otra vez en 904, fue devastado en diversas ocasiones por los normandos y más o menos destruido por los terremotos de 1349 y 1649. Pero, cual símbolo de la gran familia benedictina, volvió a surgir siempre de sus ruinas, desafiando con su imponente mole la furia de los tiempos y de las persecuciones, hasta que recientemente se ha visto de nuevo arrasado casi por completo. En la actualidad está ya reconstruida junto con la basílica.

Además de la Orden benedictina en sus diversas ramas, tomaron como base la *Regula monachorum* de San Benito: los Camaldulenses, fundados en 1012; la Congregación de Vallumbrosa, la Congregación Silvestrina de San Benito, la de Santa María del Monte Olivete, los Melquitaristas de Venecia y de Viena; sobre todo, las grandes familias de los Cistercienses y de los Trapenses o Cistercienses reformados. A todos los cuales deben añadirse las Congregaciones u Ordenes correspondientes femeninas.

PERÍODO F

EL CRISTIANISMO, ROBUSTECIDO EN LOS NUEVOS ESTADOS EUROPEOS (590-750) [1]

CAPITULO I

La Iglesia en tiempo de San Gregorio Magno (590-604) [2]

La subida al pontificado de San Gregorio Magno y todo su reinado fueron de importancia trascendental para la Iglesia. Esta se encontraba en circunstancias sumamente difíciles, y los nuevos Estados que se habían establecido sobre las ruinas del Imperio romano occidental estaban a fines del siglo VI en franca evolución hacia el cristianismo. Desde San León Magno (440-462) no había tenido la Iglesia un pontífice que con genial clarividencia y energía de voluntad encauzara en una forma estable y definitiva los asuntos religiosos.

A esto se añadía que durante la última etapa, desde León a Gregorio Magno, la situación política y religiosa había sido sumamente inestable. Pero, de hecho, ya durante el pontificado de Pelagio II (578-590), que precedió inmediatamente

[1] Entre las obras de carácter general citadas en p.367 notas 1s., conviene tener en cuenta las de MARTROYE, FLICHE, LOT, DIEHL, DUCHESNE, CASPAR. En particular recomendamos, entre la fuentes antiguas: MANSI, HEFELE-LECLERCQ, *Liber Pontificalis* ed. DUCHESNE, I 312s; NICÉFORO CALIXTO, *Hist. Eccl.:* PG 145-147; ANAST. BIBL., *Chronogr. tripart.:* PG 108, y otras fuentes semejantes. Véase: FLICHE-MARTIN, V 8s. Entre las obras modernas, citaremos solamente: JACQUIN, *Histoire de l'Eglise:* II. Le haut moyen âge (P. 1936); POULET, DOM, *Histoire du christianisme* I (P. 1934); LECLERCQ, H., *L'Afrique chrét.* II (P. 1904); ID., *L'Espagne chrét.* (P. 1903); MAGNIN, *L'Eglise wisigothique au VII siècle* I (P. 1912); VILLADA, *Hist. ecl. de Esp.* II (M. 1932); GOUGAUD, *Les chrétientés celtiques* (P. 1911); CABROL, F., *L'Angleterre chrét.* (P. 1909); PLUMMER, A., *The Churches in Britain before a. D. 1000* 2 vols. (O. 1911-1912); PARGOIRE, *L'Eglise byz.* (P. 1905); BURY, J. B., *A history of the later roman Empire* 2 vols. (L. 1889); VASILIEV, *Historia del Imperio bizantino* 2 vols. (B. 1946); VINCENT, ABEL, *Jérusalem* 2 vols. (P. 1912-1922). Buena síntesis: MONACHINO, V., *Il papato e i Bizantini e Longobardi (556-795):* I papi nella storia 1 171-254 (R. 1961); BRÉHIER, L.-AIGRAIN, R., *Grégoire le Grand, les Etats barbares et la conquête arabe (590-757):* Hist. de l'Egl. por FLICHE MARTIN, V. (P. 1938).

[2] Véanse, ante todo, las obras de carácter general citadas en la nota precedente. Además, pueden verse: *Registro* de las cartas de Gregorio Magno, ed. EWALD y HARTMANN en MonGermHist, Epist., I y II (1891-1899); PEITZ, W. M., *Das Register Gregors I* (1917). Véase también en PL 75-79; PABLO DIÁC., *Vita Scti. Greg.* opús., PL 75-79; GASQUET, *A life of Pope St. Gregory...* (L. 1904); MORETUS, *Les deux anciennes vies de St. Grég. le Grand.* en AnBoll (1907) 66s; GRISAR, H., *Il pontificato di Greg. Magno* en Riv. Intern. die Sc. Soc. (1904)

a San Gregorio Magno, se advertía claramente la tendencia a la estabilización. En las Galias se había afianzado el cristianismo en la dinastía de los morovingios. Italia habia sido casi unificada por los ostrogodos. España, sometida ya a los visigodos y convertida al cristianismo en el concilio tercero de Toledo (589), iniciaba aquel período de apogeo cristiano que tanto esplendor dio a la Iglesia. El Imperio de Oriente, elevado a su máximo esplendor en los días de Justiniano I (527-565), extendía sus dominios a través de casi todo el Mediterráneo, por el norte de Africa, casi toda Italia, y aun el sudeste de España.

Esta situación no tenía en todas partes la suficiente consistencia y no representaba para el cristianismo una garantía sólida y definitiva. Así, en las Galias, no obstante el catolicismo oficial, continuaban las luchas intestinas, que tanto daño inferían al nuevo Estado cristiano. Italia era invadida por los lombardos, que ponían en verdadero peligro al catolicismo, y aunque los bizantinos entraban por el sur y llegaban a enfrentarse con ellos en el norte de la península, esto producía un desorden e inestabilidad que se prolongaba indefinidamente. En el mismo Imperio bizantino, llamado a ser el baluarte y sostén de la ortodoxia, se marcaba en una forma cada vez más violenta la oposición contra Roma, se favorecía abiertamente la herejía y no se podía contener al nuevo enemigo que se levantaba contra el cristianismo, el islam.

En estas circunstancias desplegó su actividad San Gregorio Magno, de quien podemos afirmar que fue el hombre providencial para la Iglesia. Sus contemporáneos y la posteridad han sabido apreciar debidamente los servicios que este Pontífice prestó a la Iglesia, designándole con el apelativo de *Magno*. En su múltiple actividad, como gobernante,

538s; STHULFATH, W., *Gregor I, sein Leben bis zur Wahl zum Papat* (1913); CASPAR, E., en Meister der Politik 3 (1923); BATIFFOL, P., *S. Grégoire le Gr.* en Les Saints (P. 1928); SUDU, *S. Gregory the Great, his work and his spirit* (L. 1924). Un buen resumen: SABA-CASTIGLIONI, *Historia de los Papas* trad. castellana I (1964); AIGRAIN, R., *Saint Grég. le Grand* en FLICHE-MARTIN, V 171s; MARTIN, E. M., *S. Gregorio I, papa della carità* (R. 1951); *Obras: Regla pastoral. Homilías sobre la profecía de Ezequiel. Cuarenta homil. sobre los Evangelios.* Trad. de P. GALLARDO en BAC 170 (M. 1958); SALMON, P., *Job-Texto de las Moralia:* StAnselm (1951) 27-28 187-194; GILLET, R.-GANDEMARIS, A. DE, *Grégoire le Grand. Morales sur Job:* SourcChr 32 (1952); WEBER, L. M., artíc. *Gregor I der Grosse:* LexThK 4 1177-1180 (1960); GODET, artíc. en DictThCath 6 1776-1781; LECLERCQ, H., artíc. en DictArch 6 1753ss; ID., artíc. en EncCatt 6 1112-1124; BARDENHEWER, O., *Geschichte...* V 284-302; PORCEL, C., *La doctrina monástica de San Greg. Magno y la «Regula Monachorum»* (M. 1950); CHAZOTTES, CH., *Sacerdoce et ministère pastoral d'après la correspond. de s. Grég. le Gr.* (Lyon 1955); MCCLAIN, J. P., *The Doctrine of Heaven in The Writtings of S. Gregory the Great* (Wáshington 1956); RUDMANN, R., *Mönchtum und kirchl. Dienst in den Schr. Gr. des Gr.* (St. Otilien 1956); ERHALTER, H., *Schwerpunkte im Glaubens bewusstsein Gregors des Gr.* (1959); LECLERCQ, J., *La doctrine de Saint Grégoire. Leclercq-Vandenbroucke...:* La spiritualité du Moyen-Age (P. 1961); MANSELLI, R., *Gregorio Magno* (Turín 1967); BONOMO, P., *Antropología de S. Gregorio Magno* (Milán 1969); PÉREZ, J. H., *El ministerio de la Palabra según S. Gregorio Magno:* TeolSac. 2, 119-45; Id., *El Sacerdote y su ministerio, en S. Gregorio Magno:* Ib., 4, 223-52: **Id., *El arte de gobernar las almas, según S. Greg. Magno,*** ib., 3, 45-75.

organizador y defensor de la Iglesia, como portavoz de los intereses del Pontificado frente a los bizantinos y a los diferentes Estados occidentales, como iniciador del poder temporal de los Papas, con la organización del «patrimonio de San Pedro»; como escritor de primera categoría, monje, o al menos amigo entusiasta de la Regla de San Benito, y misionero en gran estilo, San Gregorio Magno forma como un jalón robusto y fuerte en la historia de la Iglesia y del Pontificado y marca el punto de partida de una nueva época de la Iglesia.

I. Gobierno espiritual de Roma y de la Iglesia

Por todos sus antecedentes, Gregorio era el hombre más apropiado para dirigir a la Iglesia en aquellos momentos decisivos. Era hijo de una familia de la antigua nobleza romana. Su padre era el senador Gordiano, y su madre, la noble Silvia. Entre sus antepasados contaba al papa Félix III (526-530); su propio padre ingresó más tarde en el estado eclesiástico, y su madre se dedicó a una vida de absoluto retiro en el Aventino. Gregorio era romano de pura sangre, y se educó en un ambiente de la más sólida piedad y espíritu cristiano.

1. **Preparación para el pontificado.**—Siguiendo la tradición de su familia, cursó Gregorio la carrera jurídica, en la cual salió tan aventajado, que a los veinticinco años de edad fue nombrado prefecto de Roma. Su profundo talento y comprensión le proporcionaron con esto una experiencia valiosa para sus futuras actividades; mas de momento le conquistaron las simpatías y la estima de todos.

Sin embargo, él mismo atestigua en una carta que se nos ha conservado, dirigida más tarde a su íntimo amigo Leandro de Sevilla, que por este tiempo hubo de mantener una violenta lucha entre el gusto que hallaba en los asuntos del mundo y el atractivo hacia el servicio de Dios. Por otra parte, nos asegura Pablo Diácono que la contemplación durante su juventud de las devastaciones de Roma, cometidas por los ostrogodos y los bizantinos, y las enconadas luchas de éstos en el centro de Italia, por cuya conquista luchó veinte años Justiniano I (desde 535 a 554), habían impresionado profundamente su espíritu. Por esto no hemos de sorprendernos que, al morir su padre hacia el año 575, renunciara definitivamente a la brillante carrera que le brindaba el mundo [3].

[3] Aunque de familia noble y con buena formación jurídica, no se distinguió Gregorio Magno por su gusto literario o humanístico. De ahí que se le echara en cara que era enemigo de las letras. Por esto Le Blant pudo escribir una te-

Por el año 575 abrazó, según parece, la vida monástica conforme a la nueva Regla de San Benito, y con tanto entusiasmo la propagó, que en muy poco tiempo erigió hasta seis monasterios en sus posesiones de Sicilia, y en Roma mismo, en el monte Celio, su propio palacio quedó convertido en cenobio benedictino con el título de San Andrés [4]. Sus ansias de vida retirada y de servicio de Dios quedaban con esto satisfechas. Pero el Señor lo condujo por otros derroteros.

Duró muy poco tiempo la vida de soledad y retiro en el monasterio de San Andrés. El papa Pelagio II, que estimaba como el que más sus cualidades de hombre versado en los asuntos seculares y bien cimentado en la virtud y conocimientos religiosos, lo envió en 579 como apocrisario, es decir, legado suyo, a Constantinopla [5]; Gregorio era entonces diácono. El contacto con la cultura y magnificencia típicamente bizantinas fue para la formación de San Gregorio de gran importancia. Allí tuvo ocasión de penetrar la política sinuosa de los hombres del mundo y de conocer las diversas tendencias heterodoxas del monofisitismo y nestorianismo, que pugnaban por obtener la primacía. Una de las amistades más íntimas que allí contrajo, y que había de producir excelentes frutos, fue la de San Leandro de Sevilla. En adelante quedó íntimamente ligado con este gran prelado español, y con él mantuvo una preciosa comunicación epistolar que se ha conservado hasta nuestros días.

El año 584-585 pudo volver Gregorio, finalmente, a Roma. Siguiendo la inclinación natural de su espíritu, retiróse a su amado monasterio de San Andrés. Allí pasó entonces algunos años de vida tranquila y de profunda meditación [6]. A este tiempo seguramente se refiere una tradición antiquísima, que nos lo presenta recorriendo las calles de Roma, y encontrándose con unos esclavos anglosajones, de rubia cabellera y talle esbelto, quedó prendado de ellos; informóse sobre su procedencia y prometió solemnemente hacer todo lo posible por su conversión. De hecho, consta que pidió a Pelagio II permiso para consagrarse a la conversión de los anglosajones y partir a la Gran Bretaña para evangelizarla.

sis: «Utrum B. Gregorius Magnus litteras humaniores et ingenuas artes odio prosecutus sit.» Sin embargo, presentado en esta forma, no puede defenderse. Ciertamente, su latín es bastante rudo, y además sabemos que no conocía el griego, lo cual, según él mismo confiesa, le produjo serio disgusto en su legación a Constantinopla.

[4] Véase GREGORIO DE TOURS, *Hist. Franc.* 10,1; GREGORIO MAGNO, *Dial.* IV 35. Véase también *Hom. in Ezeq.* 38,15.

[5] Sobre sus actividades en la corte bizantina, además de las obras generales, véase un buen resumen en FLICHE-MARTIN, V 55s.

[6] A este tiempo pertenecen algunos de los escritos que se nos han conservado. Tales son los comentarios a los Proverbios, al Cantar de los Cantares, a los Profetas, etc. El monje Claudio, más tarde abad de Classe, cerca de Ravena, le ayudó eficazmente en la redacción de estas obras.

Había ya obtenido licencia para partir a tan noble empresa; pero, sabedores de ello el clero y pueblo romanos y no queriendo verse privados de un hombre cuyas dotes extraordinarias les eran bien conocidas, obtuvieron del Papa la revocación del permiso. Gregorio tuvo que resignarse a permanecer en Roma. Pelagio II quiso tenerlo a su lado y servirse de él como experimentado consejero [7]. Ambos tuvieron que emplear todo su talento y energía en la defensa de la Iglesia frente a las turbulencias ocasionadas en Italia por la sangrienta lucha entre los bizantinos y los nuevos pueblos invasores, los lombardos. Con todo esto creció tanto su prestigio en toda la Iglesia, que, habiendo sucumbido Pelagio II en 590, víctima de una peste, Gregorio fue elegido papa inmediatamente por unánime aclamación del clero, senado y pueblo [8].

2. **Gobierno espiritual de la Iglesia.**—Inesperadamente, se hallaba Gregorio a la cabeza de toda la Iglesia. Al mismo tiempo que llegaba rápidamente la aprobación entusiasta del emperador bizantino Mauricio (582-602) [9], que apreciaba en su justo valor las eminentes dotes del elegido, y mientras todo el Occidente se regocijaba al ver a la cabeza de la Iglesia, según frase de San Gregorio de Tours, el hombre más instruido de su tiempo, él se escapaba de Roma hacia las montañas vecinas, tratando de ocultarse en las cuevas y bosques. Mas también allí lo encontró el pueblo romano, decidido a aprovecharse de sus dotes para el gobierno de la Iglesia [10].

Consagrado, pues, en la iglesia de San Pedro el 3 de septiembre, entregóse desde el primer momento con toda su alma al trabajo pastoral, que Dios le confiaba. San Gregorio fue, ante todo, verdadero director espiritual de la Iglesia. Pero él supo cumplirlo desde el principio de su pontificado. Así lo anunció en su primera homilía, dirigida al pueblo de Roma en la segunda domínica de adviento de 590, poco después de su coronación. Su gobierno debía ante todo atender al espíritu.

Como metropolitano de Roma, tenía bajo su especial incumbencia diversas regiones del centro de Italia. Su gobierno espiritual abarcó todo este territorio de un modo preferente. Para ello celebró durante los catorce años de su

[7] Véase Pablo Diácono, *Hist. Longob.* III 20.

[8] De todos estos acontecimientos nos presentan un amplio relato: Pablo Diácono, l.c., y Gregorio de Tours, *Hist Franc.* 10,1.

[9] Desde Justiniano requeríase esta aprobación. El emperador daba la *praeceptio* o *iussio* de consagrar al elegido. El pueblo romano no esperó este mandato, y procedió inmediatamente a su consagración.

[10] Véase, por ejemplo, la carta dirigida a su íntimo amigo Leandro de Sevilla, en la que se lamenta de no poder entregarse a la vida tranquila del monasterio: *Registro* XI 3; Jaffé Watt., 1793.

pontificado tres concilios provinciales, en los que se dieron disposiciones prácticas sumamente acertadas. Como obispo en particular de la Ciudad Eterna, dedicó un cuidado especial al bien espiritual del clero y del pueblo romano. Entre los clérigos fomentó el estudio de la ciencia eclesiástica, de lo cual habla diversas veces en sus epístolas. En el pueblo fomentó siempre el espíritu eminentemente cristiano. De ello son indicio las preciosas homilías que se nos han conservado, en las que él personalmente quería comunicar al pueblo fiel los tesoros espirituales del cristianismo. Sus biógrafos insisten en la circunstancia de que tenía sus preferencias para con el pueblo y gustaba extraordinariamente de mezclarse con él y dirigirle la palabra en tono paternal y familiar. Para ello restableció las llamadas *estaciones* de Roma, que ofrecían ocasión oportuna para las grandes reuniones del pueblo y clero romano, presididos por el Papa.

La misma solicitud pastoral, el mismo espíritu paternal ejercitó siempre San Gregorio Magno en el gobierno de la Iglesia universal. El era, en verdad, obispo de toda la Iglesia. Bien claramente manifiesta el alto concepto que se había formado del gobierno espiritual de la grey que Dios le había encomendado, en la *Regla pastoral*, obra fundamental suya, escrita en 591, al principio de su pontificado [11]. Puede decirse que es como un programa que este gran Papa se propone realizar; y podemos añadir, que realmente lo realizó. Está dedicada al arzobispo Juan de Ravena, trata de la grandeza de la dignidad episcopal y de los deberes de los obispos como pastores de la Iglesia. Su ideal lo formula en estas preciosas palabras: «El verdadero pastor de las almas es puro en su pensamiento, intachable en sus obras, sabio en el silencio, útil siempre en la palabra. Sabe acercarse a cada uno con verdadera caridad y entrañas de compasión. Elévase por encima de todos por la comunicación con Dios; asóciase con humildad y sencillez con todos los que trabajan en el bien de las almas, mas se levanta con ansias de justicia contra los vicios de los pecadores» [12].

En el mismo sentido están concebidas las disposiciones del Papa encaminadas a la intensificación del culto y reforma de la liturgia. Suyo es el *Sacramentario* que lleva su nombre, si bien su redacción actual es del tiempo de Adriano I (772-795) [13]. Asimismo perfeccionó el introducido por Gelasio I. Obra suya es también, y que ha perpetuado su

[11] *Liber regulae pastoralis.* Véase (*Registro* V 53) la carta dirigida a San Leandro de Sevilla, que es una presentación del libro: «Librum regulae pastoralis, quem in episcopatus mei exordio scripsi.»

[12] *Liber reg. past.* II 1.

[13] Véanse: WILSON, H. A., *The Gregorian Sacramentary* (L. 1915) (la mejor edición); LIETZMANN, H., *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar* (1921); CABROL, artíc. en DictArchLit; CAPELLE, B., *La main de Saint Grégoire dans le Sacram. grégorien* en RevBén 49 (1937) 23s.

nombre hasta nuestros días, la fijación definitiva y armónica del canto sagrado con aquellas formas especiales que lo caracterizan, el llamado *canto gregoriano* [14].

II. San Gregorio Magno, defensor de la Iglesia universal

Pero San Gregorio Magno fue, además, defensor temporal de la Iglesia en aquellos momentos difíciles, en que tantos peligros la amenazaban por todas partes.

1. Defensor de Roma y de Italia.—*Italia* había tenido que atravesar circunstancias muy calamitosas, y hacia el año 590, durante el pontificado de Gregorio Magno, era presa de opuestas ambiciones. El resultado, nunca definitivo, de las luchas entre los lombardos y los bizantinos, era que oficialmente los bizantinos poseían la jurisdicción temporal sobre Roma; pero en la práctica no tenían la fuerza necesaria para hacer prevalecer su autoridad, y así Roma se hallaba constantemente a merced de los invasores lombardos. En estas circunstancias, Gregorio Magno tuvo ocasión de manifestarse como genial defensor de Roma y aun de Italia [15].

En este tiempo, como él mismo dice en sus *Diálogos*, «las hordas salvajes de éstos se precipitaron sobre nosotros..., y los hombres cayendo en todas partes como segados por la guadaña. Las ciudades fueron devastadas, los castillos derribados, las iglesias incendiadas, los conventos de hombres y mujeres arrasados hasta el suelo» [16]. Contenidos durante algún tiempo por los bizantinos, dos veces al principio del pontificado de San Gregorio Magno trataron de apoderarse de Roma; pero en ambas ocasiones el Papa obtuvo que se levantara el asedio. La primera tuvo lugar en 592, cuando el duque Ariulfo de Espoleto, sin atender a las embajadas del mismo Papa, se lanzó a la temeraria empresa. Una ciudad tras otra fueron rindiéndose a su paso [17]. Así llegó a

[14] Es interesante la discusión suscitada últimamente sobre si el organizador del canto llamado *gregoriano* fue Gregorio Magno o más bien Gregorio II o III. La más sana crítica de nuestros días lo atribuye a Gregorio Magno. Véase Gewaert, *Les origines du chant lit. de l'Eglise lat.* (Gante 1890) (los atribuye a Gregorio II o III). Contra él escribió Morin, Dom, *Les véritables origines du chant grégorien* (Maredsous 1890); Aigrain, R., *La musique religieuse* (1929) pp.21-34; Gastoué, A., *Les origines du chant grégor.* (P. 1907); Haberl, J., artíc. *Gregorianischer Gesang*: LexThK 4 1201-1205 (1960); Apel, W., *Gregorian. Chant* (L. 1958); Id., *Le chant grégorien. Actes du troisième congrès Internat. de Musique Sacrée* (P. 1959) 185-284.

[15] Desde Justiniano I, los bizantinos eran dueños de casi toda Italia, y su gobernador o exarca residía en Ravena. Pero la inseguridad de los territorios del norte y centro de Italia hasta Roma continuó hasta la segunda mitad del siglo VIII, en que, primero Pipino el Breve, en 756, y luego Carlomagno, en 774, pusieron término a aquella situación inestable.

[16] III 38.

[17] Véase la descripción de Pablo Diácono, *Hist. Longob.* IV 16. Asimismo, *Registro* II 45; II 32-33.

las puertas de Roma, y solamente la prudencia y habilidad de Gregorio obtuvieron de él que no insistiera en el asedio y se retirara a su propio territorio. Como representante legítimo del ya entonces llamado ducado romano, el Papa concluyó con Ariulfo un tratado de amistad.

El segundo asedio de Roma lo realizó Agilulfo, nombrado ya rey de los lombardos y sucesor de Autharis. Porque, habiéndose éste enzarzado en una guerra enconadísima con los bizantinos, en mayo de 593 dirigió sus huestes contra Roma, y, tomada Perusa, puso asedio a la Ciudad Eterna [18]. El Papa se alarmó sobremanera, e interrumpiendo las homilías que estaba haciendo sobre Ezequiel, lanzó al pueblo una lamentación sentidísima por las calamidades de la guerra que los envolvían: «Por todas partes estamos rodeados de espadas, por todas partes nos amenaza el peligro de la muerte». Al fin se decidió a obrar por su cuenta, y, tras difíciles conversaciones, llegó a una paz con el rey lombardo, a quien tuvo que pagar un tributo de 500 libras de oro [19].

Nuevas opresiones de los lombardos obligaron al Papa durante todo su pontificado a obrar con energía y con absoluta independencia [20]. Los bizantinos de Ravena, en vez de acudir en auxilio de Gregorio escuchando sus llamadas angustiosas, enviaban a Bizancio relaciones insistentes en que se manifestaban los celos que sentían por el prestigio de que disfrutaba el Papa.

Todo esto se vio de un modo especial cuando el exarca bizantino Calínico, sucesor de Romano, siguiendo la política de Gregorio, firmó en 598 una tregua con Agilulfo, que aseguró la paz por algún tiempo. Agilulfo hubiera preferido la firma del Papa; mas éste no se avino jamás a esta exigencia, prefiriendo fuera el emperador o su representante oficial quien garantizase la paz [21]. Es cierto que no consiguió todo lo que deseaba. Pero a través de Teodolinda, hija del rey católico de Baviera y ella misma fervorosa católica, influyó en el ánimo de Agilulfo, y en la Pascua de 603 hizo bautizar a su hijo Adaloaldo, para quien envió diversos obsequios. Con esto, si no es cierta la conversión del mismo rey lombardo, al menos se preparó la conversión futura de todo el pueblo.

2. Defensor del primado en Oriente.—Toda esta actividad del papa Gregorio aparece atestiguada en la gran colección de 848 documentos o cartas que se conservan de él.

[18] Véase *Homil. in Ezeq.* II 22-24.
[19] *Registro* VII 13.
[20] Es interesante la relación de Pablo Diácono. En ella nos presenta un diálogo entre San Gregorio Magno y el rey lombardo, que recuerda el de San León frente a Atila. Véase PABLO DIÁCONO, *Vita Greg.* 26.
[21] Véase BATIFFOL, o.c., 138s; *Registro* IX 66-67.

En este mismo registro se consigna un segundo capítulo, no menos importante, de las actividades del gran Papa. Nos referimos a la defensa del primado y de los derechos pontificios en Oriente.

Ante todo, tuvo que intervenir de un modo enérgico frente a las pretensiones del patriarca de Constantinopla, Juan el Ayunador, que se complacía en llamarse patriarca ecuménico [22]. No guiaba a San Gregorio en esta lucha ningún género de ansiedad por vindicar para sí el título de primado de toda la Iglesia. Lejos de ello, gustaba de apellidarse con sincera humildad «siervo de los siervos de Dios»; por lo cual con él comienzan a aplicarse este título en sus documentos oficiales los obispos de Roma. Pero el derecho de la Iglesia y la unidad, necesaria para su gobierno y su misma existencia, exigían de él la defensa de la primacía de Roma, por lo cual la defendió con toda decisión.

Ya antes de San Gregorio Magno había surgido la cuestión del título de patriarca ecuménico aplicado al de Constantinopla; pero no había tenido importancia. Durante el pontificado de su predecesor, Pelagio II, había usado Juan el Ayunador dicho título en el sínodo de la Iglesia griega del año 587; pero el Romano Pontífice protestó contra él [23]. A Gregorio, entonces diácono y como secretario de Pelagio II, le sorprendió esta actitud de Juan el Ayunador, a quien personalmente había conocido en el Oriente. Esta sorpresa aumentó luego, cuando, elevado él al pontificado, supo que el patriarca de Constantinopla continuaba con insistencia usando el título ecuménico.

No era seguramente el título mismo, que ya había sido aplicado a algunos otros patriarcas. Lo nuevo del caso era que él mismo se aplicara a sí este calificativo, que Gregorio miraba como una pretensión inaceptable, que él no podía tolerar, sobre todo porque se veía claramente que se utilizaba como banderín de combate contra el primado de Roma, a quien por lo menos quería equipararse el patriarca de Constantinopla [24]. Así, pues, a partir del año 595, Gregorio protestó contra este título y trabajó todo lo posible para eliminarlo del uso de la Iglesia oriental. Con este objeto escribió sendas cartas al patriarca, al emperador Mauricio, a la emperatriz Constantina y a su legado Sabiniano. En estos escritos rechaza este título por ser contrario a los cánones y al uso de la Iglesia [25].

[22] Véase el resumen de esta cuestión en Bréhier, o.c., 64s.

[23] No se conservan las acta de este sínodo; pero San Gregorio mismo nos transmite en sus cartas un buen resumen. Véase *Registro* V 44.

[24] Véase *Cod. Justin.* I 1,7. Asimismo, Batiffol, *Saint Grég. le Grand* 205; Mansi, VIII 1038 1066s; Vaihé, S., *Le titre de patriarche écuménique avant saint Grégoire le Grand*: Echd'Or 11 (1908).

[25] Véase para todo esto *Registro* V 37.41.45, etc.

De estos documentos se desprende que San Gregorio había medido en todo su alcance la trascendencia de esta cuestión fundamental. Por desgracia, no le ayudaron en este empeño los patriarcas de Alejandría y de Antioquía. Ambos eran íntimos amigos del Papa y mutuamente se daban las pruebas del mayor aprecio y aun delicadeza. A Eulogio de Alejandría le había pedido Gregorio informes fidedignos sobre las tendencias de un heretizante llamado Eudoxio de Constantinopla, y de su respuesta se deduce su absoluta compenetración con el Romano Pontífice. Asimismo conocemos otras consultas de este género.

No menos íntima era la correspondencia con el patriarca de Antioquía, Anastasio, el cual llegó en su delicadeza con el Papa al extremo de mandarle ciertas medicinas y esencias aromáticas para aliviar a Gregorio en el estado débil de su salud. A ambos, pues, como íntimos confidentes suyos, les comunicó Gregorio sus preocupaciones y su indignación por la conducta del patriarca de Constantinopla. Pero en este punto le fue imposible recibir una ayuda positiva de estos patriarcas. Esta tirantez continuó aun después de la muerte de Juan el Ayunador, ocurrida en septiembre de 595, pues su sucesor Ciriaco seguía dándose el título de ecuménico, y Mauricio tomó la causa como suya [26].

Buen indicio del verdadero motivo que guiaba a Gregorio en todo este asunto fue la carta que dirigió a Eulogio, patriarca de Alejandría, cuando éste le comunicó su absoluta conformidad en la cuestión del patriarca de Constantinopla; pero al mismo tiempo daba a Gregorio el título de *ecuménico*. San Gregorio Magno no ambicionaba este título, pero quería a todo trance que se reconociera la primacía de Roma. Por esto responde a Eulogio con estas palabras: «Os ruego que no me deis más este título...; yo no deseo distinguirme por títulos, sino por virtudes. Además, no juzgo que sea un honor para mí lo que causa detrimento a la honra de mis hermanos. Mi honor es el de toda la Iglesia. Mi honor consiste en que mis hermanos no sufran en el suyo ningún detrimento. Yo recibo la mayor honra cuando no se quita a nadie ningún honor merecido... Déjense las palabras que alimentan la vanidad y hieren la caridad» [27].

El año 599, al celebrarse un nuevo sínodo en Constantinopla, Gregorio renovó sus esfuerzos para que no se aplicara el título de *ecuménico* a su patriarca. Mas todo fue en vano. Anastasio de Antioquía y Eulogio de Alejandría le fueron fieles, mas no quisieron enemistarse con el em-

[26] En medio de esta conducta altanera, el patriarca de Constantinopla vivía una vida extremadamente ascética. Por su penitencia y sus ayunos, murió reducido a la más extrema pobreza. Véase TEOFILACTO, VII 6,1-5.
[27] Véase *Registro* VIII 29.

perador [28]. A la muerte de Gregorio, en 604, no se había adelantado nada; pero la lucha no fue estéril. Bonifacio II (607), su segundo sucesor, recibió en su corto pontificado el fruto de tan reñida batalla con el decreto, dado en 607 por el nuevo emperador Focas, en el que prohibía el título de ecuménico para el patriarca de Constantinopla.

Por otra parte, San Gregorio ejerció en diversas ocasiones sus derechos de primado en la Iglesia oriental. Así, durante el gobierno de Juan el Ayunador, recibió la apelación hecha a su tribunal por el presbítero Juan de Calcedonia, acusado de herejía, y el sacerdote Atanasio. Gregorio dirimió en forma definitiva ambos litigios, absolviendo al de Calcedonia, y siguió un largo proceso a Atanasio, a quien al fin tuvo que condenar. Frente a una de las mayores calamidades y abusos de toda la Iglesia, particularmente del Oriente, que era la simonía, escribió una carta enérgica a Isacio de Jerusalén, dando eficaces disposiciones contra lo que él denomina «herejía de la simonía».

3. Defensa en el Oriente de otros derechos pontificios.— Frente a los emperadores bizantinos, tuvo constantemente ocasiones de defender los intereses eclesiásticos. De gran trascendencia fue una ley publicada por el emperador Mauricio el año 592, poco después de la elevación del papa Gregorio al solio pontificio. Por ella se prohibía, en primer lugar, a los empleados públicos el aceptar un cargo eclesiástico, y en segundo lugar, a los soldados en servicio activo, la entrada en la vida religiosa. El Papa no quiso pasar en silencio esta ley, no sólo porque era una manifiesta intromisión secular en asuntos eclesiásticos, sino porque algunas de sus disposiciones no podían tolerarse [29]. En consecuencia, dirigió un escrito al emperador en el que admitía la primera parte de la ley, pero protestaba contra la segunda, ya que esta prohibición de entrada en la vida religiosa cerraba a muchos el camino del cielo señalado por Dios. Gregorio aprovecha esta ocasión para instruir a Mauricio sobre los deberes del monarca cristiano. Con esta santa libertad hablaba el papa Gregorio a un emperador tan autoritario como Mauricio. Este no hizo caso de la amonestación del Papa y mantuvo la ley; sin embargo, su aplicación fue muy benigna [30].

[28] Tan puros y rectos eran los sentimientos del Papa en esta controversia, que fue él quien comenzó a designarse en los documentos oficiales «servus servorum Dei». A este propósito, han pretendido algunos que lo hizo como para dar una lección a Juan el Ayunador. Como prueba, se trae a JUAN DIÁCONO, *Vita*... 2,1. Pero no se demuestra que lo hiciera con esta intención, y, por otra parte, Juan Diácono no hace otra cosa que contraponer la humildad de Gregorio y la altanería del patriarca de Constantinopla. Véase DELEHAYE, H., *Servus servorum Dei* en Strena Buliciana (1924) p.377.

[29] El texto de esta ley no nos es conocido, pero su contenido se deduce de la protesta del Papa. Véase *Registro* III 61.

[30] Véase PATRONO, *Conflitti tra... Maurizio e il papa Gregorio*... p.71.

De nuevo tuvo Gregorio ocasión de velar solícitamente por los derechos pontificios y eclesiásticos de Oriente, al subir al trono el usurpador Focas, después de asesinar a Mauricio en noviembre de 602 [31]. No bien se hubo asegurado Focas en el trono, dio aviso oficial de ello al Papa, el cual aprovechó esta ocasión para manifestar la posición fundamental que él había tomado frente al Imperio bizantino, al que consideraba como legítimo continuador y heredero del Imperio romano y del que él mismo se consideraba humildemente súbdito en lo temporal [32]. Al mismo tiempo expresa Gregorio su esperanza y su íntimo deseo de colaboración en el bien de los súbditos del Imperio. Por desgracia, estos deseos de colaboración quedaron sin efecto. Focas, no obstante sus buenas palabras y repetidas promesas, hizo oposición frecuente a los Romanos Pontífices. Gregorio se vio precisado en multitud de ocasiones a intervenir enérgicamente contra él en defensa de los derechos de la Iglesia.

Una de las fuentes de roces y de continuas intervenciones de San Gregorio con los emperadores orientales en defensa de los derechos eclesiásticos, eran las posesiones bizantinas en Italia. La debilidad del Imperio se manifestaba en la falta de fuerza para oponerse enérgicamente a las invasiones de los lombardos, lo cual obligó al papa San Gregorio a asumir por sí mismo la defensa propia y del ducado de Roma. La población oprimida recurría en estas circunstancias a los obispos, y éstos al Papa, con lo cual San Gregorio Magno se veía continuamente obligado a salir en defensa de los oprimidos. Así tuvo que hacerlo de un modo especial, a partir de 591, contra el gobernador de Córcega y Cerdeña, Teodoro. Primero escribió el Papa al mismo Teodoro; luego a su apocrisario o legado de Constantinopla, Honorato; más tarde a Gennadio, exarca del Africa, bajo cuya jurisdicción caían las islas de Córcega y Cerdeña; y como todo esto resultara ineficaz, se dirigió a la misma emperatriz Constantina.

Es célebre el caso de Godescalco, jefe imperial de la Campaña, quien sin razón suficiente se lanzó sobre el monasterio de San Miguel, arrojó a sus moradores y lo redujo todo a la más espantosa ruina. Con palabra de fuego le hizo llegar el Papa su indignación y la más enérgica condenación de todo lo ocurrido. Más significativo es lo acaecido en Sira-

[31] Véanse sobre estos hechos: TEOFILACTO, 8,8-15; TEÓFANES, a.6094; *Crónica pascual* a.6110 en PG 92,969.972; PABLO DIÁCONO, 4,27; NICÉFORO CALIXTO, 18,39; DIEHL, C., *Le monde oriental de 395 à 1081* p.138s.

[32] Teniendo presente el modo cruel como Focas se había apoderado del trono y como había tratado al emperador Mauricio y su familia, podrían sorprender las palabras del Papa, en las que glorifica a Dios por haber traído a Focas: «Laetentur caeli et exultet terra, et de benignis vestris actibus universae reipublicae populus, nunc usque vehementer affectus, hilarescat» (*Registro* 13,34). Téngase presente, sin embargo, que se trata de un documento oficial de saludo al nuevo emperador.

cusa en el año 600. El emperador Mauricio, indignado por las quejas llegadas de Italia sobre la conducta de sus empleados, envió a Leoncio con plenos poderes para imponer el orden y la justicia. Llegado éste a Siracusa, inicióse un sistema de terror, de persecución y venganza. Gregorio tuvo que intervenir, y lo hizo exhortando al enviado imperial a la clemencia. Esta intervención fue interpretada como si el Papa se pusiese de parte de los reos de tantas atrocidades y abusos. Entonces, pues, Gregorio tuvo que defenderse, proclamando magníficamente su ansia de defender en todo la justicia, mas declarando sin ambages que Leoncio se dejaba llevar de la ira y del rencor. Su defensa obtuvo un efecto beneficioso.

4. **Defensor del primado en Occidente.**—Como en Oriente, así también en el gobierno del resto de la cristiandad supo Gregorio Magno defender los derechos pontificios, y no sólo mantener la más estricta ortodoxia, sino robustecer más y más el estado de la Iglesia. El continuo flujo de nuevos pueblos y los cambios sustanciales realizados en las diversas regiones habían aflojado los lazos que las unían con Roma. Por esto fue tanto más necesaria la vigilancia del Pastor supremo para reorganizar la Iglesia occidental.

Símbolo clarísimo de todo el modo de proceder de Gregorio, enérgico y suave a un mismo tiempo, fue el caso del obispo Máximo de Salona. Elegido bajo el influjo de los imperiales, sobre todo del exarca Romano, de Ravena, Gregorio se resistía valientemente a la aceptación de esta promoción, claramente anticanónica. Gregorio peleaba con tanto más ardor, cuanto que veía que en este asunto se debatía el reconocimiento de la primacía pontificia, y Máximo, por su parte, se envalentonaba cada vez más, sintiéndose respaldado por el poder imperial.

En el momento culminante de la contienda, Gregorio llegó a escribir a su legado en Constantinopla, Sabiniano, exhortándolo a no desfallecer en la lucha: «Estoy dispuesto a morir antes que causar la ruina de la Iglesia de Pedro. Estoy acostumbrado a sufrir con paciencia; pero, una vez me he decidido a no aguantar más, me lanzo a todos los peligros con ánimo esforzado» [33].

De este modo se fue desenvolviendo aquella lucha, llegando a tomar proporciones insospechadas, hasta que, el año 597, el nuevo exarca Calínico propuso una transacción, consistente en que el mismo obispo Máximo escribiera humildemente al Papa suplicándole nombrara jueces para que su causa se viera en Ravena. Gregorio, que vio en este primer paso la solución de tan espinoso asunto, accedió a la

[33] *Registro* 5,6.

súplica, y, efectivamente, tres jueces pontificios vieron en Ravena toda la causa. Máximo reconoció su rebelión, pero pudo probar claramente su inocencia de los crímenes de simonía y concubinato que se le imputaban.

Igualmente, el registro de sus actividades pontificias nos muestra a Gregorio en una constante intervención en todas las iglesias occidentales, que apelaban a su fallo como de jefe supremo de la Iglesia. Así, al arzobispo de Ravena le recuerda su obligación de observar fielmente los cánones. La ocasión fue la costumbre introducida por este obispo de llevar ciertas insignias que no le eran debidas, escudándose en que la sede de Ravena, como sede del gobierno bizantino en Italia, debía ser superior a todas las demás. En su exhortación da el Papa al obispo una preciosa lección de humildad sacerdotal [34].

En multitud de ocasiones vemos cómo se esfuerza por desarraigar los restos de paganismo, los focos de herejía y los diversos conatos de cisma. En una carta a la emperatriz Constantina le anuncia que ha dado órdenes al obispo y otros eclesiásticos de Cerdeña para que se dediquen a la instrucción y conversión de los paganos que aún se encuentran en aquella isla [35].

De ahí procedió aquella campaña gloriosa realizada en Inglaterra por San Agustín y sus 39 compañeros enviados por San Gregorio, de que se hablará en el capítulo siguiente. De ahí las empresas misioneras que tanto honran a este gran Pontífice.

El caso típico fue el de los visigodos, cuya conversión oficial del arrianismo tuvo lugar en el concilio tercero de Toledo, de 589 [36]. San Gregorio fue quien más contribuyó al lado de su íntimo amigo San Leandro, a que se hiciera cada vez más general y efectiva esta conversión. Del mismo modo, tuvo que luchar con redoblada constancia y energía contra los considerables núcleos de nestorianismo y monofisitismo que persistían en el Oriente y trataban de ensanchar el círculo de sus influencias. A su constante vigilancia se debe que pudiera contenerse el ansia de avance de estas herejías.

Más delicada fue la cuestión de algunos cismas parciales en que tuvo que intervenir en Occidente. El *cisma de Aquilea*, resto esporádico de la lucha de los tres capítulos, duraba todavía. El obispo Severo continuaba en su posición rebelde contra Roma, aun después de trasladarse esta sede a Grado, después de la invasión de aquellos territorios por los lombardos. San Gregorio hizo los mayores esfuerzos por inducir a Severo y a sus tres obispos sufragáneos a deponer

[34] *Registro* 3,54,66,67. Véase también BATIFFOL, 128.
[35] *Registro* 5,41.
[36] Véase arriba, p.491s. y VILLADA, II 1,63s.

su actitud cismática [37]. Con este intento, obtuvo del emperador Mauricio una orden por la que se les mandaba acudir a Roma para tratar de un arreglo pacífico. Pero ellos consiguieron hacer cambiar de parecer al emperador. Gregorio quiso escribir todavía una circular a sus «hijos rebeldes», en la que con expresiones paternales los exhortaba a «volver a la madre que les había dado la vida», y les aseguraba que el concilio quinto ecuménico, al decidir la cuestión de los tres capítulos, no había tocado nada en la fe [38].

También en Milán había surgido un cisma por motivo de la cuestión de los tres capítulos; mas, con ocasión de la entrada de los lombardos, su obispo Honorato tuvo que escapar a Génova, y al morir éste el año 571, su sucesor, Lorenzo II, se reconcilió con el Papa. Sin embargo, en Milán y bajo el dominio lombardo, habían quedado algunos núcleos de cismáticos, que mantenían la rebeldía. Solamente la prudencia y la magnanimidad de Gregorio evitaron esta catástrofe. Se conserva una preciosa carta dirigida a los milaneses residentes todavía en Génova, con la cual recabó de ellos que se unieran todos en la elección de Constancio [39]. Así se hizo en efecto, y el cisma quedó definitivamente eliminado.

5. **Solicitud por cada iglesia y cada región.**—Su solicitud paternal se extendía igualmente a cada iglesia y a cada región, de modo que no solamente se mantenía en íntimas relaciones con los patriarcas y metropolitanos, sino también con los obispos de las más insignificantes regiones y con los diversos príncipes de los nuevos Estados cristianos. A las diez provincias que dependían de la metrópoli de Roma las miró siempre con particular cariño. Más de 400 de los documentos que nos conserva su *Registro* se refieren a los asuntos de estas provincias.

Digna de especial atención era la antiquísima provincia eclesiástica del Africa. Hallábase esta provincia a la sazón en un estado deplorable. Desde la invasión de los vándalos había perdido casi por completo su antiguo esplendor, y a la prosperidad religiosa que caracteriza los tiempos de Tertuliano, San Cipriano y más próximamente San Agustín, había sucedido una depresión y desorganización próximas a la ruina.

San Gregorio Magno hizo grandes esfuerzos para reorganizar e infundir nueva vida a aquellas iglesias. Para ello procuró a todo trance robustecer la jerarquía. Existía ya

[37] Véase sobre todo *Registro* I 16.

[38] *Registro* 2,45. La carta (2,49) va dirigida, según parece, a los obispos de Istria, y trata de los tres capítulos.

[39] Véase *Registro* 3,29-31, y PABLO DIÁCONO, *Hist. Langob.* 4,27; HÜRTEN, H., *Gregor. der Grosse und der mittelalterl. Episkopat:* ZKG 73 (1962) 16-41.

oficialmente el primado de las iglesias africanas en el obispo de Cartago; pero era costumbre que el metropolitano de cada provincia eclesiástica variara continuamente de sede, pues lo era siempre el obispo más antiguo. Esto inutilizaba prácticamente la obra de unificación realizada generalmente por los metropolitanos, como fácilmente se comprende. Por esto San Gregorio abolió esta costumbre e introdujo el uso general de la Iglesia, consistente en elegir como metropolitano al que se juzgara más digno y que este cargo estuviera vinculado a una sede determinada, que ellos mismos debían elegir.

Las iglesias de las Galias merecieron una especialísima atención de parte del papa Gregorio. Baste decir que San Gregorio intervino activamente en ellas con su acostumbrada energía, con lo cual hizo valer sobre estas provincias los derechos del primado romano. Por lo que a España se refiere, ya se ha aludido varias veces a la amistad especial que unía a San Gregorio Magno con San Leandro de Sevilla. Esta amistad la aprovechó el Papa en orden a robustecer más y más el nuevo Estado cristiano que se formó en la península Ibérica con la conversión de los visigodos en el concilio tercero de Toledo, de 589.

No menos fecunda fue la actividad misionera de San Gregorio Magno. De ella es testigo su colaboración con los emperadores y patriarcas bizantinos en el fomento de las misiones orientales. Fue célebre particularmente el apoyo que prestó a los armenios, sobre todo a su metropolitano, el obispo Domiciano, en su esfuerzo por la evangelización de aquel territorio. Mas donde pudo San Gregorio desarrollar todo el celo en que su noble alma se abrasaba fue en las empresas misioneras de Occidente, y en primer lugar en lo que constituye uno de los timbres de gloria de su pontificado, que fue la misión de San Agustín en Inglaterra, de la que San Gregorio fue el alma y el sostén más eficaz. Pero de ello se hablará en el capítulo siguiente.

III. San Gregorio Magno y el patrimonio de San Pedro [40]

De suma importancia en el pontificado de San Gregorio Magno y en el desarrollo ulterior de la Iglesia fue el esfuerzo realizado por este Papa en la organización y robustecimiento del llamado patrimonio de San Pedro. A esta acti-

[40] Ante todo debe tenerse presente el *Registro* de Gregorio Magno, donde el Papa se ocupa muy frecuentemente del asunto de la administración del patrimonio. Véanse además: Fabre, *De patrimoniis Romanae Ecclesiae usque ad aetatem Carolinorum* (Lila 1892); Moresco, M., *Il patrimonio di S. Pietro* (Turín 1916); Spearing, *The patrimony of the Roman Church in the time of Gregory the Great* (Cambridge 1918); Leturia, P. de, *Del patrimonio de San Pedro al tratado de Letrán* (M. 1928).

vidad se refieren multitud de documentos conservados en el *Registro* de San Gregorio, cosa tanto más de notar cuanto que ninguno de los Papas que le precedieron parece se interesó por un asunto tan trascendental.

1. Origen y primer desarrollo de los Estados del Papa.— El patrimonio de San Pedro debe ser considerado como la base sobre la cual más tarde se fundaron jurídicamente los Estados del Papa, y consiste en un conjunto de posesiones que fueron adquiriendo los Romanos Pontífices a partir del momento en que, por ley de Constantino el Grande del año 324, se declaraba la capacidad de la Iglesia para recibir o heredar toda clase de bienes.

A medida, pues, que se afianzaba la posición del catolicismo dentro del Imperio romano ya cristianizado, se concibe fácilmente que se fueran acumulando en torno a la cabeza suprema de la Iglesia diversas donaciones, que engrosaron constantemente los dominios del Papa y lo constituyeran en uno de los señores más prestigiosos de su tiempo. Ya Constantino el Grande, aun prescindiendo del contenido de la falsa *donatio Constantini*, construyó para la Iglesia grandes basílicas, le proporcionó grandes palacios y le hizo grandes donativos de muy diverso género.

Estos donativos tenían una triple procedencia. En primer lugar, la necesidad misma en que se veía la Iglesia en el cumplimiento de su misión religioso-social, la obligaba a procurarse los medios materiales necesarios para ello. Esto pudo realizarse desde el punto en que, obtenida la más completa libertad, que rápidamente se transformó en favor imperial, iba aumentando el campo de sus actividades. En relación con esta necesidad económica y como complemento de la misma, está el segundo factor que contribuyó a incrementar las posesiones del Papa. Efectivamente, muchos cristianos ricos y poderosos, sintiendo particular agradecimiento por los bienes espirituales y tal vez por algún insigne beneficio recibido, con sus donativos, hechos a los apóstoles San Pedro y San Pablo, ponían a disposición del Papa algunas posesiones territoriales para aumentar con ellas el esplendor del culto y el prestigio del Papa. No hay duda que el sepulcro de los apóstoles San Pedro y San Pablo y otros grandes santuarios de Roma y de la Iglesia occidental ejercían un influjo fascinador en muchos cristianos, moviéndolos a actos de la más espléndida generosidad con el Papa.

En tercer lugar, ejercieron un influjo decisivo en la consolidación y robustecimiento de los dominios pontificios las circunstancias políticas en que Italia y Roma se encontraban. Ya se ha visto antes la situación especial que crearon al Papa, primero, las invasiones de los bárbaros, y luego el dominio de gran parte de Italia por los bizantinos. Frente

a Atila y Genserico y en multitud de ocasiones, ellos fueron quienes salvaron a Roma de verdaderas catástrofes materiales, para lo cual no sólo era necesario el prestigio espiritual, sino también un ascendiente real y aun material del Romano Pontífice al lado de los demás señores seculares.

La posición real en que se colocó de hecho el Papa durante las invasiones se consolidó más todavía desde que los bizantinos se apoderaron de gran parte de Italia. Pero la debilidad de los bizantinos en la defensa de este ducado frente a las acometidas de los lombardos, puso a éstos en la precisión de defenderse por sí mismos, y, por consiguiente, aumentar cada vez más su fuerza material y aun su independencia.

2. **San Gregorio y el patrimonio de San Pedro** [41].—San Gregorio Magno se encontró con estas realidades, y así, se comprende fácilmente que, con el justo afán de afianzar el primado romano y con él todo el cristianismo, contribuyera eficazmente a dar una forma definitiva a los dominios del Papa. Precisamente en esto consiste su mérito especial en orden al desarrollo de los Estados pontificios. Al subir él al trono papal, existían ya diversos territorios, no sólo en torno a Roma, sino también en Sicilia y en regiones lejanas, como en Oriente. San Gregorio supo gobernarlas, organizarlas, hacerlas producir, sacar de ellas los medios que necesitaba para sus grandes empresas y conseguir que le sirvieran de base para hacer respetar más y más los derechos del Papa.

Particularizando algo más, según se deduce de los *Registros* de Gregorio Magno, la Iglesia poseía alguna clase de territorios en toda Italia, sobre todo en Roma mismo, en sus proximidades, y en Sicilia, que prácticamente era posesión suya; en el Africa, las Galias, los Balcanes y hasta en las cercanías de Constantinopla [42]. En sus escritos se dirige el Papa a los administradores de estas diversas posesiones, dándoles las órdenes convenientes para su recta administración [43]. En estos escritos aparece Gregorio como un

[41] Por todos estos hechos, la realidad era que, en tiempo de San Gregorio Magno, el Papa poseía un conjunto de bienes, propiedades o feudos repartidos por toda la cristiandad. Todo este conjunto es lo que se designa como patrimonio de San Pedro y forma la base o punto de partida de los Estados pontificios. Además de las obras citadas en la nota precedente, véanse: GRISAR, H., *Ein Rundgang durch die Patrimonien des hl. Stuhles um das Jahr 600* en ZKathTh (1887) 321s, 526s; FABRE, *Les colons de l'Eglise romaine au VI siècle:* Revd'HistLitt (1896) 74s; DOIZE, *Les patrimoines de l'Eglise rom. aux temps de St. Grégoire* en Et. 99 (1904) 672s. Un buen resumen puede verse en AIGRAIN, R., *Le patrimoine de l'Eglise romaine* en FLICHE MARTIN, V 543s.

[42] Véase AIGRAIN, l.c., p.545. Respecto de Sicilia, véase lo que dice Gregorio Magno (*Registro* 9,29): «Patrimonium sanctae Romanae cui Deo miserante servimus Ecclesiae in partibus Syracusanis, Catanensibus, Agrigentinis vel Messanensibus constitutum.»

[43] Sobre la administración del patrimonio, véase el resumen de AIGRAIN, l.c., 547s. Pueden verse buenos testimonios en *Registro* 1,1-2; C, 49-53,56-57; 9,28,31. Véase también *Liber Diurnus* 54-56.

organizador y administrador de primer orden. A él se debe el que desde entonces siguieran una línea ascendente de prosperidad los dominios del patrimonio de San Pedro.

Aprovechando debidamente todas sus posesiones y haciendo valer los derechos que sobre ellas tenía, San Gregorio llegó a ser de hecho el ciudadano o señor más poderoso del vasto Imperio bizantino. Los gobernadores o administradores de sus múltiples latifundios formaban un verdadero ejército. Las rentas que le producían empleábalas el Papa, en primer lugar, para cubrir los gastos de la administración y fomento de los mismos dominios; pero, además, utilizaba una gran parte de su producto en las grandes obras de caridad que emprendía y en los trabajos de misiones. Por esto solía decir que él no poseía riquezas propias, sino que se le había confiado la administración de los bienes de los pobres.

IV. Actividad literaria de San Gregorio Magno [44]

Quedaría incompleta la imagen que hemos trazado de la actividad de San Gregorio Magno, si no tratáramos de presentar a la debida luz su obra literaria. Porque San Gregorio sobresalió como gran escritor, por lo cual es justamente considerado como uno de los últimos Santos Padres de la antigüedad, gran lumbrera de la Iglesia occidental, al lado de San Ambrosio, San Jerónimo, San Agustín y San León Magno.

Los escritos de San Gregorio responden perfectamente al conjunto de su actividad pastoral y de gran vigilante de la Iglesia. Por esto podemos decir que con ellos continuó ejerciendo un influjo semejante al que había ejercido durante su pontificado. Gran moralista y orador práctico y sencillo, dirige todo su afán a la instrucción y orientación de los fieles cristianos.

1. **Obras morales.**—San Gregorio, como moralista, es conocido por dos obras fundamentales. La primera, comenzada durante su estancia como apocrisario en Constantinopla, es el célebre *Comentario al libro de Job*. A España le cabe un poco de gloria en esta obra; pues San Leandro de Sevilla, compañero de Gregorio en Constantinopla como enviado del rey visigodo, contribuyó eficazmente con sus ruegos a que la pusiera en ejecución. Vuelto Gregorio a Roma

[44] Además de las obras generales citadas en las notas 1 y 2, pueden verse las monografías referentes a cada uno de los géneros literarios, que indicaremos a continuación. En particular véanse: Bardenhewer, V 284s; Altaner, trad. cast. 318s; *Morales sur Job* libros 1 y 2, introd., texto y trad. por R. Gillet, O. S. B., y A. de Gaudemaris, O. S. B., en Sourc. chrét. (P. 1950).

y retirado al monasterio de San Andrés, continuóla con gran interés, si bien consta que al mismo tiempo dio comienzo a otra muy importante también, la *Regla pastoral*. Finalmente, la terminó durante los primeros años de su pontificado.

Es, sin duda, la obra más valiosa de San Gregorio y desde luego de un volumen muy considerable, pues comprende 35 libros. Originariamente eran homilías y tratados, pero finalmente recibieron todos una transformación uniforme, si bien en la materia desarrollada no debe buscarse ninguna clase de unidad. Esta se la da únicamente el libro de Job, del cual San Gregorio hace comentarios de muy diversa índole. Unos consisten simplemente en ilustraciones históricas; otros, en consideraciones alegóricas, tan conformes con el gusto de la época; otros, finalmente, contienen aplicaciones prácticas a la vida moral cristiana. Esta última tendencia práctica y moral es la que predomina en el *Comentario al libro de Job*, de tal manera que se advierte claramente el interés del autor por aprovechar toda clase de ocasiones para hablar de las virtudes y de los vicios y tratar ampliamente de las cuestiones fundamentales de la moral cristiana.

Para San Gregorio, este fin moral era el principal de su obra, por lo cual él mismo la designaba como «libros morales». Así se explica el hecho de que bien pronto este *Comentario al libro de Job* recibió comúnmente el título de *Moralia*, y como tuvo tanta difusión en toda la cristiandad, se hablaba comúnmente de las *Morales* de San Gregorio Magno.

El complemento de esta obra fundamental de San Gregorio y como el punto culminante de sus escritos morales, lo forma la célebre *Regla pastoral*. Como en la misma introducción se dice, trátase de «cómo se llega a la cumbre del oficio pastoral, y, una vez se ha obtenido por caminos legítimos, cómo se debe vivir y cómo con una vida ejemplar debe desempeñarse el cargo pastoral; finalmente, con una enseñanza recta y legítima, debe cada día someter a un serio examen la propia debilidad».

Es, pues, un tratado sobre los deberes de los pastores de almas, particularmente sobre el deber de la enseñanza, que en la mente de San Gregorio abarca todo el cuidado pastoral, lo que él denomina «el arte de las artes». Compuesto, según todas las probabilidades, al principio de su pontificado, este libro presenta claramente el ideal que San Gregorio Magno se había formado del importante cargo del pastor de almas, por lo cual deseaba proponerlo a todos los obispos con el objeto de que todos intensificaran su actividad y contribuyeran a la renovación y consolidación de la

Iglesia. Junto con las *Moralia* o *Comentario al libro de Job*, tuvo esta obra gran aceptación, por lo cual fue bien pronto traducida al griego y al anglosajón. Claro indicio de ello es la gran multitud de códices medievales que contienen ambas obras o una de ellas [45].

2. **San Gregorio como orador. Sus homilías.**—San Gregorio fue un ejemplo viviente de lo mismo que tanto recomendaba. De ello dan testimonio las homilías que se nos han conservado, tenidas por él ante el pueblo romano [46]. No se trata de sermones o panegíricos con ocasión de las grandes festividades, sino simplemente de alocuciones homiléticas, excelente modelo de este género de predicación, en que el santo Pontífice expone con sencillez la Sagrada Escritura. A la cabeza de todas las que se han conservado deben colocarse 40, que glosan diversos pasajes del Evangelio y, según todos los indicios, fueron tenidos durante el primer año de su pontificado. No mucho después, seguramente entre 592 y 593, predicó sobre algunos fragmentos del profeta Ezequiel. Posee también homilías de santos, como la maravillosa en honor de Nereo y Aquiles, tenida en su iglesia.

Es una verdadera desgracia para la literatura patrística de este período, tan escaso en escritores eclesiásticos de algún mérito, el que no se nos hayan conservado más que estas homilías. Por algún escrito del mismo santo y otros testimonios contemporáneos, sabemos que pronunció otras muchas homilías sobre los Proverbios, el Cantar de los Cantares y otros libros del Antiguo Testamento. Todas ellas, como las que se han conservado, se distinguían por su sencilla elocuencia, plenitud de doctrina y celo ardiente por el bien de las almas. Mas no parece llegaran a redactarse en una forma completa, debido, sin duda, a la debilidad de salud, ya crónica en el santo durante los últimos años de su vida.

Para completar esta falta, el abad Claudio hizo unas notas o resúmenes de estas homilías; pero, al serle presentadas a San Gregorio para recibir su aprobación, las encontró poco exactas y prometió revisarlas detenidamente; mas no lo pudo hacer. Por esto no pueden tomarse estos apuntes como obras definitivas de San Gregorio. En general, podemos decir sobre el carácter de sus obras homiléticas, que se distinguen por su solicitud pastoral y por la tendencia algo exagerada a la alegoría y más aún a la apli-

[45] Sobre la importancia de estas obras pastorales de San Gregorio Magno pueden verse los tratados generales sobre este Papa. En particular véase AIGRAIN en FLICHE-MARTIN, V 26s.

[46] Véanse en particular: MARTIC, V. S., *De genere dicendi S. Gregorii in 40 homil. in Evang.* (1934); SCHWANK, H., *Gregor der Grosse als Prediger* (1934).

cación moral de la Escritura. No llega a la elevada concepción y altura estilística de San León Magno, pero le sobrepasa en la abundancia y fecundidad de doctrina y en el calor y elocuencia popular de su expresión.

3. Epistolario y hagiografía [47].—La importancia de los documentos pontificios contenidos en su *Registro* se ha podido ver en lo que anteriormente queda expuesto. Las 848 piezas que comprende, editadas recientemente en una edición crítica, nos dan una idea aproximada de la actividad de este gran Pontífice y del influjo que llegó a ejercer en su época. Estos escritos son la mejor muestra del carácter de San Gregorio. Prácticos por su misma naturaleza, pues son los instrumentos ordinarios de su gobierno, van dirigidos a toda la cristiandad y están llenos de la más elevada sabiduría y conocimiento profundo de los hombres. Son modelo del estilo de negocios; pero juntamente indican gran alteza de miras en el modo como dirige y encamina, por ejemplo, la gran empresa de la conversión de Inglaterra, cómo da instrucciones y normas para la organización del patrimonio de San Pedro y cómo defiende, frente a los poderes seculares, los derechos de la Iglesia y del primado pontificio.

Todavía debemos conmemorar otro género literario en que se distinguió San Gregorio Magno: la *hagiografía* [48] y géneros afines. Es célebre su obra *Cuatro diálogos sobre la vida y los milagros de los Santos Padres en Italia y sobre la inmortalidad del alma*. Es una composición literaria que escribió con gran interés, y aun diríamos con ilusión, como lo prueba la forma de diálogo que le dio, al estilo de los de Platón. Lo mismo debe decirse de la poética introducción, en que se finge a sí en la soledad, lamentándose de no haberse dedicado a una vida tan santa, lejos del mundo, a imitación de los santos solitarios del desierto, cuando he aquí que se le presenta un amigo de la infancia, con quien en la intimidad conversa sobre la vida maravillosa de algunos de estos ilustres santos.

El valor de estos diálogos es escaso, si bien la narración no deja de poseer el atractivo que le comunica su ingenuidad y sencillez primitiva. Contrasta sobremanera la credulidad que se refleja en toda esta obra con la alteza de miras, conocimiento de los hombres y talento especulativo y práctico que demuestran los numerosos documentos de su

[47] Es bien conocida la importancia fundamental del epistolario de San Gregorio Magno. Está contenido en el *Registrum Gregorii*, cuyo texto puede verse en las obras indicadas en la nota 1. Además de estos trabajos, pueden verse: NORBERG, D., *In «Registrum» Gregorii M. studia critica* (1937); DUNN, M. B., *The style of the letters of St. Gregory* (Wáshington 1931); O'DONNELL, J. F., *The vocabulary of the letters of St. Gr.* (Wáshington 1934).

[48] *Dialogi de vita et miraculis Patrum italicorum*. Véase: TRAINA, G., *Sui «Dialoghi» di Greg. Magno* (Palermo 1937).

Registro. En lo primero, Gregorio era sencillamente hijo de su tiempo, tan inclinado a todo lo maravilloso y extraordinario. En lo segundo, aparece su propia personalidad. Mas como la afición a lo sobrenatural continuó durante toda la Edad Media, por esto se explica que los *Diálogos* de San Gregorio constituyeran durante todo este tiempo uno de los libros más leídos de la literatura patrística latina.

Digamos, para terminar, que San Gregorio es conocido igualmente por sus grandes trabajos litúrgicos. Ante todo, a él se debe fundamentalmente un *Sacramentario*, especie de misal de su tiempo, en el que reunió todas las misas propias entonces en uso. Además, él recopiló un *Antifonario*, o manual de antífonas y partes cantables de la misa. Complemento de esta actividad de San Gregorio es el haber organizado y dado una forma característica al *canto litúrgico*, que por esto ha sido designado como *canto gregoriano* [49].

4. **Juicio de conjunto.**—San Gregorio marca un estadio importantísimo en la historia de la Iglesia. Romano de nacimiento y de convicciones, se sentía sumamente apenado por la caída de Roma y del Imperio romano occidental, y por esto se deja llevar a las veces de la añoranza de aquella Roma antigua, señora del mundo, convertida ahora en juguete de las pasiones; mas, penetrado profundamente de la importancia de esta misma Roma como centro de la cristiandad y de la necesidad del primado romano para mantener la unidad de la Iglesia, pone en juego su indomable energía para mantener el prestigio pontificio frente a toda clase de dificultades. Llevado de su ardiente celo de la gloria de Dios, defiende en toda su amplitud la ortodoxia, fomenta en Oriente y Occidente la conversión de los infieles y sobre todo es el alma de la gran obra de la conversión de Inglaterra por medio de San Agustín y sus 39 compañeros.

San Gregorio Magno no dejó piedra por mover para ensanchar el reino de Cristo y consolidar la Iglesia. Fue gran favorecedor y promotor insigne de la nueva Orden de los benedictinos, a la que él mismo perteneció y a la que dio toda su fortuna y erigió muchos monasterios. Fue un apóstol infatigable, dedicándose a la cura de almas con un celo ejemplar, del que nos ha dejado el incomparable testimonio de sus homilías y la preciosa *Regla pastoral*. Fue escritor de primera línea, digno de ponerse al lado de los mejores Padres latinos, ejerciendo con ello un influjo intenso e ininterrumpido.

[49] Véase arriba p.627. En particular, JUAN DIÁCONO, *Vita Greg.* II 6-10,17. El mismo indica otras actividades litúrgicas de San Gregorio Magno.

Los pontificados que le siguieron hasta fines de la Edad Antigua a través del siglo VII, tuvieron generalmente poca importancia, si bien hemos de decir, en honor suyo, que supieron mantener el honor de la Iglesia. En medio de la nueva contienda dogmática que se suscitó a mediados de este siglo, el monotelismo, el papa *Honorio I* (625-638)[50] no manifestó la energía necesaria en aquellas circunstancias, como se verá en su lugar correspondiente; en cambio, San Martín I (649-655) supo mantener el prestigio de la Iglesia y la pureza de la fe, rechazando todos los subterfugios de la herejía y muriendo heroicamente en el destierro, mártir de la ortodoxia. Al aprobar los papas Agatón (678-681) y León II (681-683) el concilio sexto ecuménico, tercero de Constantinopla (nov. 680-sept. 681), dejaron, por un lado, bien asegurado el dogma católico, y por otro vieron reconocido por todo el mundo el primado pontificio[51].

CAPITULO II

La Iglesia en la Gran Bretaña. San Agustín de Inglaterra[52]

En las islas Británicas, donde tanto debía florecer el cristianismo, y particularmente el monacato, a partir del siglo VII, penetró el cristianismo lentamente y como por etapas. Consta por el testimonio de Tertuliano *(Ad Iud. 7)* que ya en el siglo II el Evangelio de Cristo había hallado acogida en los inaccesibles parajes de los británicos. Sin embargo, la historia de estos primeros siglos permanece en la penumbra, y solamente conocemos algún hecho suelto, como que en el sínodo de Arlés de 314 tomaron parte tres obispos británicos. Como se ve, este hecho es sintomático, pues si de aquellas apartadas regiones pudieron presentarse en Arlés tres obispos, puede suponerse que había otros, todo lo cual supone algunas cristiandades sólidamente establecidas.

[50] Véase su bibliografía más adelante, p.744s.

[51] Sobre la intervención de todos estos Papas en la cuestión del monotelismo, véase abajo, p.749s.

[52] La fuente antigua más importante es: BEDA EL VENERABLE, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* ed. C. PLUMMER 2 vols. (O. 1896); ed. MIGNE: PL 90-95. Pueden verse además: *Chronica Minora* en MonGermHist. Auct. Ant. 13,255s; ID., *Historia Britonum* ibíd. 111s. Entre las obras modernas pueden consultarse: HADDAN, A. W., *Councils... relatifs to Great Br. and Ireland* 2 vols. (O. 1869-78); ZIMMES, H., *Keltische K. en Britannien und Ireland:* RealenzprTh (1901); WATKIN, E. J., artic. *England:* LexThK 3 881-888 (1959); CHADWICK, N. K., *Studies in the Early Brit. Church* (Cambridge 1958); BLAIR, P. H., *The World of Beda* (L. 1970); DAURAS, L.-HURY, CH.d', *Le Catholicisme en Angleterre* (P. 1970); MORRIS, J., *The Age of Arthur. E History of the British Isles from 350 to 650* (L. 1973).

Estos datos sobre la primera penetración del cristianismo en las islas Británicas se refieren a la Gran Bretaña, en donde desde el siglo III o IV antes de Cristo dominaban diversos pueblos, que recibieron la común denominación de *bretones*. Conquistados más tarde por los romanos, hicieron alianza con ellos, y de esta manera se defendieron contra los pictos y escoceses, que habitaban la parte septentrional de la isla, la Caledonia y Escocia.

Por lo que a Irlanda se refiere, los primeros conatos de penetración del Evangelio tuvieron lugar después del año 400. El primero lo efectuó el obispo Palladio junto con otros cuatro misioneros. Habiéndose introducido en Irlanda (Erín) hacia el año 413, parece que encontraron allí algunos cristianos procedentes del País de Gales, pero que apenas consiguieron resultado ninguno positivo. Por esto consta que poco después el mismo Palladio se dirigió a Escocia, donde murió.

I. Progreso del cristianismo en Irlanda y retroceso en la Gran Bretaña [53]

En este estado se hallaba el cristianismo en las islas Británicas, cuando a mediados del siglo V se produjeron dos hechos importantísimos para el porvenir religioso de estos territorios. Por una parte, la actividad de San Patricio en Irlanda, que le ha merecido el título de patrono de la isla, y por otra, la invasión de los anglosajones en la Gran Bretaña, que cambió completamente la situación política y religiosa de toda la región.

1. San Patricio, misionero de Irlanda [54].—Efectivamente, el primero que introdujo el cristianismo en Irlanda de una manera consistente, fue San Patricio. Nacido, según parece, en Kilpatrick, en Escocia, hacia el año 389, de padres

[53] Además de las obras generales citadas en la nota precedente, véanse BELLESHEIM, *Geschichte der Kath. K. in Irland* 3 vols. (1890-91); STOKER, G. T., *Ireland and the Celtic Church (1172)* 6.ª ed. (L. 1907); POULET, *Les chrétientés celtiques* (P. 1911); PLUMMER, C., *Lives of Irish Saints* (O. 1922); RYAN, JOHN, *Irish Monasticism* (Dublín 1931); GOUGAUD, L., *Les chrétiens celtiques* (P. 1911); ID., *Les scribes monast. d'Irlande* en RevHistEccl 27 (1931) 293-306; ID., *Gaelic Pioniers of Christianity, VI XII Cent.* (Dublín 1923); ID., *Christianity in Celtic Lands* (L. 1932); PHILIPS, W. A., *History of the church of Ireland from the earliest times to the present day* 3 vols. (O. 1933-34); DOWDEN, J., *The Celtic Church in Scotland* (L. 1917); JUGLIS, B., *The story of Ireland* (L. 1956); PEPLER, C., *The English religious heritage* (L. 1958); CHADWICK, N. K.-HUGHES, K., etcétera., *Studies in the early British Church* (Cambridge 1958); GUYNN, A., artíc. *Irland:* LexThK 5 754-758 (1960); ID., artíc. *Irland:* RelGGeg 3 894ss; ID., artíc. en EncCatt 7 196-212; JACKSON, W., *History of the Church of Ireland* (Dublín 1953).

[54] Pueden verse en particular: BURY, J. B., *The life of St. Patrik* (L. 1905); MORRIS, W. B., *Life of S. Patrik* 6.ª ed. (L. 1908); GALLICO, P., *The steadfast man. A life of St. Patrik* (L. 1958); RYAN, J., etc., *Patrik* (Dublin 1958); CARNEY, J. P., *The problem of St. Patrick* (Dublín 1961); RYAN, J., *St. Patrick, Apostle of Ireland:* Studies 50 (1961) 113-151.

cristianos, contando dieciséis años fue hecho prisionero por unos piratas y conducido al norte de Irlanda, donde se vio forzado a servir a un cabecilla indígena en la guarda del ganado y en los oficios más humillantes.

Habiendo logrado a los seis años escapar de este cautiverio, pudo llegar al continente, y allí en diversos monasterios recibió una sólida instrucción religiosa. Estos monasterios fueron Marmoutier y Leríns, que se hallaban entonces en su primer apogeo; pero su maestro propiamente tal fue el obispo San Germán de Auxerre († 448).

Precisamente entonces había surgido en la Iglesia occidental la herejía del pelagianismo, y como sus primeros propagadores, Pelagio y Celestio, provenían de la Gran Bretaña, habían dejado allí el rastro de sus errores, que habían cundido bastante entre las cristiandades británicas. Por esto San Germán organizó desde el año 423 una campaña misionera en la Gran Bretaña, en la cual le acompañó el joven Patricio. Allí permaneció éste hasta el año 426, esgrimiendo de esta manera las armas de su celo apostólico y preparándose para la gran misión de Irlanda.

Vuelto Patricio al continente, después de madurar detenidamente el plan que había concebido, se dirigió a Roma, donde recibió los poderes necesarios para la misión de Irlanda, y, habiendo sido consagrado obispo en las Galias, entró finalmente en Irlanda el año 432. Este año marca el principio de la magna obra realizada en Irlanda por San Patricio, digno de ser comparado con los grandes apóstoles de todos los tiempos.

El haber vivido en el cautiverio de Irlanda le había servido para conocer la lengua y, sobre todo, las costumbres de la región. Esto no obstante, las dificultades fueron inmensas. Como todo misionero, tuvo que comenzar por roturar el terreno donde había de sembrar la semilla del Evangelio. Recorriendo diversas regiones de la Isla Verde, reunía grandes masas de la población indígena y les anunciaba las conmovedoras verdades de la religión católica, sobre todo la vida y muerte del Redentor. Según consta principalmente por los más antiguos biógrafos del santo, sobre todo Tirechan y Muirchu, las regiones donde más intensamente trabajó San Patricio fueron las de Airgialla, Ailech y Connacht, en el Meath, es decir, la parte septentrional de la isla. En su obra apostólica no estuvo solo el apóstol de Irlanda. Algún historiador habla de auxiliares galos; otros, de británicos y aun romanos. Tenemos noticia particularmente del británico Mochta, del escocés Isernino, otros dos de nacionalidad desconocida, Auxilio y Fiave, y, finalmente, Benen, que le sucedió en la sede de Armagh.

Con la gran actividad desplegada desde un principio

por Patricio y sus colaboradores, no es de sorprender que el resultado fuera consolador. Mientras, por una parte, los druidas y los elementos más fanáticos del paganismo indígena se revolvían contra los apóstoles de Cristo y se ponía de su parte el reyezuelo principal de la isla, Loegaire, eran precisamente algunos cabecillas y gente de la nobleza los que se convertían a la nueva religión. Con esto ganó el cristianismo en consistencia y penetró también rápidamente en las masas.

San Patricio inició entonces su sistema favorito, que fue en adelante característico en Irlanda y en las islas Británicas: la fundación de monasterios, que se convirtieron en centros de cultura y de irradiación religiosa en todas partes. Es admirable, según atestiguan los biógrafos de San Patricio, la afluencia de la gente más distinguida a estos monasterios. Muchos hijos e hijas de nobles se sometieron al yugo de Cristo; por lo cual el biógrafo Tirechan puede hablar de monjes de San Patricio y atestiguar que en Irlanda «los hijos y las hijas de los reyes se habían convertido en monjes y vírgenes de Cristo, sin que se los pueda enumerar».

De esta manera, transcurridos unos pocos años, Irlanda quedó sembrada de casas religiosas. El monasterio de *Armagh*, fundado hacia el año 444, fue constituido en sede de San Patricio y centro religioso de la Irlanda católica. En general es digno de notarse el sistema introducido de diócesis-monasterios con régimen de obispo-abad. Hasta su muerte, ocurrida hacia el año 461, continuó trabajando con creciente intensidad. Consta igualmente que celebró varios sínodos, en los que se trató de organizar mejor la jerarquía católica y dar la mayor consistencia a las conquistas realizadas.

A la muerte de San Patricio (461) existían ya en Irlanda varios obispos y eran muy numerosos los clérigos y monjes. La iglesia de Irlanda tenía como puntos de apoyo los monasterios, y aun los mismos obispos procedían del monacato; así se explica que después de San Patricio tuvieran un éxito tan rotundo los monjes irlandeses y británicos. Hacia el año 490, Santa Brígida inició la rama de religiosas en Irlanda con el establecimiento de monasterios femeninos, que rápidamente alcanzaron gran desarrollo. El monasterio que más fama alcanzó en Irlanda fue el célebre de Bangor.

2. Invasión de los anglosajones en la Gran Bretaña [55].— Entretanto, tenían lugar en la Gran Bretaña acontecimientos trascendentales. Cuando, a principios del siglo v, los em-

[55] Véanse las obras generales, en particular: SCOTT, A. B., *The British nation, its People and its Church* (Edimburgo 1918); FUNK, J. X., *Zur Gesch. der altbr. Kirche* en KgAbhl 1,431 (1897); HODGKIN, TH., *History of England* (L. 1906); CABROL, F., *L'Angleterre chrét. avant les normands* (P. 1909) en BiblEnseignHist

peradores romanos, apretados por los diversos pueblos bárbaros invasores, retiraron de la Gran Bretaña las legiones que mantenían allí sus derechos, los bretones recobraron su libertad. Pero, al mismo tiempo, los pictos y escoceses, sin encontrar la férrea oposición romana, se lanzaron a una serie de incursiones que sembraban por todas partes la desolación y el exterminio.

Así, pues, hacia el año 449, respondiendo al grito de angustia de Wortigern, jefe de los diversos pequeños estados bretones, desembarcaban sus primeras tropas en la isla de Thanet, al sudeste de la Gran Bretaña. Pero la inteligencia con los bretones duró muy poco tiempo. Rápidamente entraron en Inglaterra nuevas avalanchas de anglosajones, con lo cual se vio claramente que se presentaban en plan de conquistadores. Con esto se inició una encarnizada lucha de exterminio contra los bretones. El resultado fue que los bretones, parte abandonaron la isla y se trasladaron al continente, donde se asentaron en la Armórica, a la que dieron el nombre de Bretaña, parte fueron aniquilados en el decurso de aquella guerra de exterminio, mientras un buen número se retiró hacia el occidente de la isla, a las regiones de Gales y Cornuailles.

Esta circunstancia explica la conducta posterior de los bretones y sus relaciones con los invasores. Mientras éstos perseveraron durante siglo y medio en el paganismo, después de hacer desaparecer todos los restos de cristianismo existentes en el país ocupado, los bretones, en su mayoría católicos, continuaron fieles a la ortodoxia; pero al mismo tiempo absolutamente separados de los anglosajones, a quienes odiaban a muerte y con quienes no querían ninguna clase de relaciones. En estas regiones de Gales y de Cornuailles continuaron floreciendo durante los siglos V, VI y VII los monasterios ya existentes de Bangor (el inglés), Sain-Asaph, Llancarvan y algunos otros, y se conservaron las costumbres cristianas primitivas, sin mezclarse siquiera con las que introdujo San Agustín a fines del siglo VI y principios del VII. Igualmente se distinguieron algunos santos ilustres, como San Paterno, San Udoceo, Daniel, Gondelo, y multitud de obispos y príncipes excelentes, como San David, obispo de Menevia († 544).

3. El cristianismo en Escocia y Caledonia [56].—En diversas ocasiones hemos aludido a los pictos y escoceses, que ocupaban el norte de la Gran Bretaña, las regiones de Caledo-

Eccl; OMAN, CH., *England before the Normand Conquest* (L. 1910); DOBLE, C. H., y L. KERBIRION, *Les saints brétons* (Brest 1933); BARING-GOULD, FISHER, *The lives of the British Saints* I (L. 1907).

[56] Pueden verse en particular: BELLESHEIM, A., *Gesch. der kath. Kirche in Schottland* 2 vols. (1883); SKENE, W. F., *Celtic Scotland* 3 vols. (Edimburgo 1887); ANDERSON, A. O., *Early sources of Scottish History* (Edimburgo 1922).

nia y Escocia. Entre los pictos, que moraban en el sur de Escocia, propagó el cristianismo desde el año 412 un misionero británico, el obispo Niniano. Más tarde trabajó también otro misionero llamado Gildas. En cambio, la parte más septentrional de Escocia y la Caledonia permanecía aún pagana.

El misionero providencial de estas regiones, como lo había sido de Irlanda San Patricio, fue el abad San Columba, de quien se ha hablado en otro lugar [57]. El monasterio de Hy o Iona, que él estableció, fue en adelante el centro de irradiación de toda su actividad misionera. Poco a poco se fue convirtiendo al cristianismo toda la región; el rey de los escoceses, Conall, hizo donativo de toda la isla a San Columba, el cual tuvo poco después el consuelo de bautizar al rey Brid y gran parte de su pueblo.

II. Conversión de los anglosajones. San Agustín de Inglaterra [58]

Los anglosajones, a medida que fueron eliminando o aniquilando a los bretones y estableciéndose en la mayor parte de la Gran Bretaña, fueron organizando una serie de siete pequeños reinos, que es lo que se denominó la *Heptarquía*, y de sur a norte, tal como los fueron conquistando, se llamaban: *Kent*, con la capital en Canterbury, fundado ya en 453; *Sussex*, Wessex y Essex, fundados entre 477 y 495, cuya capital era Londres; Estanglia, Mercia y Northumbria, con la capital en York, organizados durante el siglo VI.

Desde su entrada en Inglaterra, hacia 450, hasta fines del siglo VI, no se hizo prácticamente nada por su conversión. Los cristianos bretones, reducidos al país de Gales y a Cornuailles, odiaban a muerte a todos los anglosajones, y éstos les respondían con el desprecio, por lo cual tampoco hubieran recibido de los bretones enseñanza ninguna religiosa. La salvación tuvo que venir de fuera, y Dios se la preparó al pueblo anglosajón en la persona del gran pontífice San Gregorio Magno y del insigne misionero San Agustín de Inglaterra, con el ejército de monjes que lo acompañaron y siguieron [59].

[57] Véase p.609.

[58] Para esta parte, la más importante de la historia antigua de Inglaterra, véanse las fuentes citadas en la nota 52. Asimismo BASSENGE, A., *Die Sendung Augustins* (1890); BROU, A., *St. Augustin de Cantorbery* 4.ª ed. (P. 1900); HOWORTH, H., *St. Augustine of Canterbury* (L. 1913); ID., *The golden days of the early English Church* (L. 1917); ID., *Saint Gregory the Great* (L. 1912); BROWNE, G. F., *Augustin and his Companions* 2.ª ed. (L. 1897); BRECHTER, S., artic. *Angelsachsen*: LexThK 1 538-539; ID., *Die Quellen sur A. Mission Gregors d. Gr.* (Münster 1941); ID., artic. *Augustinus v. Canterbury*: LexThK 1 1102.

[59] Es célebre la tradición transmitida por BEDA, *Hist. Eccl.* 2,1; PABLO DIÁCONO, *Vita Greg.* 17,21. Ella atribuye a Gregorio Magno la respuesta a los que le dijeron que aquellos hombres eran ingleses: «Non *angli*, sed *angeli*.»

1. Principio de la obra de San Agustín.—Entre los grandes ideales que supo concebir y realizar San Gregorio Magno, no es el menor el de la conversión de los anglosajones. Siendo abad del monasterio de San Andrés, por él fundado, concibió por vez primera esta idea. El primer camino que intentó fue la evangelización de los anglosajones por medio de su misma gente. Para ello echó mano de su agente en los dominios pontificios de la Provenza, el presbítero Cándido, y le ordenó la adquisición de algunos esclavos ingleses que solían presentarse en el mercado de Marsella [60].

Pero, en todo caso, este medio era muy lento, y, entretanto, Gregorio quiso realizar más rápidamente el ideal concebido. La Providencia le ayudaba de una manera eficacísima. Hacia el año 496 llegaban a Roma noticias consoladoras sobre la buena disposición de Etelberto, rey de Kent. A ello contribuía el hecho de que este príncipe había tomado por esposa a Berta [61], hija del rey franco Cariberto, católica y sumamente piadosa, que había llevado consigo como capellán a Liudhardo, quien con su buen ejemplo y trato delicado había ido preparando el camino para el cristianismo. A esto se añadió otra circunstancia que favorecía la empresa ideada por el Papa. A principios del año 596 murió el rey de Austrasia, Childeberto, con lo cual quedó Brunequilda única gobernadora de todos los estados de Austrasia, Neustria y Borgoña. Ahora bien, como Brunequilda era enteramente adicta y favorable a Gregorio Magno, el camino obligado de la Gran Bretaña, que eran las Galias, quedaba completamente abierto al Papa.

San Gregorio Magno aprovechó inmediatamente la oportunidad. Escogió, pues, al abad Agustín, con otros 39 monjes de San Andrés [62], los cuales partieron en la primavera de 596 con el entusiasmo del que marcha a una grande empresa. Llegados a la Provenza, se detuvieron unos días en el célebre monasterio de Lerins; mas he aquí que, mientras Agustín se ocupaba en el despacho de algunos asuntos de importancia, sus compañeros perdieron enteramente los ánimos escuchando las descripciones que les hacían sobre la extrema crueldad de los anglosajones y la suma dificultad de una lengua enteramente desconocida.

[60] Véase *Registro* 6,10.

[61] De esta circunstancia habla en particular GREGORIO DE TOURS, *Hist. Franc.* 4,26; 9,26.

[62] Podría preguntarse por qué no llamó el Papa a los monjes de Iona, escoceses, o a los bretones del país de Gales, que estaban tan cerca, o bien a los irlandeses, que eran de hecho los evangelizadores de Europa. Recuérdese que por el mismo tiempo San Columbano, proveniente de Irlanda, realizaba en el continente una incomparable obra de evangelización. ¿Por qué, pues, tanto él como otros monjes escoceses o irlandeses no iban a la Gran Bretaña? Seguramente, en el fondo, la razón era el odio profundo que estos pueblos cristianos profesaban a los invasores de sus islas, los anglosajones. Por la misma razón, y tal vez por desconocer el movimiento religioso de Irlanda y Escocia, Gregorio Magno no echó mano de estos operarios y acudió a los que tenía más cerca.

Con estas disposiciones era imposible continuar el viaje. Por esto, Agustín volvió a Roma a recibir nuevas órdenes, y como el papa Gregorio persistía con más energía en la realización de su plan, bien provisto de cartas especiales de recomendación para los príncipes y obispos galos, para Brunequilda y, sobre todo, para el rey de Kent, Etelberto, y la reina católica Berta, volvió Agustín a Leríns a juntarse con sus monjes [63]. Todo esto y la palabra ardiente del Papa y de su abad Agustín devolvió a los noveles apóstoles su primer entusiasmo.

2. Primeros resultados de la misión.—En la primavera del año 597 desembarcan los misioneros en la isla de Thanet, el mismo lugar donde siglo y medio antes habían arribado los anglosajones. Inmediatamente enviaron un mensaje a Etelberto, con la súplica de que se les otorgara el permiso de permanecer en su reino y predicar el Evangelio. Etelberto se presentó personalmente rodeado de sus guerreros y vio cómo desfilaron delante de él los misioneros llevando una gran cruz y dirigidos por su abad Agustín, que sobresalía por encima de todos. Luego escuchó atentamente la relación que éste le hizo sobre sus planes acerca de la evangelización de la Gran Bretaña y, sobre todo, la exposición sumaria de la obra redentora de Cristo, y, lleno de sincero agradecimiento y de verdadera simpatía hacia la nueva doctrina, les concedió amplia libertad para predicarla en todos sus dominios.

Agustín y sus misioneros pusieron al punto manos a la obra. Dejando la isla de Thanet, se dirigieron a *Dorovernum* (Canterbury), que era la capital del reino de Kent, y allí junto a la capilla de San Martín, utilizada por el capellán de la reina Berta, Liudhardo, establecieron su primera residencia y comenzaron a difundir la palabra de Dios. La primera conversión notable fue la del mismo rey, ya preparada por la suave influencia de la reina y el trabajo lento y reposado de su capellán. El y las masas del pueblo, entre el cual se mezclaban los grandes del reino, escuchaban con suma atención las enseñanzas del Evangelio [64]. El ejemplo del rey y de la nobleza era un sermón viviente que a todos movía e impulsaba a escuchar e instruirse. Con esto se pudo llegar al gran acto realizado en las Navidades de 597 [65].

Efectivamente, esta fecha marca el punto de partida de la conversión en masa del reino de Kent y de todo el pueblo

[63] Véanse *Registro* 6,52,50,47,57, y BEDA, *Hist. Eccl.* 1,24.

[64] La fecha comúnmente conocida de la conversión del rey de Kent es el 1.º de junio de 597, vigilia de Pentecostés. Beda no la señala.

[65] Para estar más autorizado, el 16 de noviembre del mismo año 597 recibió Agustín en Arlés la consagración episcopal, y en las Navidades bautizó a más de mil ingleses. Así lo atestiguan BEDA, l.c., 1,27, y, sobre todo, la carta de San Gregorio a Eulogio, patriarca de Alejandría (*Registro* 8,29).

anglosajón. Etelberto, con su prudencia acostumbrada, quiso dejar en plena libertad a sus súbditos, y así gran número de nobles, guerreros y masas del pueblo continuaron recibiendo la instrucción necesaria, hasta que en las Navidades del mismo año se celebró el bautismo de una inmensa multitud, que algunos elevan a diez mil, entre los que se hallaba la mayor parte de la nobleza. Era un acto que recordaba el que un siglo y un año antes había realizado Clodoveo en las Galias, y el que más próximamente, ocho años hacía, en 589, acababa de celebrar en España el rey visigodo Recaredo. Era el principio de la cristianización del pueblo anglosajón, no menos ilustre en los anales de la Iglesia católica medieval.

Así se explica la alegría que experimentó San Gregorio Magno al tener noticia del acto realizado, por la relación que le hicieron el presbítero Lorenzo y el monje Pedro, enviados expresamente a Roma por San Agustín. Su ensueño era ya una realidad. Sin poder contener su entusiasmo, escribió inmediatamente dando cuenta de tan halagüeñas noticias a su íntimo amigo Eulogio, patriarca de Egipto, que lo había estimulado siempre a llevar adelante esta empresa; a Brunequilda, la regente de Austrasia y Neustria; a la reina Berta, que tanta parte había tenido en aquella obra, y, sobre todo, a San Agustín, héroe principal de la conversión anglosajona [66].

3. Continúa la evangelización de la Gran Bretaña.—Por su parte, Agustín procuró desde este momento asegurar definitivamente y promover con mayor intensidad la conversión de Inglaterra. Para ello precisamente, ya antes de Navidades, se había dirigido a Francia y recibido allí del obispo de Arlés la consagración episcopal. Por otra parte, el presbítero Lorenzo y el monje Pedro, enviados a Roma, volvieron bien pronto cargados de reliquias y preciosos instrumentos del culto, que tanto fascinaban a los pueblos paganos convertidos, y, sobre todo, volvían acompañados de nuevos misioneros [67].

También el rey Etelberto contribuyó de una manera decidida y eficaz a la prosecución de la obra comenzada. Siguiendo las huellas de Constantino, cuyo ejemplo indudablemente le pusieron los misioneros ante sus ojos, colmó a la Iglesia de favores sumamente apreciables. Hizo donación de su propio palacio, que al poco tiempo quedó transformado en monasterio-residencia del obispo. En lugar de un templo pagano adosado a él, hízose ahora levantar un templo

[66] Véase *Registro* 11,36. Es muy interesante esta carta del Papa a San Agustín, por los consejos prácticos que le da.
[67] Véase BEDA, o.c., 1,29.

cristiano dedicado a San Pancracio, y no mucho después erigió el rey a sus expensas el gran monasterio que más tarde tomó el título de San Agustín de Canterbury y vino a ser tumba de los reyes y de los primados de Inglaterra. A esto se añadió luego la catedral, que, a imitación de la de Letrán, estaba consagrada al Salvador.

La obra de evangelización hizo de esta manera rápidos progresos. El año 601 envió San Agustín de nuevo a Roma como legados al presbítero Lorenzo y al monje Pedro, quienes informaron detenidamente al Papa sobre el estado de la gran misión e insistieron de nuevo en la necesidad de misioneros. A estas peticiones se añadían otras más apremiantes. La rapidez del crecimiento de aquellas cristiandades creaba problemas de difícil solución. Por esto rogaban al Papa diera instrucciones amplias y convenientes para la solución de aquellos conflictos.

San Gregorio Magno recibió esta segunda vez a los legados ingleses con grandes muestras de benevolencia, y, dando una prueba clarísima de su talento organizador, los proveyó de una serie de instrucciones amplias y detalladas sobre la liturgia, los matrimonios y relaciones con el episcopado franco [68]. Más aún, dando ejemplo de comprensión y de lo que hoy día se llama acomodación, dio, en lo referente a los lugares de culto y a las costumbre indígenas, disposiciones acertadísimas. Respecto de los templos, «no conviene, decía, derribarlos, sino solamente los ídolos en ellos existentes. Después de haberlos rociado con agua bendita, que se coloquen altares y reliquias cristianas; pues si estos templos están bien construidos, se los puede hacer pasar del culto de los demonios al del verdadero Dios. De esta manera, el pueblo, viendo que no se destruyen los santuarios, se convertirá más fácilmente» [69] (*Reg.* 11,76).

De una manera parecida decidía San Gregorio en lo tocante a las costumbres nacionales: «Como hay costumbre de hacer sacrificios de bueyes a los demonios, es conveniente cambiarla en una fiesta cristiana. Así, las fiestas de la Dedicación y de los Mártires podrían celebrarlas por medio de banquetes fraternales, y en vez de inmolar animales a los dioses, podríanse matar para comerlos en acción de gracias a Dios. Así, dejándoles alguna satisfacción sensible, se los dispondrá mejor a las alegrías del alma; porque es imposible querer cortarlo todo de un golpe al alma salvaje». No

[68] Esta amplia respuesta del Papa forma un verdadero *libellus* o tratado y ocupa en el *Registro* el n.11 56s. Su autenticidad ha sido discutida; pero hoy día es comúnmente admitida. Véase DUCHESNE, *Origines du culte chrét.* 4.ª ed. (1908) p.100. Téngase presente que en la primera edición Duchesne había defendido lo contrario. Véase igualmente CABROL, artic. *Brétagne, Grande Liturgie* en DictArchLit.

[69] Véase *Registro* 11,76.

creemos se hayan dado normas más prudentes sobre esta materia.

Junto con estas instrucciones, los legados Lorenzo y Pedro recibieron importantísimas concesiones. Ante todo, el Papa enviaba a San Agustín una carta privadísima, llena de las más consoladoras palabras. En ella le concedía el palio arzobispal y lo constituía primado de toda la Gran Bretaña [70]. Además, volvían a Inglaterra acompañados de varios misioneros, destinados a ser valiosos auxiliares y columnas de la nueva iglesia anglosajona. Eran Justo y Melitón, futuros arzobispos de Canterbury, y Paulino, apóstol de Northumbria. Con todo esto y gran cantidad de reliquias y cartas para Brunequilda y los príncipes y obispos francos, volvieron los legados a Inglaterra, donde se iniciaba sobre estas bases una nueva organización de la iglesia anglosajona.

4. **Establecimiento de la jerarquía** [71]. —Ante la perspectiva de la conversión rápida, no solamente del reino de Kent, sino de toda la Heptarquía, que San Gregorio veía ya como hecho inmediato, presentó ya el Papa un plan completo de la jerarquía anglosajona. En realidad, el plan era prematuro; sin embargo, prueba el optimismo con que se miraba el desarrollo de la conversión de toda la Heptarquía. Toda la región anglosajona la dividía en dos provincias eclesiásticas, con las dos sedes metropolitanas de Londres y York, cada una de las cuales debía comprender doce obispados. En vez de Londres, se vio bien pronto que era preferible Canterbury como metrópoli de la región meridional. El metropolitano de Canterbury debía ser al mismo tiempo primado de Inglaterra. Este cargo debía desempeñarlo, mientras viviera, el mismo San Agustín.

Por este tiempo se dio comienzo a la evangelización del reino de Essex, cuya capital era Londres, al frente del cual se hallaba el rey Sabereth, sobrino de Etelberto. Para esta empresa fue destinado Melitón, el cual obtuvo rápidos progresos, coronados con la conversión del mismo rey. El año 604 fue éste bautizado e inmediatamente erigida la sede episcopal de Londres y su primer obispo, Melitón.

Mientras los compañeros de Agustín empleaban toda su actividad en la consolidación y mantenimiento de las cristiandades de Kent y en la conversión de Essex, San Agustín realizaba una intensa labor que pudiéramos denominar diplomática. Mas, por desgracia, éste era el punto flaco de su carácter. Esto se manifestó de una manera ostensible al

[70] *Registro* 11,35,37.

[71] Ibíd. Véase también BEDA, 1,32; BOULAY, F. R. H. DU, artíc. *Canterbury*: LexThK 2 920-922 (1959); ID., artíc. *Canterbury*: DictHistGéogr 11 785-812; SMITH, R. A. L., *C Cathedral Priory* (Canterbury 1943); DUNNING, P. J., artíc. *Bangor*: LexThK 1 1222; ID., artíc. en DictHistGéogr 6 496ss; LLOYD, J. E., *Christianity in Celtic Lands* (L. 1932).

querer por este tiempo entablar e intensificar las buenas relaciones con las iglesias bretonas del país de Gales y Cornuailles.

Ocupado desde un principio en la ingente labor de evangelización del territorio anglosajón, no parece haberse preocupado de estas iglesias, tan absolutamente cerradas a todo influjo exterior. Pero, al organizar definitivamente la jerarquía católica en la Gran Bretaña, pensó él también en la necesidad de unificar toda la isla. Además, allí existían ya muchos núcleos importantísimos de católicos y monasterios, como el inglés de Bangor, que rebosaban de hombres llenos de celo apostólico. Precisamente entonces hacían falta gran número de misioneros. Así, pues, creyó que era necesario llegar a una inteligencia con aquellos viejos católicos.

Bien pronto se convenció de que la división era mucho más profunda de lo que él se figuraba. El año 601 celebróse una reunión entre San Agustín de Canterbury y los obispos y literatos bretones, representantes de su pueblo. Dos eran los puntos fundamentales que se debían resolver[72]. El primero, que los bretones abandonaran una serie de ritos especiales que divergían del uso romano y, sobre todo, que aceptaran el cómputo romano de la Pascua y administraran el bautismo según el rito romano. El segundo asunto era que se unieran con Agustín para la evangelización de los anglosajones.

Pero los bretones estaban muy lejos de acceder a estas propuestas. Su aceptación llevaba implícito el reconocimiento de la autoridad de San Agustín, que ellos no admitían. Su odio contra los anglosajones parecían extenderlo a los misioneros que vivían con ellos. Encerrados en sus territorios desde la invasión anglosajona, seguían, juntamente con los irlandeses, el ciclo pascual antiguo, llamado de los ochenta y cuatro años, eliminado en el Occidente por el sistema introducido por Dionisio el Exiguo en 525 y patrocinado por el Papa. Además, tenían una serie de particularidades en la liturgia, es decir, en la consagración episcopal, administración de los sacramentos del bautismo y matrimonio, celibato, etc. Estos son los ritos denominados *culdeos* (servidores de Dios), que no suponen ningún error dogmático.

Convencidos, pues, como estaban, de que estos ritos representaban los usos de la Iglesia primitiva, se negaron en absoluto a abandonarlos. Esta fue, en realidad, una de las mayores dificultades que se opusieron durante más de un siglo a la unión de las iglesias en toda la Gran Bretaña. Además, tampoco quisieron en modo alguno unirse a San Agustín y a los misioneros romanos, a quienes se identificaba con

[72] La tradición señala como lugar de esta reunión el llamado «Encina de San Agustín», cerca de Bristol.

los anglosajones, sus mayores enemigos [73]. Por esto San Agustín, según refiere Beda el Venerable, en tono rudo y poco diplomático sin duda, pero proféticamente, les anunció que, ya que no querían ayudarle a llevar a los anglosajones la vida, ellos, por justos juicios de Dios, les traerían a ellos la muerte. Y así sucedió en realidad, pues nueve años más tarde, Edilfried, rey de Northumbria, invadió el país de Gales y pasó por las armas a unos mil doscientos monjes de Bangor, que eran los que más fomentaban el antagonismo antisajón, e hizo arrasar el mismo monasterio.

Según parece, San Agustín no salió de Kent en sus trabajos apostólicos; por lo cual hay que rechazar algunas noticias medievales, que nos lo presentan recorriendo todos los reinos de la Heptarquía. No había sonado todavía la hora de la conversión de los demás territorios, fuera de los dos indicados, y aun éstos tuvieron que pasar por una terrible prueba, que estuvo a punto de destruir el cristianismo recientemente introducido. Al morir San Agustín el 26 de mayo de 605 [74], nombró como sucesor suyo en la sede primada de Canterbury a su más fiel colaborador, Lorenzo. Fuera de él, sólo había dos obispos; el de Rochester, Justo, y el de Londres, Melitón.

De los planes grandiosos de San Gregorio Magno se había realizado solamente una pequeña parte. Al morir él en 604, un año antes que San Agustín, dejaba abierto el campo y bien trazado el plan de conquista y la división de la jerarquía. Su realización completa se reservaba a los sucesores de San Gregorio.

5. Luchas y nuevos avances del cristianismo.—Durante los dos decenios que siguieron a la muerte de San Agustín, las dificultades se fueron acumulando, hasta el extremo que toda la obra llegó a correr verdadero peligro de desaparecer. Hasta la muerte, ocurrida en 616, del rey de Kent y gran protector del cristianismo, Etelberto, el nuevo primado Lorenzo y los misioneros romanos continuaron con ardor juvenil la obra comenzada. Un nuevo esfuerzo realizado para obtener la unión con los católicos bretones fracasó por completo [75]. A esto contribuyó la guerra entonces existente entre el rey de Northumbria, Edilfried, y los escoceses católicos, a quienes infligió una sensible derrota; pero, sobre todo, acabó de exasperar a los bretones la invasión realizada por el mismo Edilfried sobre el territorio de Gales. A este tiempo se debe la construcción de la iglesia de los

[73] Véase BEDA, 2,2.

[74] BEDA, 2,3. Puede verse también allí el epitafio dedicado a San Agustín.

[75] BEDA (2,4) refiere que, habiendo ido a Kent un tal Dagan, obispo de los bretones, no quiso ni siquiera sentarse a la mesa ni alojarse en la misma casa con ellos.

Apóstoles, ejecutada por el rey Etelberto en Canterbury. En ella fueron sepultados honoríficamente los restos de San Agustín, San Liudhardo y la reina Berta. Igualmente, en Londres, el rey católico Sabereth construía la catedral de San Pablo y poco después hacía levantar un monasterio y la que fue luego la célebre abadía de Westminster [76].

Pero a la muerte de estos dos reyes católicos, el año 616, comenzaron a caer sobre las nacientes cristiandades anglosajonas graves calamidades. Sus dos hijos y sucesores eran paganos, y, por lo mismo, se manifestó bien pronto un malestar creciente. Por una parte, muchos personajes influyentes, al faltarle al cristianismo el favor real, comenzaron a darle muestras de poca simpatía, volviendo ellos mismos a las veces al paganismo. Melitón, obispo de Londres, y Justo, obispo de Rochester, se vieron constreñidos a abandonar sus diócesis. El mismo Lorenzo estaba ya a punto de dejar la sede primada de Canterbury, cuando, según refiere la tradición, se le apareció el apóstol San Pedro y le reprochó su cobardía, con lo cual se decidió a permanecer firme en su puesto.

Sea porque este hecho le abriera los ojos, sea por alguna otra razón desconocida, es lo cierto que el rey Ealbat, de Kent, sufrió entonces una transformación completa y se convirtió al cristianismo. El peligro había pasado. Como era natural, los obispos Melitón y Justo regresaron; el cristianismo empezó a hacer nuevos progresos. Al morir Lorenzo en 619, le siguió Melitón como arzobispo de Canterbury, y al morir éste en 624, le sucedió Justo. Era el único obispo católico en el territorio anglosajón [77].

Los años siguientes, 624-634, trajeron una nueva crisis y, finalmente, el triunfo y empuje decisivo del Evangelio en la Gran Bretaña sobre unas bases enteramente nuevas. Los instrumentos de la Providencia fueron esta vez el monje y obispo Paulino, la reina Ethelberga y los reyes de Northumbria Edwin y Oswald, a los que deben añadirse los monjes irlandeses de Hy o Iona, llamados por este último.

6. Conversión de Northumbria [78].—Efectivamente, cuando el año 624 Justo sucedía a Melitón en el primado de Canterbury, parecía iba a extinguirse la luz del Evangelio. Pero entonces precisamente preparábanse nuevos misioneros. Edilberga o Ethelberga, hija de Etelberto y cristiana fervorosa, se había casado con el rey de Northumbria Edwin. Este concedió a su esposa toda clase de facilidades en el ejer-

[76] Esto sucedía el año 610, en el cual Melitón hizo un viaje a Roma, donde el papa Bonifacio IV le rindió toda clase de honores. Véase BEDA, 2,4.

[77] Véase BEDA, 2,5-7.

[78] Véase para todo esto BEDA, 2,9-12. Asimismo, AIGRAIN en FLICHE-MARTIN, V 292s.

cicio de su religión, por lo cual, a petición suya, el obispo de Canterbury consagró obispo al monje Paulino y lo envió como misionero a Northumbria. Con el favor decidido de Edilberga y el consentimiento de Edwin, Paulino desplegó extraordinaria actividad en la ciudad de York, capital del reino.

Esto marca el principio de una nueva etapa en el cristianismo de la Gran Bretaña. El mismo rey Edwin se sintió ganado para el cristianismo. Sin embargo, antes de dar el paso decisivo, quiso reunir una asamblea de los nobles del reino. En ella apareció claramente la inclinación general a conceder amplia libertad a los misioneros y a la nueva doctrina. La exposición viva y conmovedora que hizo Paulino delante de la asamblea tuvo efectos inmediatos. Hasta los mismos sacerdotes de los ídolos se declararon convencidos. El rey y gran número de nobles recibieron el bautismo. Se repetía en Northumbria el acto realizado en Kent por San Agustín. El nuevo instrumento de Dios era Paulino. La nueva sede de la región septentrional era York, conforme al plan de San Gregorio Magno. Desde allí debía esparcirse el cristianismo en todas direcciones. Pero antes de llegar a su expansión definitiva debía pasar por una crisis peligrosa.

Paulino se entregó inmediatamente a la ardua tarea de evangelizar toda aquella región de Northumbria. Al tener noticia de lo ocurrido, el papa Honorio I (625-638) envió cartas afectuosas de felicitación y aliento al rey Edwin y al obispo Paulino [79]. Además, enviaba a éste el palio en señal de distinción y como insignia de su dignidad arzobispal. Mas estas cartas ya no llegaron a sus destinatarios. Entretanto, habían tenido lugar acontecimientos trágicos en la Gran Bretaña.

Coligados los bretones católicos con el fanático Penda, rey de Mercia, uno de los Estados de la Heptarquía, cayeron de improviso sobre Northumbria, destronaron y mataron a su rey Edwin y sembraron la consternación en todas partes. De momento, la tierna planta del cristianismo quedó tronchada ante la furia de aquella tempestad. Los cristianos de Northumbria volvieron al paganismo, mientras Paulino se refugiaba en Kent en 634, donde rigió más tarde el obispado de Rochester.

Pero la tempestad fue pasajera. El sucesor de Edwin, su sobrino Oswald, había abrazado el cristianismo en Irlanda durante su destierro, y poco después había entablado íntimas relaciones con el gran monasterio escocés de Iona. Una vez se hubo asegurado en el trono, lo primero que hizo fue castigar duramente a los bretones. Luego proclamó de nuevo

[79] Véase BEDA, 2,13-14.

el cristianismo en sus dominios, y para consolidarlo de un modo definitivo, llamó en su auxilio a los monjes de Iona, los cuales no pudieron negarse a secundar los nobles deseos del monarca anglosajón. De este modo entraron los monjes celtas de Iona, tan enemigos antes de los anglosajones, en la región de Northumbria, donde bien pronto comenzó a florecer el cristianismo. El gran héroe en esta nueva campaña de evangelización de la Gran Bretaña fue el monje irlandés San Aidán, el cual, nombrado obispo, residió en la isla de Lindisfarne. Con el apoyo del rey Oswald, el cristianismo hizo rapidísimos progresos. Así surgieron en todo el territorio e islas vecinas multitud de monasterios: en Lindisfarne, Ripon, Whitby, Peterborough, Jarrow, etc.

7. **Evangelización de toda la Heptarquía** [80].—La marcha victoriosa del cristianismo ya no pudo contenerse. Mientras York y Northumbria se constituían en nuevo centro de irradiación católica, y, con la nueva fuente de misioneros procedentes de Iona y el apoyo de Oswald, evangelizaban toda la Northumbria y, atravesando sus fronteras, pasaban a la Mercia y aun llegaban hasta Essex, también desde Roma y del país de los francos enviaban nuevos misioneros. Desde el año 634 comenzó a penetrar el cristianismo entre los sajones occidentales, en la región llamada Wessex. El papa Honorio, que, siguiendo las pisadas de San Gregorio, cifraba su mayor gloria en la evangelización de la Gran Bretaña, envió al obispo Birino, monje italiano, quien se instaló en Dorchester y trabajó con tanto celo, que murió al poco tiempo. Sucedióle el obispo franco Leutherio o Eleuterio, quien consiguió dar consistencia a la obra del Evangelio en esta región.

A la región de Mercia le vino la luz del Evangelio, sobre todo, después que el año 655 su rey Penda fue aniquilado y muerto en batalla contra Oswy, rey de Northumbria. Desde este momento, la Mercia fue anexionada a Northumbria, y como ésta era ya cristiana, se extendió rápidamente la doctrina del Evangelio a los nuevos territorios. Su primer obispo fue Diuma, con su sede en Leicester. El matrimonio de un hijo de Penda con la hija de Oswy y el bautismo de aquél afianzaron el cristianismo en la Mercia.

En Estanglia penetró el cristianismo más lentamente y como por etapas. Ya el mismo Lorenzo, sucesor de San Agustín, había predicado el Evangelio en este territorio hacia el año 619. Pero el rey Redwald, que había favorecido a los misioneros y aun parece que se había convertido, se volvió al paganismo y cerró luego la puerta a la fe cristiana. Hacia el año 636 volvió a abrirse nueva brecha en esta región. Esta

80 Ibíd. 3,24s.

vez el impulso provenía de su propio rey Sigeberto, quien, desterrado en Francia, había recibido la luz del Evangelio, y, al volver a Inglaterra en 630, llevó consigo al obispo galo Félix. Con la ayuda de algunos monjes irlandeses consiguió éste introducir la fe cristiana en este territorio.

Así, pues, hacia el año 655 estaba ya evangelizada casi toda la Heptarquía. El sueño de San Gregorio Magno y de San Agustín de Canterbury era casi una realidad. Quedaba únicamente la región de Sussex, a la que solamente habían llegado algunos rayos de la luz de la verdad. Veinte años más tarde, entre el 680 y 685, al terminar este período, sonó también la hora para el Sussex. Su apóstol providencial fue San Wilfrido, quien, providencialmente desterrado de Northumbria, empleó su celo apostólico en la evangelización de este territorio, donde erigió un célebre monasterio [81].

8. Unidad definitiva. Teodoro de Tarso († 690).—A través de innumerables dificultades, después de ochenta años de trabajos apostólicos, quedaba concluida la cristianización de la Gran Bretaña anglosajona. Pero más importante, si cabe, que la misma conversión fue la realización de la unidad religiosa y jerárquica, especialmente difícil en las islas Británicas. La resistencia provenía de las diversas iglesias de origen celta, sobre todo los bretones del país de Gales; pero no menos también de los escoceses e irlandeses, que tenían como foco principal de irradiación y de intransigencia con los anglosajones, el célebre monasterio de Iona. Pero Dios deparó algunos hombres providenciales hasta conseguir la más perfecta unidad jerárquica en todo el territorio.

El papa Honorio I trabajó de nuevo con especial interés en la unificación, sobre todo en lo que se tomaba como santo y seña de la misma, que era la aceptación del cómputo pascual romano. Pero desde el monasterio de Iona se opuso una resistencia irresistible y no se pudo verificar la unión [82].

El primer hombre providencial fue San Wilfrido, quien parecía reunir en sí todas las cualidades para esta obra. De origen anglosajón, había recibido en Escocia toda su formación cristiana y como además había recorrido la Galia y visitado detenidamente Roma, conocía perfectamente el ambiente genuino de la Iglesia católica [83]. El rey Oswy, de Northumbria, hombre de profundas convicciones católicas, organizó en 664 una discusión, en la que, de una parte, se hallaba el obispo Colman, acérrimo partidario de las costumbres celtas, y por otra, el monje Wilfrido, futuro arzobis-

[81] Ibid. 4,13.
[82] Véase en Aigrain, l.c., 301s. una vista de conjunto sobre los esfuerzos realizados en Escocia, y en particular desde Iona, por llegar a la unión.
[83] Sobre San Wilfrido poseemos, ante todo, el relato de Beda (5,10s). Además, biografías por Eddi, admirador exagerado de su héroe; Fridegod y Eadmer. Las tres han sido publicadas por Raine, *Historians of the Church of York* I (1879) p.1s.

po de York. La discusión fue vivísima. Al fin tuvo que intervenir el rey, el cual se puso de parte de Wilfrido y de Roma. El argumento definitivo fue que el Papa era el sucesor de San Pedro y, por tanto, el representante de Cristo. Colman no quiso someterse; renunció a su sede y se retiró a Iona, último refugio de la resistencia.

Esta unificación se consolidó definitivamente, gracias a la actividad del célebre *Teodoro de Tarso*[84]. Una horrible peste había causado estragos incalculables en el clero cristiano de la Heptarquía. En circunstancias tan apuradas, el papa Vitaliano (657-672) envió a Inglaterra como primado de Canterbury a uno de sus hombres de confianza, el monje Teodoro, residente en Roma, originario de Tarso. Conocido ya por su ciencia y virtud, fue consagrado obispo en Roma el año 668, y el año siguiente iniciaba en Canterbury sus trabajos de organización.

Aunque de edad avanzada, el nuevo primado quiso recorrer personalmente toda la isla, y, ayudado del abad Adriano y otros hombres eminentes, dio en todas partes a la Iglesia una organización sólida y definitiva. En septiembre de 673 celebraba en Hereford, de Essex, un concilio general que ponía las bases del nuevo sistema establecido, que luego en diferentes concilios se fue consolidando y completando. El punto básico era la unión íntima con Roma, con la cual se mantuvo desde entonces la Iglesia anglosajona en directa y continua comunicación. Las particularidades de los ritos y excepciones celtas, tanto de los bretones como de los irlandeses, fueron eliminándose rápidamente. El mismo monasterio de Iona, que gozaba de un influjo decisivo, pero que no se había rendido todavía al primado de Canterbury, fue deponiendo su actitud rebelde hasta la sumisión absoluta, que sucedió poco después.

A esto añadió una actividad cultural y literaria, que dan a Teodoro de Tarso un nombre ilustre entre los hombres más cultos de su tiempo, y juntamente sirvió a la consolidación de esta misma unidad religiosa. Así lo prueban las muchas escuelas de teología, matemáticas, latín y demás lenguas clásicas que estableció en los diversos territorios, y en donde recibieron formación algunos hombres eminentes, que luego se distinguieron de un modo especial. A ellos pertenecen el obispo de York Tobías y el abad Albino.

Complemento indispensable y consecuencia natural de estos trabajos culturales de Teodoro de Tarso, fue la protección constante de la vida monástica. Por esto no puede sorprendernos que en todas partes surgieran monasterios, que

[84] Teodoro de Tarso es la figura más eminente de la Iglesia de Inglaterra a fines del siglo VII. Al principio de su actuación, ordenando de nuevo a los bretones, siguió una costumbre griega. Véase SALTET, *Les réordinations* (P. 1907) p.88s.

tanto renombre debían dar a la vida cristiana anglosajona en la Edad Media. *Benito Biscop* († 690), uno de los más activos colaboradores de Teodoro de Tarso y uno de los hombres providenciales de la nueva organización de la iglesia anglosajona, fundó los dos grandes monasterios: el de Wearemouth, dedicado a San Pedro, y el de Jarrow, dedicado a San Pablo. Ya antes había regido como abad el célebre monasterio de San Pedro de Canterbury, en donde le sustituyó Adriano, compañero de Teodoro.

Especial mención merecen también los monasterios de Malbesbury, que llegó a un gran apogeo con el abad Aldhelin, que luego fue obispo († 709); el de Evesham y, sobre todo, el de Glastonbury, llamado luego *monasterio de los Santos* [85]. Todos estos monasterios ejercieron más tarde un influjo decisivo en la vida religiosa del país, albergaron con frecuencia en su seno reyes y reinas y gran número de nobles y fueron verdadero plantel de obispos y santos, que justificaron la opinión medieval de que Inglaterra era la isla de los monjes y de los santos, de donde partieron frecuentes caravanas de misioneros para extender la cultura cristiana en el centro de Europa, como las expediciones de San Wilibrordo y de San Bonifacio. La Gran Bretaña pagaba de esta manera con creces el bien espiritual que había recibido de las iglesias del continente por medio de San Agustín, Paulino, Teodoro de Tarso y tantos otros misioneros.

CAPITULO III

La Iglesia en las Galias y en Alemania

Al mismo tiempo, la Europa central seguía un desarrollo sumamente agitado. Después de las grandes invasiones del siglo v, no encontraba una solución estable y definitiva; los dos Estados que formaron más tarde, a través de los siglos medievales, el sostén principal del cristianismo en el centro de Europa, Francia y Alemania, estaban muy lejos de su estabilización definitiva cristiana.

I. La Francia de los merovingios [86]

A la muerte de Clodoveo el año 511, el Estado cristiano de los francos gozaba de relativa prosperidad. Desde el punto de vista religioso, se llega a un apogeo sólo comparable

[85] Véase Beda, 4,18; 5,19; *Historia Abbatum* 1-12 ed. Plummer, I 364s, etc.
[86] Para las fuentes y bibliografía de la Iglesia merovingia de este período, véase página 498. En particular: Prou, Schnürer, Dill, Clercq, Buhler y

con el de la Iglesia visigoda del siglo siguiente. El esplendor de este apogeo sigue todavía iluminando todo el siglo VI, en el que aparecen figuras insignes como un San Avito de Vienne, un San Cesáreo de Arlés y un San Gregorio de Tours. Sin embargo, aparecen ya los gérmenes de división y decadencia religiosa, la cual se hace más evidente en el siglo VII, a partir de 638, durante el reinado de los *reyes* llamados *holgazanes*. Al finalizar este período el año 682, la Iglesia franca se hallaba en un estado de gran postración, que hacía cada vez más necesaria la obra de regeneración de San Bonifacio, de la primera mitad del siglo VIII.

1. Los sucesores de Clodoveo.—Siguiendo la costumbre antigua germánica, se cometió el error de dividir el territorio entre los cuatro hijos de Clodoveo. Entonces fue cuando se estableció la división entre Austrasia, que era la parte oriental, y Neustria, la occidental de las Galias. Al sur de las mismas se fijaron otros dos territorios: la Borgoña, en el oriente, y la Aquitania, hacia el occidente. Precisamente cuando más falta hacía una autoridad fuerte y única que, apoyándose en la Iglesia, fomentara la prosperidad creciente de la nación, se vio al territorio casi continuamente dividido, con la consiguiente debilitación que esto trajo consigo. Así, fuera de los cortos reinados de Clotario I (558-561), Clotario II (613-628) y el gran Dagoberto I (631-638), que gobernaron a todas las Galias nuevamente unificadas, Francia tuvo constantemente diversos reyes, que se hacían la guerra unos a otros.

Pero los hijos de Clodoveo, Teodorico, Clotario, Childeberto y Clodomiro, aun con el reino dividido, mantuvieron la idea de la unidad. Por esto es digno de señalarse que, en estrecha colaboración, emprendieron diversas campañas contra los enemigos que los rodeaban y lograron ensanchar notablemente el territorio franco. Así acabaron con la independencia borgoñona, completando de este modo la unidad de la patria [87]. Del mismo modo lograron conquistar la Pro-

HAUCK. Entre las fuentes, véanse en particular: GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum* y una serie de documentos, ed. ARNDT y LEVISON en MonGermHist, Script. Rer. Merov. (1884-1920) En la sección Auct. Ant. de MonGermHist hay también documentos importantes: *Chronica Minora* y *Scriptores Rer. Langob.* Además pueden verse: MARIGNAN, A., *Etudes sur la civilisation franç.*: I, La société mérov.; II, Le culte des saints sous les mérov. (P. 1899); VAN DER ESSEN, *Etude crit. et littér. sur les «Vitae» des saints mérov. de l'anc. Belgique* (Lovaina 1907); LECLERCQ, C., *La législation relig. franque de Clovis à Charlemagne* (Lovaina 1936). Véase en particular el buen resumen de AIGRAIN, R., en FLICHE-MARTIN, *L'Eglise franque sous les mérovingiens* V 329s; EBVIS, E., *Die fränkischen Teilungen und Teilreiche 511-613* en Abhandl. d. Akad. d. Wiss. und d. Lit. Geistes und sozialw. Kl. fasc.9 (Maguncia 1952); EWIH, E., artíc. *Merowinger*: LexThK 7 311-312 (1962); RASSOW, P., *Deutsche Geschichte im Überblick* 2.ª ed. (Stuttgart 1962) 48-67.

[87] Véanse: CHAUME, *Origines du duché de Bourgogne* I; MARTIN, P.-E., *Etudes crit. sur la Suisse à l'époque mérov.* p.73s.

venza de los ostrogodos[88]. Pero donde obtuvieron victorias más señaladas Teodorico y Clotario, fue en la parte oriental, donde consiguieron dominar a los *turingios* y anexionar esta región a los dominios heredados de su padre[89].

En manifiesto contraste con los hijos de Clodoveo, sus sucesores, a partir de la muerte de Clotario I en 561, entran en un pertíodo de guerras fratricidas, que deshacen política y religiosamente a la nación. Son tristemente conocidas en la historia las trágicas rivalidades entre Sigiberto I y Brunequilda, reyes de Austrasia, y Chilperico I y Fredegunda, reyes de Neustria, que han dado lugar a la epopeya de los *Nibelungos*. Estas rivalidades, comparables con las que más tarde ensangrentaron el suelo de Europa entre los güelfos y gibelinos, se prolongaron luego durante varias generaciones y tuvieron efectos desastrosos; porque no solamente quebrantaron la unidad nacional, sino que sembraron por todas partes el odio y la más espantosa miseria; pues ni unos ni otros se pararon ante el asesinato, incluso de los clérigos, de los religiosos y religiosas, y la destrucción de innumerables monasterios e iglesias.

2. **De Brunequilda a Dagoberto I (575-638).**—Brunequilda, hija del rey visigodo Atanagildo y mujer de exquisita educación y gran talento, como regente de Austrasia, gobernó con mano firme por su hijo Childeberto II (575-596) y sus dos nietos Teodoberto II (596-612) y Teodorico II (596-613). La lucha que emprendió con el fin de domar a la nobleza rebelde y de sujetarlo todo a su dominio absoluto, le creó innumerables enemigos, no sólo entre los grandes de la nación, sino entre los eclesiásticos y religiosos. Sin embargo, esto no debe hacernos olvidar el apoyo decidido que prestó a la obra cultural y evangelizadora de la Iglesia. Además, ella fue uno de los apoyos más eficaces de San Gregorio Magno en sus múltiples actividades en la evangelización de Inglaterra y en la dirección de las iglesias del centro de Europa, por lo cual su correspondencia con este gran Papa forma una parte importante del *Registro* de San Gregorio[90].

[88] Véase MANTEYER, *La Provence du I au XII siècle* p.22s.

[89] Véanse: GREGORIO DE TOURS, *Hist. Franc.* 4,7-6; AIGRAIN, R., *Sainte Radegunde* (P. 1918); LORENZ, *Die thüring. Katastrophe vom I. 531* (1891). A la muerte de Childeberto, en 558, quedó Clotario I, por tres años, único rey de todo el territorio de los francos, si bien dejó en la Historia el triste recuerdo de una vida inmoral y llena de violencias. De este modo aparece la antítesis de su esposa, Santa Radegunda, cautiva suya en 531, que llevó en la corte una vida de ángel y ejerció un influjo extraordinario. Véanse: FORTUNATO, *Vita Radegundis*; BANDONIVIE, *Vita Radegundis*.

[90] La figura de Brunequilda ha sido constantemente falseada en la Historia, incluso por algunos hombres eminentes contemporáneos suyos. Entre ellos, Desiderio de Vienne la llama «segunda Jezabel». Véanse: *Vita Columbani* I 29 ed. KRUSCH en MonGermHist, Script. Rer. Merov. 4 106s; *Vita Desiderii anonyma* 14; ibid. III 643. El verdadero juicio que debe formarse sobre esta mujer extraordinaria puede verse en KURTH, G., *Etudes franques* I 335s. Véase también *Registro* 6,5; 8,4; 9,213; II 46,49; GUGGENBERGER, K., artic. *Brunhilde:*

Esto no obstante, el absolutismo de su gobierno hirió de tal manera a los grandes del reino, que, uniéndose éstos con su rival Fredegunda y, a la muerte de ésta, con su sucesor Clotario II, emprendieron una guerra civil, que entre sus innumerables víctimas tuvo también a la misma Brunequilda (613), a la que siguió el asesinato de toda su descendencia. Triste fin el de esta reina, símbolo del resultado de las guerras fratricidas. Clotario II pudo entonces reinar solo, desde 613 a 628, sobre la sangre de sus víctimas. Por esto mismo todo su reinado aparece manchado con este estigma vergonzoso, si bien de hecho la vida religiosa continuó en sus vastos territorios con un desarrollo normal y de relativa prosperidad [91].

Esta prosperidad religiosa aumentó durante el reinado siguiente de Dagoberto I (628-638). Es cierto que este rey, uno de los más gloriosos del período merovingio, emprendió de nuevo la lucha contra la nobleza, entre la que se contaban muchos obispos y abades de monasterios; pero también es verdad que fue un gran protector de la Iglesia y de la vida monástica [92]. Así, a él se debe la fundación de los monasterios de Salinac, Jouarre y otros; él hizo esculpir y decorar con preciosos mármoles la capilla de San Dionisio, convirtiéndola en sepultura de los reyes. De todos modos, los reyes merovingios, bajo esta capa de magnificencia y fervor religioso, ocultaban su verdadero natural violento y licencioso.

3. **Final del período merovingio (638-682).**—Después del reinado de Dagoberto, que elevó el reino merovingio a su máximo esplendor, comenzó rápidamente la decadencia. Esta aparece, en primer lugar, en la división que se efectúa inmediatamente entre los dos hijos de Dagoberto. Poco después son ya cuatro partes separadas, Austrasia, Neustria, Borgoña y Aquitania, que se mantienen durante un siglo. Pero lo que manifiesta de una manera más evidente el estado de postración del reino, es la conducta de sus reyes. Desde el año 639 comienza aquella serie de reyes merovingios que han pasado a la Historia con el denigrante apelativo de *holgazanes*. Eran príncipes que entregaban todo el peso de los negocios a sus ministros, denominados *mayordo-*

LexThK 2 727; KURTH, G., *La reine Br.*: Etudes franques 1 (Bruselas-P. 1919); BRION, M., *Frédegonde et Br.* (P. 1935).

[91] El mejor exponente de la prosperidad relativa de la vida religiosa fueron los concilios merovingios. Uno de los más célebres es el celebrado en octubre de 614. Véanse: MAASEN, *Concilia aevi merovingici* 185-192; HEFELE-LECLERCQ, III 1,250s.

[92] Una de las glorias del rey Dagoberto es el haberse rodeado de hombres eminentes; a ellos pertenecían, entre otros, el célebre *Cuniberto*, obispo de Colonia, y el referendario *Dado*, que luego fue obispo de Ruán y es conocido con el nombre de *Saint. Ouen*. Véanse: *Vita Andoini* ed. KRUSCH en MonGermHist. Script. Rer. Merov. 5 536s; VACANDARD, E., *Vie de saint Ouen* (P. 1902).

mos de palacio, dedicándose ellos mismos a las diversiones, al vicio o bien al arte y aun a la piedad. Algunos de ellos, como Sigisberto II y Dagoberto II, se retiraron a la vida religiosa.

Aparte otros inconvenientes, este estado de cosas trajo consigo una nueva serie de guerras civiles. Pues como cada una de las cuatro regiones tenía su mayordomo de palacio y cada uno de éstos deseaba mantener su prestigio y fomentaba las ambiciones personales, acometían empresas fratricidas de unas regiones con otras, en las cuales unas veces predominaba una región, otras otra. La consecuencia fue un aumento creciente de la anarquía y el desorden, que caracteriza el estado del reino merovingio a fines de este período. Esta misma situación de inseguridad aparece en el estado de la Iglesia.

II. La Iglesia merovingia

1. **Mirada de conjunto** [93].—Echando ahora una mirada de conjunto al estado de la Iglesia de Francia, el cristianismo había penetrado en todo el territorio, mas su penetración era todavía muy superficial. Por esto vemos que las costumbres de los diversos pueblos que poblaban las Galias, particularmente los francos, no estaban conformes con el espíritu cristiano. Los reyes, aunque cristianos de nombre y protectores del cristianismo, vivían frecuentemente una vida de libertinaje, que en nada difería de la de los paganos, y, por otra parte, se dejaban llevar de sus pasiones, sobre todo del odio y ambición, de tal manera, que no se detenian ante el asesinato y los crímenes más horribles. Así se explica fueran entre ellos tan ordinarias las guerras fratricidas y los asesinatos de principes y de reyes.

Sobre este fondo de corrupción de costumbres, desbordamiento de pasiones, barbarie y crímenes de todas clases, la Iglesia fue trabajando incesantemente, y no puede desconocerse un progreso lento, pero real, en el mejoramiento de las costumbres durante el período merovingio. Este mejoramiento aparece de un modo particular en el período de apogeo de Dagoberto I, en el primer tercio del siglo VII, coincidiendo con la introducción y robustecimiento de la familia religiosa de San Benito y el aumento del prestigio religioso en todas las regiones. Mas fue de corta duración, pues en la segunda mitad del mismo siglo, junto con la anarquía general de todo el territorio, aparecen de nuevo en aumento el crimen y la inmoralidad.

[93] Además de otras obras sobre la época y la Iglesia merovingia, véase la excelente síntesis, ya citada, de AIGRAIN, R., en FLICHE-MARTIN, V 368s.

2. **Labor social.**—La iglesia merovingia trabajó en el mejoramiento de la clase sencilla, los trabajadores y los esclavos. Así vemos en algunos concilios merovingios multitud de cánones en que se establece una protección decidida de su vida y el derecho de asilo frente a las arbitrariedades, rapiñas y crueldades que con ellos se cometían. Además, hizo lo posible para mejorar su condición, y, siguiendo la tendencia de la legislación romano-cristiana, si no abolió la esclavitud, favoreció constantemente la libertad de los esclavos. Más eficaz todavía fue la actividad y el resultado de la obra de la Iglesia en la familia. La poligamia era uno de los vicios más inveterados de los pueblos germanos invasores. Los jefes y gente noble se adjudicaban el derecho de escoger sus concubinas frecuentemente aun entre las mujeres de los jefes vecinos. Aun los mejores entre ellos, Clodoveo y Dagoberto, pagaron tributo a este vicio.

No menos inveterado era el vicio del divorcio, admitido, por otra parte, por el derecho merovingio. Impotente la Iglesia para desarraigar la poligamia, puso su principal interés en asegurar la fidelidad conyugal, atacando duramente el divorcio y lanzando contra él la excomunión y las más duras penas canónicas.

Para esta actuación en la reforma de costumbres y eliminación de abusos de la misma legislación merovingia, sirvió a la Iglesia el prestigio creciente que fueron adquiriendo, aun en la vida pública, sus obispos y los abades de los monasterios. Como generalmente eran superiores en erudición y cultura a los magistrados del Estado y a los mismo príncipes, fueron introduciéndose en la misma administración del reino. Así, vemos a muchos prelados como cancilleres, embajadores y jueces. Como tales, toman parte en el consejo real y adquieren un influjo decisivo en la administración de la justicia y dirección de la política interior y exterior. Como, desgraciadamente, también ellos eran víctimas a las veces de partidismos y banderías, aparecen a la cabeza de algunos levantamientos y guerras que ensangrentaron el país.

3. **Concilios nacionales.**—Este influjo de la Iglesia en la legislación y dirección del reino merovingio se manifestó de un modo especial en los *sínodos* o *concilios*, ya regionales, ya nacionales. Cada una de las regiones, Austrasia, Neustria, Borgoña y la Galia Narbonense, celebró frecuentemente importantes sínodos; pero los que alcanzaron más significación y eficacia fueron los que de común acuerdo y con representación de todo el territorio franco tuvieron lugar en varias ocasiones. Son célebres particularmente: el

primer concilio de Orleáns, de 511, celebrado por Clodoveo, y el segundo, tercero y cuarto de Orleáns, este último, de 541, con representación de todas las provincias. El quinto de Orleáns, de 549, y el tercero de París, de 557, aumentaron todavía en importancia.

El concilio general de París de 614 llevó al apogeo la actuación de estos concilios nacionales, determinando las normas sobre la difícil cuestión de la elección episcopal y dando otros cánones fundamentales para el régimen de la Iglesia merovingia. Más tarde, durante la decadencia del período merovingio, perdieron estos concilios casi toda su significación, y por lo mismo fueron mucho menos frecuentes. San Bonifacio volvió a restaurarlos en todo su vigor y los usó como instrumento poderosísimo de su reforma eclesiástica.

A la manera de los concilios nacionales de Toledo de la España visigoda, estos sínodos debían su especial eficacia a la circunstancia de ser asambleas mixtas, en las que participaban los obispos en colaboración con los grandes del reino. Por esto, sus decisiones eran aprobadas por los reyes y pasaban a ser leyes de la nación. Así lo hizo por decreto especial Clotario II en 615 sobre los decretos del quinto concilio general de París en 614, en el que habían tomado parte 79 obispos.

4. **Santos y prelados.**—Dignos de mención, como defensores de la cultura eclesiástica y como colaboradores de la Iglesia y los concilios en el mejoramiento de las costumbres merovingias, fueron algunos prelados y santos de este período. Tales son: entre los borgoñones, Paciente, obispo de Lyón, y San Avito, obispo de Vienne, incansables en la cristianización de su pueblo. Entre los francos, San Remigio de Reims († 535), quien tanta parte tuvo en la conversión de Clodoveo; San Cesáreo de Arlés († 542), ilustre como predicador, teólogo y organizador, como lo prueban los sínodos que celebró en su provincia eclesiástica; San Germán de París († 576), Nicecio de Tréveris († 566) y Pretextato de Ruán, prelados sumamente beneméritos de la Iglesia franca; Venancio Fortunato de Poitiers († 601), gran organizador y excelente escritor; San Columbano († 615), reformador de primer orden y, aunque irlandés de origen, sumamente benemérito de la Iglesia franca y lombarda; finalmente, el que los supera a todos, San Gregorio de Tours († 594), quien ejerció un influjo decisivo en la sociedad merovingia de su tiempo y dejó un nombre ilustre por sus importantes escritos. Distinguiéronse igualmente algunas mujeres y santas extraordinarias: Santa Genoveva († 513), la celebrada patrona de París; Santa Clotilde († 545), San-

ta Radegunda († 587), Santa Burgundófora († 657) y Santa Matilde († 680), esposa de Clodoveo II[94].

5. **Decadencia de la Iglesia merovingia.**—A pesar de la intensa actividad de estos hombres eminentes de la Galia merovingia, es un hecho que ésta conservaba sus defectos fundamentales, los cuales aparecieron más todavía en el período de decadencia que corre desde el año 638 hasta el encumbramiento de Pipino el Breve en 757.

A ello contribuía la excesiva dependencia del poder eclesiástico respecto del poder civil, que tenía su fundamento en el derecho de los príncipes en la elección de los prelados. De ahí procedían las intromisiones del poder civil en los asuntos eclesiásticos, en la disciplina y dirección de la Iglesia; la elección de personas indignas y sin vocación verdaderamente eclesiástica, que no podían o no querían ocuparse de los intereses espirituales de sus diócesis; las luchas frecuentes entre los reyes y los obispos y de éstos entre sí.

Por todo lo cual podemos afirmar que al finalizar este período, hacia el año 682, la Galia merovingia, aunque cristiana, se hallaba en un estado deplorable de decadencia religiosa, y, aunque no dejaba de producir excelentes frutos de santidad, necesitaba una reforma amplia y profunda, como fue la que Dios deparó por medio de San Bonifacio.

III. La Iglesia católica en Germania[95]

Muchas de las cosas que acabamos de decir sobre el Estado merovingio tienen aplicación directa a algunas regiones que formaron parte de la Germania. Ya Clodoveo, con sus victorias sobre los alamanes, había introducido una cuña profunda en la región central de Alemania, lo que se denominó más tarde Alsacia y Lorena. Sus hijos extendieron sus dominios por la parte nordeste, de modo que la Austrasia posterior abarcaba no sólo toda la Renania y gran parte de los Países Bajos, sino las extensas regiones

[94] De varios de ellos, como de San Cesáreo de Arlés, San Columbano y Gregorio de Tours, se hace mención muy especial en otros pasajes de esta obra.

[95] Gran parte de las fuentes y obras citadas en el capítulo precedente, particularmente en la nota 86, sirven del mismo modo para este apartado. Pueden verse además: HAUCK, A., *Kirchengesch.* 6.ª ed. 1 (1922); SAUER, J., *Die Anfänge des Christ. und der K. in Baden* (1911); LECLERCQ, H., artíc. *Germania* (hasta San Bonifacio) en DictArch; ID., artíc. *Saint Gall* ibid.; KOHEN, *Die Heidenpredigt in der Germanenbekehrung* (1909); GOUGAUD, *L'oeuvre des Scotti dans l'Europe continentale, fin V à fin XI siècle* en RevHistEccl (1908) 21s; ALGERMISSEN, K., artíc. *Germanen, Germanentum y Christentum:* LexThK 4 751-753; ID., *Historia Mundi* por F. KERN, etc. (Berna 1956); RÜCKERT, H., *Das Christentum der Germ.* (Tubinga 1934); DÖRRIES, H., *Germanische Rel. und Sachsenbekehrung* (Gotinga 1935); HERTE, A., *Die Begegnung des Germanentums mit dem Christentum* (Paderborn 1935); SCHMIDT, K. D., *Die Bekehrung der G. zum Christ.* 2 vols. (Gotinga 1939-1942); ID., *German. Glaube und Christ.* ib. (1948).

de Franconia y Turingia. Así, pues, el régimen eclesiástico establecido en el resto del reino merovingio ejercía su influjo en estos territorios.

Por lo que se refiere a los demás territorios de Germania, es cierto que el gran impulso y avance definitivo vino en la primera mitad del siglo VIII, por medio de San Wilibrordo y San Bonifacio [96]; pero ya en este período, durante los siglos VI y VII, se produjeron hechos dignos de tenerse en cuenta, que pusieron la base de las grandes iglesias germanas de la Edad Media.

1. **Evangelización de los territorios germanos.**—El cataclismo de las invasiones trajo consigo un cambio fundamental en la posición de los pueblos del centro de Europa, que favoreció su evangelización. El cristianismo se había detenido ante las fronteras del Imperio romano por la parte de Alemania, y así, no había apenas penetrado más allá de las riberas del Rhin y del Danubio. Pero al producirse el gran movimiento de los pueblos germanos y el derrumbamiento del Imperio occidental, quedaron abiertas al cristianismo las puertas del centro de Europa, y sus pueblos entraron en contacto con el Evangelio.

De dos direcciones venían las corrientes de cristianización hacia el interior de Alemania. Una, desde el Occidente. Sin embargo, esta corriente, aunque fuerte y poderosa, pues se basaba en la fuerza material de los conquistadores, infundía menos confianza, pues fácilmente identificaba a los dominadores con la religión que predicaban. La segunda corriente provenía del Norte, de los grandes monasterios irlandeses y escoceses, y más tarde, de los ingleses, pues de las islas Británicas procedían algunos de los grandes misioneros del temple de San Columbano, San Wilibrordo y San Bonifacio, que tanto influyeron en la evangelización de los pueblos germanos [97].

Es verdad que todos estos pueblos que, aunque muy disgregados, poblaban la Germania, mostraron siempre gran reverencia a la religión y, por otra parte, poseían diversas virtudes naturales al lado de sus vicios inveterados; pero no es menos cierto, que ofrecieron más resistencia a la predicación cristiana que las otras ramas germanas que después de sus incursiones se fusionaron con la población cristiana de los territorios invadidos.

Podemos distinguir diversos grupos de pueblos en donde se fue introduciendo el cristianismo durante los siglos VI y VII. *Baviera*, en unión con el antiguo Nórico y Retia (la actual Austria), que ocupa la parte sudeste de Alemania;

[96] De ello se hablará en el vol.2 de esta obra.
[97] Sobre este punto particular, véase el trabajo de GOUGAUD, citado en la nota 95.

el país de los *alamanes*, en el sudoeste, que comprende la actual Suiza, Alsacia y Lorena, es decir, ambas riberas de la parte alta del Rhin; el centro occidental, con dirección hacia el norte, que es la Franconia y Turingia, e incluye toda la Renania o curso inferior del Rhin; finalmente, el país de los frisones, que es aproximadamente la actual Holanda y parte de Bélgica.

2. **Evangelización de Baviera y Austria** [98].—Aquí nos encontramos en el extremo sudoriental las regiones de las actuales Austria y Baviera. Eran los antiguos Nóricum y Retia y los territorios de los *bajuvaros*. En estas regiones, intensamente romanizadas, se habían conservado restos importantes de las antiguas poblaciones cristianas. Hallábanse en torno a las poblaciones de Augsburgo, Passau, Lorch, etc., en las cuales regían obispos cristianos. Mas no vino de ellos la savia que se comunicó a los nuevos moradores de estos territorios, sino de misioneros extranjeros. Estos llegaban a aquellas regiones por dos conductos: el primero eran los duques, sometidos al influjo franco; el segundo, directamente de algunos misioneros también francos. Por consiguiente, a diferencia de otros pueblos germanos, evangelizados por misioneros británicos, la Baviera y Austria recibieron de los francos en este tiempo la luz del Evangelio.

El más antiguo de los misioneros de esta región sudoriental germana, particularmente de Austria, es San Severino († 482), de quien sabemos que formó a muchos discípulos en las proximidades de Viena y fue el sostén de aquellos pueblos al ser abandonados por las legiones romanas. Las antiguas tradiciones recuerdan también a San Valentín, de origen belga, enviado por San León a evangelizar el Tirol. Los obispados antiguos de Augsburgo y demás antes citados recibieron ahora nuevos refuerzos.

En la actual Baviera, la situación religiosa estaba sumamente revuelta. Por una parte, entre los cristianos ya existentes se habían introducido las herejías de Arrio y Fotino; por otra, los paganos se manifestaban muy aferrados a sus idolatrías y costumbres ancestrales. Una y otra dificultad fue vencida por sus grandes misioneros: los primeros fueron los monjes Agilo y Eustalio, hasta 616-650, procedentes del monasterio de Luxeuil, fundado por San Columbano.

Pero los apóstoles propiamente tales a fines de este pe-

[98] Véanse en particular: BUHLMAIR, *Die Anfänge des Christentums in Bayern* (1907); BAUDRILLART, *St. Sévérin, apôtre du Norique* en Les Saints (P. 1908); NAEGLE, A., *Kirchengesch. Böhmens* I (1915s); BIGELMAIR, A., artíc. *Bayern:* LexThK 2 77-81 (1958); ID., artíc. *Bayern:* RelGeschGeg 1 939-946; ID., artíc. en DictHist-Géogr 6 1524-1626; ROSL, K., *Geschichte Bayern 2. Vorzeit. u. MA.* (Munich 1952); HUBENSTEINER, R., *Bayer. Geschichte* 3.ª ed. (Munich 1958); VODKA, J., artíc. *Oesterreich:* LexThK 7 1279-1284 (1962); ZIMMERMANN, H., artíc. en RelGeschGeg 4 1588-1595; LORENZ, W., *Der Katholizismus in Oesterreich. Geschichte, Gestalt...* (Viena 1957); ZÖLLNER, E., *Geschichte Oesterreichs* (Viena 1961).

ríodo y principios del siguiente fueron: ante todo, *San Ruperto* de Worms († ca. 715); llamado, según parece, por el duque Teodo, predicó el Evangelio, bautizó al mismo duque y luego a gran parte de su pueblo, erigió iglesias y monasterios, recorrió los territorios de Salzburgo y Augsburgo y llegó en sus correrías hasta Panonia y mar Negro [99]. Casi al mismo tiempo, y a invitación del mismo duque Teodo, predicó la fe de Cristo en Ratisbona *San Emerano* [100]. Era de origen aquitano y obispo rural de Poitiers. Su primera intención fue evangelizar la Panonia; fue detenido en Baviera, y, después de tres años de predicación, fue martirizado en Ratisbona. El tercer gran apóstol de Baviera, *San Corbiniano*, cae ya de lleno en el período siguiente [101]. Fue el fundador de la diócesis de Freising; trabajó bajo el duque Grimoaldo y murió en 730. No debemos pasar por alto los méritos del duque en la evangelización de Baviera, pues no sólo fue quien invitó a los misioneros y favoreció siempre su obra, sino que más tarde trabajó con los Papas, y en particular con Gregorio II, para la erección de algunos obispados y otros asuntos relacionados con la Iglesia bávara.

3. **El cristianismo entre los alamanes** [102].—Los alamanes, situados a ambas orillas del Rhin y en constante lucha con los francos, estuvieron en contacto frecuente con el cristianismo de éstos, y la parte conquistada por los reyes merovingios fue sometiéndose poco a poco al Evangelio. En cambio, entre los alamanes no sometidos al dominio franco se advierte más bien resistencia a recibir el Evangelio de parte de los francos, sus odiados enemigos. Por esto su evangelización les viene por otro camino, el camino del Norte, de los monjes irlandeses. Por otra parte, este territorio había estado ya en contacto con el cristianismo, del cual conservaba restos valiosísimos, que ahora volvieron a rejuvenecer. Tales son: las antiguas diócesis de Estrasburgo, la antigua Argentinum o Argentoratum; Windonissa o Windisch y Chur; la primera en Alsacia, las otras dos en Suiza.

Pero la conversión propiamente dicha de los alamanes se atribuye con razón a los dos grandes apóstoles irlandeses *San Fridolín* y *San Columbano*. Las noticias que conocemos sobre San Fridolín son algo legendarias o, por lo menos, inseguras [103]. Era ciertamente de origen irlandés y

[99] Acerca de las diversas *Vitae* de San Ruperto, véase *Bibl. hag. lat.* ed. BOLLAND., II (1900-1901) nn.1072-1074.
[100] Véanse: *Acta SS.* sept., VI 474s; SEPP, *Arbeonis epist. Vita S. Emmerani* en AnBoll (1889) 211s.
[101] ARIBO, *Vita S. Corbiniani* en Acta SS. sept., 3 281s.
[102] Además de las obras generales, véase SAUER, *Die Anfänge des Chr. und der K. in Baden* (1911).
[103] Véanse: LEO, *Der hl. Fridolin* (1886); HAUCK, *Kirchengesch.* D. I 2.ª ed. 328s. La leyenda sobre este santo es conocida desde el siglo XI, pero no hay argumentos suficientes para negar la existencia del santo.

ejercitó primero su celo entre los arrianos de las Galias. Más tarde se dirigió a la región de Säckingen, cerca de Basilea, donde fundó dos monasterios y evangelizó aquel territorio.

Mucho más abundantes y seguras son las noticias que conocemos sobre la obra apostólica de San Columbano. Ya el año 591 había llegado al continente, acompañado de Gallo y once monjes del célebre monasterio irlandés de Bangor. Pero de su actividad en la Borgoña y luego en Suiza y norte de Italia hasta la fundación de Bobbio se ha hablado en otro lugar [104]. Muerto el año 615, su compañero Gallo, que por enfermedad había quedado junto al lago de Constanza, fundaba el monasterio al que dio su nombre. Por toda esta actividad debe ser considerado como apóstol principal de estas regiones del alto Rhin.

No lejos de este territorio, en Friburgo de Brisgovia, capital de la Selva Negra, predicó poco después el Evangelio otro apóstol insigne de los alamanes, *San Trudberto* [105]. A él se debe la fundación en 640 de un monasterio; pero sabemos que tres años más tarde fue martirizado por un esclavo infiel. En esta región, en las proximidades de Constanza y en torno al monasterio de San Gallo, se formaron luego cristiandades fervorosas. Esta obra de evangelización de los alamanes fue ampliada y completada durante la primera mitad del siglo VIII por San Pirminio († 753) [106], originario probablemente de España, a quien se debe la fundación del gran monasterio medieval de Reichenau. De él se han conservado algunos escritos, denominados *Dichos de San Pirminio*, sumamente interesantes para el historiador, pues nos describen de la manera más viva la situación real en que entonces se hallaba el cristianismo del país de los alamanes, así como también los restos de paganismo y superstición que todavía quedaban. Por otros conductos, sobre todo por la legislación de los alamanes de este período, deducimos igualmente la intensidad de vida religiosa que en todas partes se observaba.

4. **Región de Franconia y Turingia.**—Muy semejante a la de los alamanes era la situación de los pueblos de Franconia y Turingia. También ellos, sometidos en gran parte a los francos, entraron por este medio en contacto con el cristianismo. Pero éste, como religión de los vencedores, encontraba grandes dificultades en el país. Por esto fueron los misioneros irlandeses los que más contribuyeron a su evan-

[104] Véanse en particular: MARTIN, E., *Saint Columban* (P. 1905); *Vita S. Columbani* en MABILLON, *Acta SS. O. S. B.* II 5; MASSANI, M., *S. Columbano di Bobbio nella storia...* en Didascal. 6 (1928) 81s; 7 (1929) 1-157.

[105] *Acta SS.* april., III 426s.

[106] MORIN, *D'où est venu Pirmin?* en Rev Charlem 1 (1911) 1s; JECKER, G., *Die Heimat des hl. Pirmin, des Apostels der Alamanen* (1927).

gelización. El hombre providencial fue el monje irlandés *Kilian* [107], el cual, en unión de sus dos compañeros Colonat y Totnan, consiguió por el año 680 introducirse en el territorio del duque Gozberto, en Wurzburgo. La leyenda nos refiere que los misioneros llegaron a bautizar al duque, pero que muy pronto éste se enemistó de tal manera con ellos a causa de las relaciones ilícitas que mantenía con la viuda de un hermano suyo, que el año 689 los mandó asesinar.

Por otra parte, existían todavía diversos obispados antiguos en la región renana, si bien había entre ellos muchos paganos, con los cuales tuvieron abundante trabajo los futuros misioneros. Entre los obispados de origen romano debemos citar: Maguncia, Espira, Worms, Tréveris, Colonia, Toul, Verdún y Metz, los cuales desempeñaron más tarde un papel importantísimo. Dignos de especial mención son: Nicecio de Tréveris († 596) y Cuniberto de Colonia († 663). Ya antes había desarrollado grande actividad *San Goar* en los territorios renanos de Bopard y Bacharach. En la región de Tréveris, en un monte que luego recibió ese nombre, aparece al fin de este período el apóstol San Disibod, a quien se atribuye la fundación de un monasterio. Otros insignes misioneros fundaron también monasterios, como Remaclo, obispo de Maestricht († 668), a quien se deben los de Malmédy y Stablo. De este modo se fue intensificando la vida cristiana en los territorios de la Franconia y algo también en Turingia.

5. **Misiones en los Países Bajos.**—Si avanzamos más hacia el extremo noroeste de la Germania, nos encontramos con el país de los frisones, que coincidía casi por completo con los Países Bajos, es decir, Bélgica y Holanda. Ya de antiguo existía la diócesis de Tongern-Maestricht. Partiendo de aquí, su obispo Amando hizo en la primera mitad del siglo VII diversas correrías apostólicas entre los germanos y eslavos [108]. Sin embargo, se indispuso con ellos por no haber sabido acomodarse a sus exigencias y haber invocado por eso la ayuda del rey franco Dagoberto. Por efecto de esta conducta llegó a ser maltratado, por lo cual se dirigió a misionar otros pueblos.

De esta manera se fue preparando el terreno para la benéfica labor de San Wilibrordo, el apóstol propiamente tal de los frisones, que en el primer tercio del siglo VIII, con su sede y centro de actividad en Utrecht, renovó todo el país, magnífico preludio de la gran obra realizada por su compaisano San Bonifacio en la Germania.

[107] *Vita S. Chiliani* en MABILLON, ActaSSOSB II 950; ActSS jul., II 612s.
[108] MOREAU, E. DE, *Etude crit. sur la plus anc. biographie de St. Amand* en RevHistEccl 22 (1926) 27s; ID., *St. Amand, apôtre de Belgique* (Lovaina 1927).

CAPITULO IV

La Iglesia visigótica, en su mayor apogeo [109]

Mientras la Iglesia católica se asentaba sólidamente en Francia, Inglaterra y Alemania, también en la península Ibérica surgía una nación cristiana de primer orden, la España visigótica, que con la conversión al cristianismo realizada por Recaredo en el concilio tercero de Toledo, de 589, iniciaba el período más glorioso de la Edad Antigua. La solidez de su ortodoxia y la vitalidad de su catolicismo se manifestó claramente en el siglo VII, que constituye el siglo de apogeo de la España visigótica y que no encuentra igual en las diversas naciones cristianas de su tiempo. Es, pues, de gran importancia conocer debidamente este apogeo de la Iglesia visigoda.

I. Florecimiento general. Los concilios de Toledo [110]

Durante los siglos IV y V y parte del VI suceden, sin duda, en la Península acontecimientos eclesiásticos importantes y brillan personajes y santos de primera categoría; pero en conjunto la Iglesia española atraviesa una crisis aguda, debida en gran parte a las violencias de los invasores, y no llega a situarse definitivamente hasta fines del siglo VI, siendo desde entonces y durante todo el siglo VII una de las naciones cristianas más florecientes y fecundas en grandes ingenios de todo el Occidente.

[109] Véase, ante todo, Villada, II 1 y 2, que forma la base de nuestra exposición. Pueden consultarse las obras indicadas en la p.485s, notas 12 y 13, que son las fundamentales para todo el período de la España visigoda. En particular recomendamos: Magnin, *L'Eglise visig. au VII siecle* (P. 1912); Stoquart, *L'Esp. politique et soc. sous les vis.* (Bruselas 1915); Ziegler, *Church and State in visigotic Spain* (Wáshington 1930); Alonso, J. B., *La Iglesia en la historia y civilización españolas* (B. 1934); Janini, J., *Roma y Toledo.* Nueva problemática de la literatura visigótica: Estudios mozaráb. 33-53; Val, U. D. del, *Herencia literaria de los Padres y escritores españoles de Osio de Córdoba a Julián de Toledo:* Repert. histór. *Cienc. Ecles.* I, 1-85; Val, U. D del, *Cultura y Teología en la España Visigót.:* Salmantic. 17 (1970) 581-612; Fraile, G., O.P., *Historia de la Filosofía española, desde la época romana...:* BAC, 327 (M. 1971); Pinell, J. M., *Liturgia hispánica.* Historia, fuentes, desarrollo...: DiccHistEclEsp. 2, 1303-33 (M. 1972).

[110] Para todo este apartado, véase Villada, II 1 p.29s y 133s. Pueden verse además: Pérez Pujol, E., *Historia de las instituciones sociales de la España goda* 4 vols. (Valencia 1896); Mayer, E., *Historia de las instituciones soc. y polít. de Esp. y Port. durante los siglos V al XIV* (M. 1925); Torres, M., *El Estado visigótico* en Anuario de Hist. del Der. Epis. 3 (M. 1926) pp.306.475. Véanse igualmente las crónicas y fuentes antiguas; Hidati, *Chronica;* Isidoro, *Historia Wandalorum* etc.; Greg. Turon., *Historia Francorum;* Martínez Díez, G., *La colección canónico-Hispana:* MonHispS. Scrpt.Canón. I (M. 1966); Orlandis, J., *El elemento germánico en la Iglesia española del siglo VII:* AnEstMed. 3 (1966) 27-64; Schäferdick, K., *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Sueven...:*

1. **Antecedentes hasta la conversión de Recaredo.**—Una de las manifestaciones más claras de prosperidad de una nación cristiana son los concilios en ella celebrados. Por esto podemos ver a través de los mismos los altibajos que atravesó la Iglesia española hasta el concilio tercero de Toledo, de 589. El concilio celebrado en Elvira antes del año 313 indica el grado de prosperidad cristiana a que había llegado por esta fecha la Iglesia española. De él se ha hablado suficientemente en otro lugar.

Continuando adelante en la historia, se celebró el segundo de Toledo, de 527. Y aunque no llegó éste todavía a revestir las características de los célebres concilios de Toledo, sabemos que se tomaron algunas medidas disciplinares de gran trascendencia. Sólo a partir del tercer concilio de Toledo revisten estas asambleas una importancia verdaderamente nacional y son el mejor indicio de la exuberancia de la vida católica de la Península.

Además de los concilios, son como piedra de toque de la prosperidad religiosa de un país los hombres eminentes que en él sobresalen en el campo eclesiástico. También en esto se advierten las oscilaciones de la vida católica en nuestra Península durante los siglos IV, V y primera mitad del VI. Pero, aun entonces, no dejaron de levantarse hombres eminentes que ilustraron a su patria [111].

En realidad, pues, con el asentamiento definitivo del pueblo visigodo en la Península, con su conversión al cristianismo el año 589, después de la cultura cristiana anterior, representada por un Prudencio, un Orosio, Idacio y San Martín de Braga [112], se encontraba la España visigoda en un estado de gran florecimiento al declinar el siglo VI.

2. **Características de los concilios de Toledo** [113].—A partir del año 589, en que se celebró el concilio tercero de Toledo,

Arbeiten z. Kirchengesch., 39 (Berlín 1967); ZURITA, J., *Anales de Aragón*, ed. Comellas: Inst. Fernando el Cat. 2 vols. (Zaragoza 1967-70); THOMSON, E. A., *The Goths in Spain* (L. 1969); VIVES, J., *Hagiografía hispánica antigua y el culto a los Patronos de Iglesias*: 27. Semana Española de Teología (M. 1970); RIVERA RECIO, J. V.-MANSILLA, D., etc., *Iglesia y Estado (en España)*, Edad Antigua, etc.: DiccHistEclEsp. 2, 1117-88 (M. 1972); FERNÁNDEZ ALONSO, J., *Escuelas Eclesiásticas* (de España), particularmente visigót.: DiccHistEclEsp, 2, 855-57 (M. 1952); VIVES, J., *Hagiografía, síntesis de los santos más antiguos de España*: DiccHistEclEsp. 2, 1073-81 (M. 1972).

[111] De todos estos hombres, célebres bajo diversos conceptos, se ha hablado en otra parte. Véase p.576s.

[112] Véase arriba p.578s.

[113] Sobre los concilios de Toledo y sus características, véase, ante todo, VILLADA, l.c., p.107s. Asimismo: MARCO y CUARTERO, M., *Los concilios de Toledo* (M. 1856); LÓPEZ AYALA (conde de Cedillo), *Los concilios de Toledo* (M. 1866); MAGNIN, E., *L'Eglise visigothique au VII siècle* I (P. 1912) pp.47-96; CALPENA y AVILA, L., *Los concilios de Toledo en la constitución de la nacionalidad española* (M. 1918); MADOZ, J., *Le symbole du XI concile de Tolède* (Lovaina 1938) en SpicSLov 19; MORENO CASADO, J., *Los concilios nacionales visigodos, iniciación de una política concordataria*: BolUnivGran 18 (1946) 179-223; MARTÍNEZ DIEZ, G., *Los concilios de Toledo*: AntAnn. 3 (1971) 119-38; LA PATROLOGÍA TOLEDANA VISIGODA, *27 Semana Española de Teología* (Toledo, ConsSIC., InstSuárez, 1970); RIVERA RECIO, J. F., *Los arzobispos de Toledo en el siglo VII*: AnTol. 3 (1971) 181-217; MARTÍNEZ SAIZ, P., *El tiempo Pascual en la literatura hispánica* (M. 1973); MAR-

una vez unificada y robustecida la fe católica de la España visigoda, siguieron celebrándose frecuentemente concilios nacionales, que forman durante el siglo VII una serie hasta 18, que llegaron a tener una significación fundamental en el desarrollo de la iglesia visigoda. Son los célebres concilios de Toledo uno de los tipos más característicos de sínodos nacionales de este tiempo y que han sido objeto durante los últimos decenios de especialísimos estudios.

Una cuestión particularmente nos interesa respecto de los concilios de Toledo, que es, sin duda, la clave para conocer sus características: la cuestión acerca de la *naturaleza de estas asambleas*. Sobre este particular, siguiendo principalmente el estudio hecho por el P. Villada (II 1 p.107), podemos asentar los siguientes principios:

En primer lugar, tanto en la monarquía visigoda como en los otros Estados de su tiempo, estos concilios o asambleas nacionales *eran convocados por el rey*. Es cierto que no se encuentra en ninguna parte ley especial que así lo disponga, pero de hecho así sucedía. Por esto, los Padres del concilio tercero dicen: «Cum princeps omnes regiminis sui Pontifices in unum conveniri mandasset». En las actas de los otros concilios se repite casi siempre la misma idea. Esta convocatoria era enteramente libre para el príncipe, y así, no existían plazos determinados, por lo cual se advierte una gran diferencia entre las distancias de unos concilios a otros. Pero, sacando el promedio entre los años 589 y 711, se celebró un concilio nacional cada seis años.

La segunda nota interesante y característica que conviene observar en los concilios de Toledo, como en los concilios nacionales de otros Estados del tiempo, es que *tomaban parte en ellos muchos elementos seglares*, además de los eclesiásticos [114]. Esto es nuevo y muy típico y da un matiz característico a tales asambleas. Entre los seglares que asistían a esos sínodos, además del monarca, se contaban los personajes más conspicuos de la corte, pertenecientes al llamado *oficio palatino* o *aula regia*. Todos ellos eran nombrados por el rey; pero, además de éstos, el mismo concilio nombraba a otros laicos.

Entre los eclesiásticos que tomaban parte en el concilio general visigodo, debemos mencionar: en primer lugar, a los obispos, o por sí mismos, si no estaban impedidos, o por medio de un representante, si lo estaban. En realidad solía haber mucho interés en la asistencia por parte del episcopado, de manera que al más concurrido de todos, que fue el cuarto, presidido por San Isidoro, asistieron 66 obispos. En segundo lugar tomaban parte los abades ya desde el con-

TÍNEZ, G.-TORRENT, P. J., *Concilios nacionales y provinciales:* DiccHistEclEsp. 1, 537-77 (M. 1972).

[114] Véanse, a manera de ejemplos, los concilios cuarto y quinto (PL 84,363.389).

cilio tercero; pero solamente desde el octavo asistían con derecho propio. España fue, ciertamente, la primera nación cristiana que introdujo esta innovación, de tanta trascendencia en la Edad Media.

3. Sus atribuciones.—Respecto de las materias en que intervenían los diversos elementos, laicos y eclesiásticos, que tomaban parte en los concilios de Toledo, podemos observar en general lo siguiente: los miembros eclesiásticos intervenían en todos los asuntos que se trataban en el concilio; los laicos, en cambio, únicamente en los asuntos de carácter civil. Con lo que acabamos de apuntar quedan señaladas las *atribuciones del concilio general toledano:* abrazaban asuntos de las dos naturalezas, civil y eclesiástica. Con otras palabras, eran, indudablemente, el cuerpo legislativo de más influjo y autoridad de la nación visigoda [115].

Desde luego, en los asuntos de disciplina eclesiástica, dogmática o moral, tenían una jurisdicción ilimitada dentro de la jerarquía católica y siempre bajo la supremacía del Romano Pontífice. Mas también en cuestiones de naturaleza civil poseían los concilios de Toledo gran autoridad. Esta, generalmente, no era más que consultiva y deliberativa, pero a las veces iba más allá. Los concilios de Toledo eran un verdadero tribunal civil, al que se presentaban las causas del más diverso género, pero siempre de gran trascendencia. Tales eran crímenes de traición o lesa majestad y particularmente el asesinato del monarca. La autoridad de los fallos de estas asambleas estaba por encima del mismo príncipe, si bien, por lo general, sus determinaciones necesitaban la aprobación del monarca.

La confirmación y promulgación de las disposiciones de tales concilios tenían lugar por medio de las firmas de todos los allí reunidos. A esta firma debía añadirse la del rey, que solía ir a la cabeza de todas [116]. Esta aprobación del monarca en asuntos meramente religiosos podría ofrecer alguna dificultad; pero, dada la unión y compenetración de las dos potestades en la nación visigótica, no hay memoria de que se llegara jamás a conflictos por este motivo. De hecho, algunas discusiones de asunto puramente religioso se hicieron por iniciativa o mandato del rey, así como, por otra parte, el veto del monarca cortaba a las veces una discusión. La confirmación del rey, más bien que como condición para dar valor a los cánones o disposiciones del concilio, tenía el aspecto de confirmación para tomar sobre sí la ejecución de los mismos y admitirlos como ley del reino. Por esto el mo-

[115] Véase VILLADA, l.c., 115s.

[116] En el concilio tercero firmó de esta manera el rey Recaredo: «Flavio Recaredo, Rey: estas deliberaciones, que hemos tenido juntamente con el sínodo santo, confirmándolas, las suscribí» (PL 84,358).

narca imponía, por su cuenta, a los transgresores los castigos señalados.

4. **Carácter de los concilios de Toledo.**—Supuesto todo lo que hemos dicho, preséntase la cuestión sobre el carácter de los concilios de Toledo, es decir, si eran *meramente eclesiásticos*, o más bien una especie de *cortes nacionales*, o, finalmente, *asambleas mixtas*. Antiguos historiadores de la Península los consideraban como verdaderas cortes, tales como las que más tarde se celebraron en Castilla y Aragón. La razón que traían y les parecía convincente era el hecho de que, tanto en las asambleas de Toledo como en las cortes propiamente tales, tomaban parte miembros eclesiásticos y seglares y se trataban asuntos de ambas jurisdicciones. Así, por ejemplo, opinan Morales y Mariana. Esta opinión fue combatida por otros, los cuales afirmaban que eran meras asambleas eclesiásticas, opinión que llegó a prevalecer algún tiempo.

Sin embargo, a principios del siglo XIX se volvió a resucitar la primera opinión; mas fue impugnada con toda clase de argumentos, y lo es hasta nuestros días. Por consiguiente, lo que parece más conforme con los datos que poseemos es lo que sigue: De ninguna manera creemos se pueda considerar a los concilios de Toledo como cortes nacionales del tipo de las de Castilla. Por de pronto, entre los mismos visigodos existían estas asambleas nacionales, además de los concilios, y se las distinguía muy bien de éstos. Pero, además, entre las atribuciones de los concilios de Toledo y las cortes generales existe igualmente una gran diferencia. Finalmente, es evidente que en la obra de los concilios predomina el carácter eclesiástico, cosa muy diversa de lo que sucedió en las cortes.

De ahí podemos concluir que los concilios nacionales de Toledo no eran ni exclusivamente eclesiásticos ni menos todavía de carácter meramente civil. Eran *asambleas mixtas*. Lo único que se puede afirmar es que de ellos se desarrollaron más tarde las cortes de la Península. Pero, en todo caso, los concilios nacionales de Toledo ejercieron un influjo extraordinario en la obra legisladora y cultural del pueblo visigodo y son el mejor exponente del arraigo del catolicismo y de los frutos que produjo en la formación religiosa y moral de este pueblo. En medio de los defectos y desventajas que lleva consigo el sistema de compenetración de las dos potestades, civil y eclesiástica, los concilios de Toledo son un ejemplo de lo mucho que se puede hacer cuando se procede en perfecta armonía.

II. La obra de los concilios de Toledo

De lo dicho se puede deducir la significación que tuvieron, para el desarrollo de la Iglesia visigoda, los concilios de Toledo. Precisamente por eso se ha podido decir con fundamento que la historia de los concilios de Toledo es la historia del apogeo de la España visigoda desde 589 a 711. Tratando, pues, aquí de dar una idea de conjunto de la Iglesia visigoda en el período de su mayor prosperidad, notaremos los puntos más salientes que ocuparon a los concilios de Toledo en orden a promover la vida cristiana de la nación.

1. El rito gótico o mozárabe [117].—Pertenece a las notas más típicas de la España visigoda el haber normalizado en una forma definitiva la liturgia empleada en la Iglesia española, y, por otra parte, no cabe duda de que esta unificación de la liturgia contribuyó poderosamente, por una parte, a estrechar los lazos de la Iglesia católica visigoda en los momentos en que se desprendía de los errores del arrianismo y, por otra, a fomentar el florecimiento general eclesiástico en todos los órdenes.

Es mérito particular del concilio cuarto de Toledo, celebrado el año 633 bajo la presidencia de San Isidoro de Sevilla, el haber tomado las medidas conducentes a la estabilización de la liturgia. Ya en otros concilios regionales anteriores se habían dado disposiciones sobre diferentes prácticas litúrgicas. Así, por ejemplo, en los de Tarragona de 516, de Barcelona de 540, de Valencia de 546, de Braga de 572. Mas todas estas prescripciones tenían un carácter muy restringido. En

[117] Para todo esto, véase Villada, II 2,29s. Además: Lorenzana, A., *Missa gothica seu mozarabica*... (Puebla de los Angeles [Méjico] 1770); Id., *Missale gothicum* (R. 1804); Id., *Breviarium gothicum* (M. 1775): PL 86; Morin, G., *Liber Comicus sive Lectionarius Missae, qua toletana Ecclesia utebatur* (Maredsous [Bélgica] 1893); Blume, C., *Hymnodia gothica* (1897); Férotin, M. Dom. *Le «Liber Ordinum» en usage dans l'Eglise visigothique* (P. 1904); Id., *Le «Liber Mozarabicus Sacramentorum»*... (P. 1912); Pinius, I., S. I., *De liturgia mozarabica* en Acta SS, iulii, 6 pp.1-112; Ferreira, J. A., *Estudios histórico-litúrgicos. Os ritos particulares das Igreja de Braga e Toledo* (Coimbra 1924); Bishop, W. C., *The mozarabic and Ambrosian Rites* (L. 1924); Prado, Germán, O. S. B., *Textos inéditos de la liturgia mozárabe* (M. 1926); Id., *Manual de liturgia hispano-visigótica o mozárabe* (M. 1927); Id., *Historia del rito mozárabe y toledano* (Santo Domingo de Silos [Burgos] 1928); Id., *El canto mozárabe* (B. 1929); Romero Otazo, Fr., *El Penitencial Silense* (M. 1928); Vagner, P., *Der mozarabische Kirchengesang*... en SpanForsch 1, Reihe, I (1928) pp.102-141; Rojo, A., *Evolución histórica de la liturgia* (B. 1935); Pinell, J. M., *El oficio hispanovisigótico:* HispSacra 10 (1957) 385s; Cabrol, F., artíc. *Mozarabe (la Liturgie):* DictArch 12 1 390-491 (P. 1935); Fischer, B., artíc. *Altspanische- Liturgie (mozár.):* LexThK 6 1093 (1961); Pérez de Urbel, J., *La Misa Mozárabe* (Santander 1931); Serrano, L., *El rito nacional mozárabe, sustituido por el romano:* El obispado de Burgos y Castilla primit. I 287-321 (Valencia de Don Juan 1935); Prado, G., *Valoración y plan de reforma del rito mozár.* (M. 1943); Carda Pitarch, J. M., *Doctrina y práctica penitencial en la liturgia visigoda:* RevEspTeol 6 (1946) 223-247; Brou, L., *Le «Psallendum» de la Messe mozarabe:* EphemLit 61 (1947) 13-54; Id., *Le Trisagion de la Messe mozar.:* ib. 309-336; Id., *Etudes sur le Missel et le Brév. Mozarabes imprimés:* HispSacra 11 (1958) 349-398; Zahonero, J.-Casanoves, L., *Himnario sacro litúrgico de España* (Alcoy 1957).

cambio, en el canon 2 del concilio cuarto de Toledo se da una disposición de carácter general que consagra un rito determinado. En otros cánones completa esta prescripción trascendental.

Ahora bien, la primera cuestión que se ofrece es la siguiente: ¿Cuál era este rito prescrito para toda España y que ha sido considerado como el rito típico español? Porque, en realidad, este rito uniforme, que se generalizó de esta manera en España, es el que luego se denominó *visigótico* y a veces *isidoriano*, y es conocido en nuestros días con la designación de *mozárabe*, por ser el que continuaron usando en España los cristianos mozárabes sometidos al poder musulmán. ¿De dónde provenía, pues, y qué características poseía ese rito?

Sobre este problema se han hecho últimamente estudios muy especiales y voluminosos, entre los cuales merecen especial mención los de Flórez (*España Sagrada* 3,137s), Pinio y, sobre todo, los últimos del P. Férotin. A estos trabajos podemos añadir ahora el magnífico resumen del P. Villada. Resumiendo, pues, las conclusiones de dichos estudios, podemos asentar estas proposiciones:

En primer lugar, la liturgia mozarábiga no fue elaborada por los Padres toledanos ni por San Isidoro. Por tanto, es un contrasentido denominarla liturgia *toledana* o *isidoriana*. Puede llamársela *visigótica*, en cuanto fue generalizada por los visigodos, no porque fuera obra de ellos. San Isidoro y los Padres toledanos de su tiempo, así como los visigodos en general, encontraron ya en uso aquella liturgia, que era mucho más antigua. Así aparece, sobre todo, en la contextura de los oficios, que presentan un ambiente de antigüedad digno de tenerse en cuenta.

La segunda conclusión es que ciertamente el rito mozárabe no era igual al romano usado en su tiempo. Este hecho es también fundamental y forma el punto de partida de ulteriores observaciones. Esta diferencia real entre el rito mozárabe o visigodo, aprobado en el concilio cuarto de Toledo, y el romano de aquel tiempo, puede comprobarse, como lo han realizado algunos estudios modernos, poniendo en parangón ambos ritos.

Era, pues, un rito anterior, uniformemente usado en un principio en las Galias, Africa y España. Trátase, indudablemente, del rito traído de Roma por los primeros evangelizadores, completado luego y transformado conforme a la necesidad de los tiempos y por efecto de los múltiples trastornos de la Península. De todos modos, persiste siempre la tendencia a mantener lo antiguo, de manera que, aunque hubo variaciones, éstas no fueron tan notables como en otras partes. De ahí la diferencia de aquel rito, tal como se generalizó en el siglo VII, respecto del romano. En su origen habían sido

iguales; pero, andando el tiempo, el visigótico o mozárabe había introducido algunos cambios, al paso que el romano introducía también los suyos. El resultado fue aquella marcada diferencia, que fue aumentando con los años. Eran dos líneas con un mismo punto de partida, que luego se van separando cada vez más.

Otra circunstancia conviene tener presente en el rito español que nos ocupa. Entre estas variantes respecto del rito romano advertimos claramente muchos elementos orientales. ¿Cuál es la causa de un fenómeno tan sorprendente? Las circunstancias de la Península en tiempo de los visigodos nos dan una explicación suficiente. De hecho, varios de los hombres más significativos de la Iglesia española estuvieron en Oriente y mantuvieron estrechas relaciones con los orientales. Así Osio, Orosio, San Martín de Dumio, San Leandro, Juan de Valclara. Por este medio, pues, se introdujeron algunos elementos bizantinos en la liturgia visigótica o mozárabe española. A esto hay que añadir otra circunstancia no despreciable. Durante muchos años, los bizantinos ocuparon una buena parte de la Península en la región cartaginense o sudeste, y, naturalmente, estuvieron en contacto con los cristianos indígenas. Ahora bien, como la cultura y tradición religiosa de los bizantinos era muy superior a la visigoda, no hay duda que ejercieron sobre ésta un influjo nada despreciable.

2. **Medidas contra los usurpadores** [118]. —El concilio cuarto de Toledo, con la asistencia de 66 prelados y un conjunto de disposiciones que lo hacen uno de los más importantes de toda la serie, tomó también medidas enérgicas y eficaces en un asunto que vino a ser endémico en el pueblo visigodo. Nos referimos a la cuestión de la usurpación, acompañada casi siempre del asesinato del monarca destronado. Con el fin, pues, de asegurar el reino contra los disturbios que pudieran traer estos crímenes nefandos, este sínodo tuvo que intervenir con una serie de cánones importantísimos. Mas como, no obstante los terribles castigos impuestos a los usurpadores, se repitieran en diferentes ocasiones las rebeliones y usurpaciones más violentas, tuvieron que intervenir repetidas veces los sucesivos concilios de Toledo. Por esto deben contarse entre los más estimables méritos de estos concilios sus medidas para asegurar la paz y bienestar, material y moral, de la nación.

El concilio cuarto es el primero que lanza el más terrible anatema contra los que se atreven a cometer el horrendo crimen de asesinato y usurpación. Todo su afán va encaminado a «robustecer la monarquía y afianzar el reino». Por

[118] VILLADA, II 2,85s; SAN ISIDORO, *Historia Gothorum* 292s. Véase *Conc. IV de Toledo*: PL 84,364s.

esto lamentan los Padres, primero, los horribles crímenes que contra la sagrada persona de los príncipes se habían cometido; execran con toda energía el perjurio, la infidelidad y la perversidad que van incluidas en el regicidio, y terminan con el más enérgico anatema contra los regicidas.

El pueblo en masa exclamó: «Quien osare contravenir esta definición vuestra, sea anatema.»

Mas no bastó esta energía del concilio. El vicio de la conspiración y del crimen estaba demasiado arraigado en el pueblo visigodo. Repetidas veces hubo de urgirse y aun agravarse este anatema eclesiástico. Pero los concilios de Toledo y los prelados visigodos, en su afán de velar por el bienestar de la nación y la seguridad del orden, reforzaron y repitieron las antiguas disposiciones cuando se presentaron nuevos desbordamientos del crimen. Así sucedió cuando el rey Chindasvinto, después de reducir a un monasterio al rey Tulga, se apoderó en 642 del trono. El concilio séptimo de Toledo lanzó el año 646 nuevo anatema contra los laicos y los eclesiásticos que participaran en cualquier levantamiento o crimen de alta traición. Más aún: el concilio tuvo que tomar medidas especiales en defensa de los hijos, del séquito de los reyes destronados y aun de sus viudas. Semejantes disposiciones tuvo que repetir el concilio duodécimo en 681, cuando Ervigio sustituyó a Wamba después de haberse retirado éste a un monasterio [119]. Evidentemente, la intención de los prelados visigodos fue excelente, y su enérgica intervención contribuyó poderosamente a fomentar el respeto a las leyes y evitó graves disturbios.

3. Cuestión sobre el apoyo a los regicidas [120].—Aunque es verdad lo que se acaba de decir, sin embargo, queda en pie una objeción que se hace a la actuación de los concilios y de los prelados españoles. Con el afán de evitar nuevos disturbios, apoyaron en diversas ocasiones a los usurpadores, consagrando con esto una manifiesta injusticia. Esto sucedió sobre todo en dos casos: en 633, después de la deposición de Suintila por Sisenando, en que intervino el concilio cuarto; y en 681, cuando el concilio duodécimo se puso en favor de Ervigio contra el destronado Wamba. ¿Qué hay que decir sobre estos casos?

Por lo que al primero se refiere, es conocido el hecho de que el rey Sisenando se había apoderado del trono eliminando a su predecesor Suintila. No contento con esto, procura que se reúna en 633 el concilio cuarto, presidido por San Isi-

[119] VILLADA, l.c., 96s. Sobre las excelencias del rey destronado, Wamba, véase: S. JULIANI, *Liber de Hist. Galliae* en España Sagrada 6,534s; *Crónica de Alfonso III* ed. GARCÍA VILLADA (M. 1918); *Concilio IX de Toledo:* PL 84,451. Respecto del destronamiento, véanse: *Crón. de Alf. III* p.37; *Conc. XII de Toledo:* PL 84,742s, can.1 95s.

[120] Véase sobre esta materia VILLADA, l.c., 95s.

doro, y trata con todo ahínco de que se tomen las más severas disposiciones contra los usurpadores. La cuestión era sumamente delicada. Sin embargo, es necesario juzgar con serenidad los hechos. Es verdad que un anónimo del año 794 presenta los hechos en una forma desfavorable a Sisenando, a quien llama abiertamente tirano, y que los historiadores sectarios de todos los tiempos aprovechan esta ocasión para presentar a los prelados católicos simplemente como sostenedores del usurpador. Pero frente a las afirmaciones de dicho anónimo está el juicio de los 66 prelados que tomaron parte en el concilio, y en él se presentan los hechos de muy diversa manera. Sin embargo, queda siempre la sospecha sobre si se ejerció sobre ellos alguna especie de coacción moral.

Por de pronto, no es cierta la afirmación de que el concilio se reuniera principalmente para dar seguridades al rey en la posesión del trono. Las actas auténticas del concilio hablan más bien de otras finalidades religiosas. Además, el asunto del destronamiento se presenta de muy diversa manera en el concilio. En sus actas se afirma que «el mismo Suintila abandonó el reino, temiendo el castigo de sus crímenes». Esto se refiere principalmente a que él mismo con todos sus parientes se habían enriquecido a costa de la nación. Esto tiene tanta más fuerza, cuanto que nos consta que Suintila había sido antes muy estimado, por lo cual San Isidoro le había tributado grandes alabanzas. Sin embargo, los Padres del concilio en aquellas circunstancias proclamaron su inhabilidad para posesionarse de nuevo del trono, y luego lanzan el más terrible anatema contra los usurpadores.

No hay duda, pues, que en favor de Sisenando está la autoridad de los Padres del concilio, y, dada la uniformidad y ponderación de su juicio, no podemos moralmente creer que todos, incluyendo entre ellos a San Isidoro, se plegaran simplemente a una coacción, y menos todavía a una injusticia. Pero, aun prescindiendo de lo que había motivado la usurpación de Sisenando, los Padres no podían obrar de otra manera. Ellos se hallaban frente a aquel estado de cosas tal como se lo daba la realidad: Suintila, destronado y sin fuerzas para mantener sus derechos; Sisenando, dueño de hecho del poder. El bien de la nación exigía se obrara como obró el concilio. Desposeer entonces a Sisenando equivalía a sumir a la nación entera en un caos terrible. Sería, en último término, un caso de aceptación de un hecho consumado.

4. **El caso de Wamba** [121].—El segundo caso es más sorprendente todavía. Wamba había sido un rey excelente. Con la aprobación expresa del episcopado, fue uno de los monar-

[121] *Ibid.* 66s. Como la persona más significada en todo este asunto era San Julián de **Toledo**, por esto en torno a él se ha centrado la discusión.

cas que más contribuyó a mantener el prestigio y prosperidad de la nación visigoda. Siendo gran militar y gran hombre de Estado, llevó victoriosamente a todas partes las armas visigodas: al país de los cántabros, a la Galia narbonense alzada en rebelión y contra los piratas sarracenos. El concilio undécimo de Toledo pondera sus méritos en defensa de la Iglesia, y San Julián de Toledo pone por las nubes sus cualidades como invicto caudillo y gran gobernante.

Sin embargo, unos años más tarde, Wamba es reducido al estado de penitencia, renuncia al trono y se retira a un monasterio, mientras le sucede Ervigio, y el concilio duodécimo de Toledo, de 681, se pone de parte de éste y consagra definitivamente su elevación al trono.

Estos hechos han sido igualmente aprovechados por los historiadores tendenciosos contra la Iglesia española y aun católica, quienes presentan a Wamba como un gran rey, víctima de las intrigas de Ervigio y de los prelados visigodos, los cuales, no pudiendo soportar la mano firme de un monarca enérgico y justiciero, apoyaron al usurpador y luego bendijeron su obra. Véase cómo lo enjuicia Francisco Goerres: «El concilio duodécimo de Toledo fue esencialmente político. Tuvo por fin justificar la vergonzosa revolución palaciega por la que arrancó Ervigio la corona a su bienhechor Wamba; y así sucedió. El reformador de las costumbres eclesiásticas era demasiado enérgico para los obispos; su partido lo derrocó por tierra y extendió el manto de la Iglesia sobre el ladrón del trono. El 4 de octubre del año 680 dio Ervigio al rey la bebida narcótica; el 20 del mismo mes recibía él la unción de manos de Julián, arzobispo de Toledo, y el 9 de enero de 681 se reunía el concilio en la basílica de los Santos Apóstoles por orden del nuevo rey» [122]. Sigue luego una descripción sumamente apasionada, en la que se ve claramente la tendencia de ensalzar a Wamba y deprimir a San Julián y los demás obispos españoles.

Sin quitar nada de los méritos de Wamba, nos merece más fe la versión que nos da de los hechos el concilio duodécimo de Toledo, asesorado por los hombres más eminentes de la nación, que la que nos pueden ofrecer estos historiadores modernos, apoyados en las expresiones vagas de la crónica de Alfonso III y de algún otro testimonio de poco valor histórico.

Wamba se había envalentonado demasiado por sus indiscutibles éxitos y relevantes cualidades personales, por lo cual llegó a hacerse insoportable a la nobleza y, sobre todo, a los eclesiásticos por sus intromisiones en los asuntos religiosos. Estas llegaron al colmo con la imposición de un obispo cas-

[122] Así se expresa en su trabajo *Der primas Julian von Toledo* en ZWissTh 46 (1903) 524s. De un modo semejante se expresan otros protestantes, sacando las cosas de sus quicios.

trense en la propia Toledo, que imposibilitaba toda la obra de su legítimo obispo, San Julián[123].

Por todas estas razones se hubo de llegar al punto del destronamiento, realizado por Ervigio. Por medio de una pócima, éste le puso en un estado de semienajenamiento, en el cual se le impuso la tonsura y el hábito de penitente. Tal es, sin duda, el punto más delicado de todo este delicado proceso. Puede admitirse que los prelados, por las razones indicadas, ayudaron de algún modo a Ervigio en la realización de sus planes. La pócima, como medio para privarle del sentido, se la propinó por su cuenta el mismo Ervigio; mas luego los mismos eclesiásticos le debieron ayudar en la imposición de la tonsura, etc., por parecerles el medio más inofensivo de deshacerse de su persona sin cometer ningún crimen.

Esto y todos los actos que siguieron están muy en consonancia con las ideas del tiempo. Por eso no hay motivo para poner en duda la autenticidad de las escrituras que hizo Wamba al volver en sí y darse cuenta de los actos realizados, que lo inutilizaban para la vida pública. Con resignación cristiana o forzado por la necesidad, redactó su renuncia en favor de Ervigio y la petición a San Julián de que lo consagrara cuanto antes. El testimonio explícito de los Padres del concilio y los cánones promulgados contra Wamba corroboran la verdad de estos hechos. Es evidente que en todo este modo de obrar laten algunos errores prácticos, como es el obligar al monarca a permanecer en el estado de penitente, por habérsele impuesto contra su voluntad la tonsura y el hábito de penitencia.

Mas, respecto de la conducta del episcopado, estamos muy lejos de atribuirle la hipocresía y perversidad que le atribuyen los historiadores antes aludidos. Según el modo de juzgar del tiempo, Wamba se había hecho indigno de la corona, y ellos, que eran hombres conscientes de sus derechos y conocedores de las costumbres de la época, juzgaron que era deber suyo alejarlo del gobierno de la nación. Ahora bien, esto lo realizaron de la manera más suave posible, obligándolo a recluirse en un convento. No hay que desconocer que con esta conducta, en vez de robustecer el prestigio de la autoridad real, que era lo que ellos pretendían, lo minaban en sus mismos fundamentos[124].

5. **La Iglesia y la monarquía visigoda**[125].—A través de todos estos actos de los concilios y del episcopado visigótico, debe reconocerse el esfuerzo constante de la Iglesia en ayudar y robustecer la autoridad real. Precisamente es éste uno

[123] Véase *Conc. XII de Toledo:* PL 84,473.
[124] VILLADA, l.c., 104-105.
[125] Pueden verse: VILLADA, II 1,79s; ANDRÉS MARCOS, T., *Constitución, transmisión y ejercicio de la monarquía hispanovisig. en los concilios toled.* (Salamanca 1928).

de los rasgos característicos de la Iglesia española y una de las cosas que más contribuyó al apogeo de la España visigoda. Frente a las rivalidades y ambiciones de los duques y grandes visigodos, el episcopado fue constantemente el apoyo más firme y seguro del Estado, y por esto aprovechó todas las ocasiones que se le ofrecieron, sobre todo las grandes asambleas conciliares, para afianzar más y más a la monarquía, tantas veces vacilante.

Desde el momento que el rey se había convertido al cristianismo, se había sometido al yugo de Cristo y de su representante en la Iglesia, no sólo como individuo, sino como jefe del Estado. Por esto la Iglesia tomaba en cierta manera su protección, como lo hizo en todas las ocasiones. Pero al mismo tiempo señalaba y mantenía las limitaciones debidas de su poder. Estas limitaciones están bien expresadas en el principio establecido por San Isidoro en sus *Etimologías:* «Rex eris si recte facias; si non facias, non eris» [126]. Este principio, bien aplicado por personas cultas y competentes, como eran en conjunto los obispos, daba la pauta para el recto gobierno de los reyes. Y a este propósito es oportuno advertir que este modo original y profundo de examinar los obispos visigodos al rey es un antecedente precioso del poder de los Papas medievales sobre los príncipes.

Por el mismo motivo, frente al empeño de algunos monarcas de hacer hereditaria la corona, tuvieron tanto interés los prelados en mantener el derecho de elección, la monarquía moderada. Así lo establece expresamente el concilio cuarto de Toledo: «Muerto el rey, deben elegir su sucesor los primates del reino juntamente con los obispos y con la anuencia del pueblo» [127]. Lo mismo se repite en los concilios quinto y sexto, y en el octavo se señalan detenidamente las cualidades del monarca: «Los elegidos deben tener una fe muy arraigada, la cual defiendan contra la perfidia de los judíos y las asechanzas de los herejes. Han de ser muy mansos en los juicios, piadosos, de buena vida y ahorrativos antes que gastadores. No han de tomar nada por fuerza de sus vasallos ni obligar a éstos que hagan escrituras a su favor, mirando en todo sólo el bien de sus reinos... Lo que adquieran como reyes, sea adjudicado a la corona y al sucesor; y lo que ganaren antes de serlo o por herencia, pase a sus hijos y descendientes. Ninguno se atreva a subir al trono sin haber antes jurado observar esta ley. Y si alguno, sea clérigo o religioso, tramase algo contra esta prescripción episcopal, no sólo quedará herido con el rayo de la excomunión, sino que, además, será privado de su dignidad y ordenación» [128].

[126] *Etymologiarum* l.9 c.3; *Sententiarum* l.3 c.48. Véanse en el mismo San Isidoro desarrollados los principios de que el rey recibe de Dios todo su poder (*Sent.* 3,48).
[127] *Conc. IV de Tol.* can.75.
[128] *Conc. VIII de Tol.* can.8.

6. Vigilancia sobre los reyes.—Así, vemos que los concilios nacionales de Toledo vigilaban constantemente la conducta de los príncipes y les imponían a las veces las sanciones más duras. Así, el concilio cuarto de Toledo dispone: «Decretamos acerca de Suintila... que jamás entren en nuestra comunión ni él ni su mujer, por los males que cometieron, ni tampoco sus hijos; ni sean promovidos jamás a los honores de que han sido privados por su iniquidad. Y, además de incapacitarlos para subir al trono, quedarán también privados de aquellas cosas que habían adquirido estrujando a los miserables, excepto lo que la piedad de nuestro príncipe les concediere. Igual determinación tomamos con Geila, hermano de Suintila por la sangre y por la maldad, el cual ni fue fiel a su hermano ni mantuvo el juramento hecho al gloriosísimo Señor nuestro. A éste, pues, en compañía de su mujer, lo mismo que a los anteriores, les separamos de la sociedad de nuestra gente y de nuestra comunidad» [129].

Más instructivo todavía es el decreto del concilio octavo de Toledo, dado con ocasión de los abusos cometidos por el rey Chindasvinto [130].

7. **Consagración de los reyes.**—Así se obraba para dar más realce a la autoridad real, si bien podrá discutirse sobre si eran las medidas más apropiadas o si obtuvieron el efecto deseado. De lo que no puede dudarse es de que la Iglesia visigoda fue siempre la más decidida defensora de la monarquía moderada. Por esto, y para presentar a los reyes delante del pueblo con el mayor prestigio de la autoridad como emanada de Dios, daban una importancia suma a la consagración y la rodeaban de un ceremonial que cuenta entre los más interesantes de la época.

De todo ello dan una idea clara estas solemnes invocaciones que el obispo dirigía a Dios después de recibir el juramento de fidelidad del monarca y del pueblo allí presentes: «Señor, que gobiernas todos los reinos desde la eternidad, bendice a este nuestro rey y glorifícale de suerte que logre llevar el cetro como David, y esa glorificación redunde en merecimiento suyo. Haz que gobierne pacíficamente, como Salomón; que esté sujeto a ti por el temor y milite tranquilamente bajo tu bandera. Protégele con tu escudo, juntamente con los próceres; salga siempre vencedor con tu auxilio; hónrale sobre todos los reyes de la tierra. Dale larga vida y nazca en sus días la justicia. Posea por ti el robusto

[129] *Conc. IV de Tol.* can.75.
[130] *Conc. VIII de Tol.:* PL 84,430.

solio del reino y con alegría alcance juntamente el eterno» [131]. A estas preciosas súplicas seguía la unción solemne [132].

Todas estas fórmulas y el conjunto de toda la ceremonia son la más fiel expresión de los sentimientos que embargaban todos los espíritus; pero al mismo tiempo manifiestan la elevada idea que en todos se fomentaba sobre la santidad de la autoridad real. Añadamos todavía la observación de que, como afirma Dom Férotin, la consagración de los reyes visigodos es «el primer ejemplo de consagración regia después de los consignados en la Biblia» [133]. Las entusiastas felicitaciones y aclamaciones por parte de los prelados, de la nobleza y del pueblo; los alegres repiqueteos de las campanas y el solemnísimo *Te Deum* con que terminaba esta preciosa ceremonia no eran otra cosa sino un digno remate de tan gran solemnidad.

En toda su actuación, la Iglesia seguía constantemente a los reyes, extendiendo sobre ellos su manto protector y suplicando sin cesar en favor suyo el auxilio divino. Por esto ya desde estos tiempos recitaba oraciones especiales en los oficios litúrgicos en favor de los monarcas [134]. La liturgia visigoda o mozárabe contiene rúbricas emocionantes sobre el modo como se despedía a los reyes cuando partían a una batalla o volvían de ella. Durante la ausencia del rey en las campañas guerreras que emprendía, la Iglesia seguía rogando al Señor con la mayor intensidad [135].

Si, a pesar de estos esfuerzos de la Iglesia y de sus concilios por defender y apoyar la autoridad real, no cesaron las intrigas y los levantamientos, traiciones y asesinatos, por lo cual los concilios se vieron obligados a lanzar los más terribles anatemas, esto significa la imposibilidad de arrancar de aquella raza indómita sus inveteradas costumbres.

8. **Relaciones de la Iglesia visigoda con Roma** [136].—Esta exuberancia aparece igualmente en el espíritu verdaderamente católico, amplio y de absoluta uniformidad con Roma. Y, por cierto, es necesario insistir en este punto, pues algunos historiadores modernos parece se complacen en querer presentar a la España visigoda como medio cismática, nacionalista y con tendencia a independizarse de Roma [137].

[131] *Conc. IV de Tol.* can.75. Esta fórmula y otras que precedían y constituían el ritual de la consagración y coronación del rey, están sacadas de BRAGANZA, *Antigüedades de España* p.2.ª pp.681-84. Véase VILLADA, l.c., 85s.

[132] El final y como síntesis lo expresaban estas palabras: «Ungo te in regem de oleo sanctificato in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen» (ibíd.).

[133] *Liber Ord.* 501.

[134] La liturgia mozárabe contiene un oficio especial para orar por el rey. Véase: *Antiphonarium Mozarabicum* de la catedral de León, ed. PP. Bened. de Silos (León 1928). Sobre todas estas ceremonias mozárabes véase lo que dice FÉROTIN, *Liber Ordinum* p.149s.

[135] Véase can.3 del *Conc. de Mérida de 666* en PL 84,616.

[136] Como lo que precede, este apartado es un extracto de VILLADA, l.c., 133s.

[137] Nos referimos principalmente a DUCHESNE, en su obra *Histoire anc. de*

Precisamente su unión íntima con Roma y con la ortodoxia romana es uno de los timbres de gloria de la España de San Isidoro y, juntamente, la manifestación más genuina del apogeo de su espíritu cristiano. El espíritu católico, universalista y romano se presenta constantemente en todas las manifestaciones de la vida cristiana de la época. Podríamos aducir muchas pruebas en confirmación de este aserto. He aquí solamente algunas:

El concilio tercero de Toledo, apenas hecha pública la profesión cristiana del rey Recaredo y de la nación visigoda, declara expresamente: «Así, pues, permanezcan en su vigor las disposiciones de todos los concilios y todas las decretales de los Pontífices romanos» [138]. Todos los concilios de Toledo comienzan con una explícita profesión de fe, en la que se repiten todos los dogmas de la más sana ortodoxia apostólica romana. Es una síntesis de los símbolos de Nicea, Constantinopla, Efeso y Calcedonia.

Ni se objete que esto era solamente en la teoría, mientras en la práctica se seguía una línea de separación e independencia. La realidad nos prueba enteramente lo contrario. De hecho, apenas se presenta alguna duda o controversia sobre algún punto vital de la doctrina cristiana, se resuelve siempre a la luz de las enseñanzas de la tradición cristiana, de los Padres y de los concilios y, sobre todo, de los Romanos Pontífices. Tales son los casos sobre el día de la celebración de la Pascua, el celibato de los clérigos, edad para conferir las órdenes. Recházase la costumbre introducida en Palencia de bendecir el crisma los presbíteros, y la razón que se da es que se aparta de la tradición romana. Hubo algunos que no admitían la inspiración del Apocalipsis; mas los prelados españoles los condenan, porque esta opinión contradice los decretos de los obispos de Roma [139]. De este modo podríamos aducir innumerables casos.

9. Solución de algunas objeciones insistentes.—Pero los objetantes del tipo de Magnin, en su importante obra *L'Espagne wisigothique*, y Duchesne en la suya, *Histoire ancienne de l'Eglise*, insisten en la dificultad. No se niega ni discute la fidelidad de la Iglesia española a la tradición católica; no se dice que formara una iglesia separada enteramente de Roma, lo que hubiera sido un verdadero cisma; lo que se le echa en cara es un gran despego de Roma, cierta independencia práctica, que aparece concretamente en la escasez de correspondencia entre la España visigoda y los Romanos Pontífices.

l'Egl. III p.596 nota 1. (P. 1910); y a MAGNIN, en su excelente libro *L'Eglise visigothique*... ya citado (véase I 1-7).

[138] *Conc. III de Tol.* can.1 en PL 84,350.

[139] Véanse muchos casos indicados en VILLADA, l.c., 134s.

Es cierto que durante el pontificado de San Gregorio Magno (590-604), y aun durante todo el siglo VII, es menos frecuente la comunicación de Roma con los prelados españoles que con los anglosajones, los francos o los orientales. Podemos, pues, admitir que la Iglesia española vivió algo replegada en sí misma. Pero, como afirma el P. Villada, a quien resumimos en toda esta exposición, «de ahí a afirmar con Duchesne que en España hubo una iglesia nacional visigoda, dista un abismo» [140]. El carácter español es más concentrado en sí mismo que el franco o el anglosajón. Además, era natural que los Papas mantuvieran entonces frecuentes comunicaciones con la Gran Bretaña, donde se estaba realizando la gran obra de la evangelización de los anglosajones, y de las Galias, donde tan frecuentes problemas de todos los órdenes planteaban las rivalidades de los partidos y las continuas guerras civiles. España, en cambio, después de un siglo de inestabilidad e indecisión, había encontrado la paz religiosa que deseaba y seguía su desarrollo normal a lo largo de su apogeo del siglo VII. Su estabilidad relativa hacía, pues, menos necesaria la intervención frecuente de Roma.

Así, pues, no debemos medir la mayor o menor unión con Roma con el peso del mayor o menor número de cartas o correspondencia con la Ciudad Eterna. Sin faltar la debida correspondencia con el primado de la Iglesia, existen otros argumentos decisivos, que prueban con toda evidencia la unión íntima existente entre la Iglesia visigoda y el Primado romano. Los prelados visigodos pusieron en manos de todos sus clérigos un libro en el que se resumían los grandes concilios ecuménicos y más de cien cartas de los Romanos Pontífices, documentos que debían ser aprendidos de memoria.

Pues bien, entre las decretales pontificias aquí coleccionadas, aprendían los eclesiásticos españoles estas frases del papa Gelasio: «Es verdaderamente indigno que se atreva cualquier prelado o clérigo inferior a refutar las prescripciones que enseña y sigue la Sede Apostólica. Todo el cuerpo de la Iglesia debe estar concorde en observar lo que ve que rige allí donde el Señor puso el primado». Recuérdese también la frase que todos los clérigos de la Iglesia española podían leer en el libro oficial que ésta ponía en sus manos: «Los decretos de los Pontífices romanos, a causa de la dignidad suprema de la Sede Apostólica, no poseen menor autoridad que los de los concilios» [141].

Con estos principios fundamentales, bien meditados y bien sentidos, se explica que, al conocerse en el sínodo de Braga de 561 una carta del papa Vigilio al prelado de la diócesis en que resolvía algunos puntos discutidos, todos

[140] VILLADA, l.c., 140-141. En las páginas que preceden copia el P. Villada los testimonios más interesantes de Magnin, traducidos en castellano.
[141] VILLADA, l.c., 141s. Véase PL 84,800s.

exclamaran: «Muy bien habéis hecho en recordar la autoridad de la Sede Apostólica» [142]. Por esto también se emplean constantemente para designar la sede romana las expresiones más respetuosas; por esto San Braulio, en una carta al papa Honorio, agota todos los títulos honoríficos y de preeminencia, y San Isidoro de Sevilla, el exponente más característico de la ideología cristiana de la España visigótica, explicando el texto clásico *Tu es Petrus,* expresa de la manera más clara y explícita las preeminencias y el primado de Pedro y sus sucesores los Pontífices romanos [143].

10. Concilio sexto y decimotercero de Toledo.—Aun en ocasiones en que se produjeron choques más o menos ruidosos, los prelados españoles supieron guardar el respeto debido a la Santa Sede, si bien en alguna ocasión dieron muestras de alguna dureza y resentimiento. Así, estando en 638 reunido el concilio sexto de Toledo, se recibió una carta del papa Honorio I, en la cual, a vueltas de otros conceptos laudatorios, los exhortaba a no permanecer mudos «como perros que no saben ladrar». San Braulio de Zaragoza, por encargo del concilio, redactó la respuesta, en la cual se ve claramente que la carta del Papa les había herido en lo vivo; pero al mismo tiempo se manifiesta la más perfecta sumisión al Romano Pontífice [144].

El segundo caso tuvo lugar entre los años 681-685, al recibir los prelados españoles, apenas terminado el concilio decimotercero de Toledo, un comunicado del papa San León II con las actas del concilio sexto ecuménico, de 680-681, en que se condenaba el monotelismo [145]. Firmadas y aprobadas estas actas por el episcopado español, envió éste una respuesta a Roma, obra de San Julián de Toledo, contra la cual opuso el nuevo papa Benedicto II (684-685) algunos reparos, a los que tuvieron que responder los prelados españoles. Esta última respuesta contiene realmente alguna expresión bastante dura, que indica bien a las claras cuán hondamente les habían herido las inculpaciones del Papa [146]. Pero, en realidad, de ahí no pasan. Por eso debe rechazarse decididamente la opinión de los que califican a los prelados españoles, y sobre todo a San Julián, de rebeldes [147]. Más en lo

[142] *PL* 84,565 y 830.

[143] Véase en VILLADA (p.143) los testimonios correspondientes.

[144] Esta carta de San Braulio fue publicada por RISCO en España Sagrada 30,348s, y por FITA, F., *Suplementos al conc. nac. toledano VI* (M. 1881) p.27s. Véase en particular sobre este asunto: FITA, F., *El papa Honorio I y San Braulio de Zaragoza* en CiudD 4 (1870) 187s, 260s; 5 (1871) 271, 358, 447; 6 (1871) 49, 101, 192, 252, 336, 403.

[145] VILLADA, l.c., 148s.

[146] Este escrito, llamado *Apología*, enviado a Roma por todo el concilio XIII de Toledo, ha sido analizado por el P. VILLADA (l.c., 156s).

[147] Así lo dice claramente FR. GÖRRES en el trabajo citado *Der Primat...* p.524. Más benigno en su juicio se muestra GAMS en su *Kirchengesch. Sp.* II 2 p.200.

justo están Flórez y Menéndez Pelayo. Hubo alguna dureza y tal vez falta de respeto en la respuesta, explicable por la suposición de que eran tenidos por heterodoxos o cismáticos. Pero eso mismo indica el aprecio sumo que hacían de Roma y su adhesión inquebrantable a la Cátedra de Pedro [148].

III. OTRAS MANIFESTACIONES DE LA CULTURA CATÓLICA

Muchas otras manifestaciones de la exuberante vida católica de la España visigoda podríamos enumerar. Pero, en la imposibilidad de relatarlo todo, haremos solamente algunas breves indicaciones.

1. **La jerarquía eclesiástica. Primado de Toledo** [149].—Es, ante todo, indicio clarísimo y la mejor expresión del apogeo de la España visigoda la plenitud y desarrollo de la jerarquía católica. Esta culminaba en los concilios, tanto nacionales como provinciales, de cuya significación y actividad se ha dicho ya lo suficiente. Seguía luego el arzobispo de Toledo, que, siendo a la vez metropolitano de la provincia Cartaginense y primado de toda España, representaba la unidad de toda la jerarquía y poseía atribuciones que daban suma eficacia a su autoridad. La regia ciudad toledana tuvo que ir conquistando poco a poco sus prerrogativas. Durante mucho tiempo, la ciudad de Cartagena era, naturalmente, la metrópoli de la provincia de su nombre, y Toledo lo era únicamente de una parte de ella, de la región carpetana. Pero ya en el concilio segundo de Toledo, de 527, aparece esta ciudad con el título y privilegio de metropolitana de toda la provincia Cartaginense, título que se repite después en los siguientes sínodos, no sin protestas de algunos obispos.

Pero lo que dio a Toledo la significación jerárquica que luego ha conservado hasta nuestros días, fue su título y sus derechos de Iglesia primada. Mucho se ha discutido en torno a esta cuestión y se discute todavía en nuestros días, ya que otras iglesias, sobre todo las de Santiago, Mérida y Tarragona, mantienen idénticos derechos. Mas, dejando a un lado los argumentos que éstas pueden aducir en su favor, no hay duda de que la primacía de Toledo está basada en sólidas razones y, sobre todo, en la práctica de siglos enteros [150].

Ya no se trata solamente del hecho de que ya a principios del siglo VII el obispo de Toledo es designado como primado. Por esto, San Braulio de Zaragoza escribe a San Eugenio de Toledo y lo llama «primatum episcoporum» [151]. Pero

[148] Véase VILLADA, l.c., 160.
[149] Puede verse el largo capítulo de VILLADA, II 1,185s.
[150] Ibid., 205s
[151] Véase *España Sagrada* 30,369.

a esto se puede objetar que por este tiempo se daba este título a otros metropolitanos[152], si bien es muy diferente la manera como los mismos metropolitanos de otras provincias eclesiásticas designan al de Toledo como primado.

Esta diferencia fundamental se confirma con otros argumentos. El obispo de Toledo, en efecto, era quien desde el año 653 presidía los concilios nacionales de Toledo, lo cual tiene gran significación, no sólo por el carácter nacional de estas asambleas, sino porque hasta entonces presidía el metropolitano más antiguo. Por la misma razón, a él estaba encomendada la consagración de los reyes. Pero lo que acabó de dar al obispo de Toledo la significación definitiva dentro de la jerarquía católica visigoda y una influencia decisiva en el gobierno eclesiástico de España, fue el privilegio, sancionado por el concilio duodécimo de Toledo, de 681, de nombrar en inteligencia con el rey y consagrar a todos los obispos de la Península. Era, pues, la confirmación oficial de la primacía de Toledo en la forma más amplia que jamás ha gozado ninguna sede primada. Toledo era el centro de la vida católica de la España visigoda.

2. **Los metropolitanos**[153].—Gran importancia en el régimen de la Iglesia visigoda tuvieron los metropolitanos, cuya actuación era claro indicio de la prosperidad cristiana de la nación. El primer obispo que aparece con el título y funciones de metropolitano es el de Tarragona, el año 384, en que el papa Siricio y el prelado de Zaragoza acuden a su obispo Ascanio para resolver diversos asuntos de la provincia Tarraconense. En el siglo v aparece el de Sevilla al frente de la provincia Bética. Al mismo tiempo se habla del metropolitano de Mérida para la Lusitania, y poco después de Braga o Santiago para la Gallaecia, además del ya indicado de Cartagena y Toledo para la provincia Cartaginense.

De esta manera quedó la Península dividida en estas cinco provincias eclesiásticas, y sus respectivos metropolitanos ejercieron una autoridad que no era como la de nuestros días, casi de honor y preeminencia, sino de gran eficacia, basada en las atribuciones y derechos que esta dignidad daba a los metropolitanos y ellos de hecho ejercían. Diríamos que éste es el secreto de la prosperidad de las instituciones cristianas y de toda la vida católica visigoda. Por esto eran tan frecuentes los sínodos provinciales en Tarragona, Braga, Mérida, Sevilla; y los de Toledo, por la significación de esta sede primada, tomaban un carácter nacional.

152 Así al metropolitano de Mérida. Parece que se aplicaba a las veces a cualquier metropolitano.
153 VILLADA, l.c., 200s.

3. El episcopado visigodo [154].—Al lado del metropolitano y del primado, como ejecutor inmediato de los cánones eclesiásticos y como legítimo pastor de las almas, se hallaba el obispo, del cual podemos afirmar que en la España visigoda gozó de toda la plenitud de su dignidad. De él podemos en verdad repetir que era «secundus a rege», en el sentido más amplio de la palabra. Los prelados visigodos eran como ministros del rey delante del pueblo y para el gobierno del mismo. Teóricamente, su autoridad debía emplearse solamente en los asuntos religiosos; pero como de hecho los prelados eran los hombres más cultos y los mejores conocedores del pueblo y, por otra parte, los que en conjunto se manifestaban menos apasionados, por esto ellos eran los que no sólo en lo espiritual, sino aun en lo material y político, formaban la fuerza más compacta y eficaz de la nación.

De aquí se deducía uno de los puntos más característicos de la Iglesia visigoda, como lo era también de la Iglesia franca y lo fue luego de la anglosajona. Precisamente porque el episcopado era de hecho la fuerza más real y eficaz de la nación, los reyes tenían sumo interés en tenerla de su parte y contar con su apoyo. Por esto, como los reyes influían directamente en el nombramiento de los obispos, ponían todo su interés en nombrar a los que les eran más adictos, lo cual dio muchas veces ocasión a abusos y marca una de las lacras más nocivas de aquellas iglesias nacionales.

Hubo, por este motivo, injerencias anticanónicas de los príncipes; hubo prelados que tenían más de guerreros y políticos que de religiosos y verdaderos pastores de almas; hubo, en consecuencia, participación de algunos prelados en levantamientos y rebeldías, y hubo abusos de diversa índole. Pero todo eso fueron defectos del sistema, muchos de ellos anejos a la naturaleza humana. En general se puede afirmar que el episcopado visigodo, con las amplias atribuciones de que gozaba, con el apoyo decidido de la corona, con el impulso recibido de los sínodos provinciales y nacionales, fue el instrumento más eficaz de aquel apogeo religioso que admiramos en la España visigoda.

4. Figuras salientes del episcopado visigodo.—Por esto no es de extrañar que en medio de aquel conjunto de prelados nos encontremos con muchas figuras eminentes en todos los órdenes, que constituyen el mejor timbre de gloria de la Iglesia visigoda. Ya no nos referimos a los méritos de muchos de ellos en el campo literario, de lo cual se hablará en el capítulo correspondiente; hablamos de su participación eminente y directísima en el gobierno de la Igle-

[154] Ibid. 186s. Véase asimismo: SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *Fuentes para el estudio de las divisiones ecles. visigodas* (Santiago 1930).

sia visigoda y en el florecimiento de la misma en todos los órdenes.

Baste nombrar a unos pocos, los más célebres entre ellos. En la Lusitania sobresalen de un modo especial como metropolitanos de Mérida en el siglo VI: *Pablo*, griego de origen [155], hombre de gran cultura, de una caridad sin límites y modelo de todas las virtudes episcopales; en segundo lugar, el más célebre de todos los obispos de Mérida, luz y ejemplo de su tiempo, el gran *Massona* [156]. De origen godo, nació en 530, fue elevado a la sede de Mérida en 570, y en este puesto tuvo que sufrir las más violentas vejaciones de parte de los arrianos, en particular del rey Leovigildo, empeñado en hacerlo apostatar. Ni el destierro ni los más duros sufrimientos consiguieron hacerle ceder en lo más mínimo, por lo cual pudo presidir el concilio tercero de Toledo, de 589, aureolado con la fama de su incruento martirio. Hasta su muerte, ocurrida en 610, fue un ejemplo viviente para todos por su espíritu elevado, eminente cultura y talento organizador.

En la vecina provincia eclesiástica de Gallaecia ostenta su capital, Braga, los nombres de algunos prelados no menos ilustres que los anteriormente citados. Por su triple aureola, de gran prelado, hombre de extraordinaria cultura y santo eminente, sobresale entre todos *San Martín* [157], apóstol de los suevos. Obispo de Dumio y luego metropolitano de Braga, se hizo acreedor al agradecimiento de toda la provincia de Galicia por los trabajos de reforma eclesiástica que llevó a cabo en el clero secular y regular y por la intensificación de la vida cristiana. Sus trabajos como escritor han sido ya conmemorados.

No menor distinción merece, como eminente prelado de Braga, *San Fructuoso*, gran organizador de la vida monástica y padre de monjes, como se ha visto en otro lugar [158]. Después de muchos años en que desplegó una incansable actividad como abad de Dumio, fue elevado a la sede metropolitana de Braga, desde la cual brillaron más todavía sus dotes de organizador y su ardiente celo apostólico.

5. **San Braulio de Zaragoza.**—Zaragoza no podía quedar atrás en este alarde de prelados eminentes, que son el mejor exponente del florecimiento de la Iglesia visigoda. Prescindiendo de otros que les precedieron, sobresalen los dos her-

[155] Ibíd. 269s. Véase asimismo: *Anonymi libellus de vitis et miraculis Patrum Emeritensium, Paulo Diacono Emeritensi vulgo inscriptus* ed. C. DE SCHMEDT, *Soc. Boll.* (Bruselas 1884) c.4.

[156] Véase *Anonymi libellus...* citado en la nota anterior cc.5-8; LÓPEZ PRUDENCIO, J., *San Massona, arzobispo de Mérida, colaborador en el cimiento de la hispanidad* (Badajoz 1945).

[157] Véase arriba p.599s. Asimismo, *Anonymi libellus* cc.9-20; SAN ISIDORO, *De viris illustr.* c.35.

[158] Puede verse arriba p.565.

manos *Juan* y *San Braulio*. El primero fue padre de monjes, y desde 619 a 631 rigió la iglesia metropolitana de Zaragoza con espíritu elevado y gran acierto [159]. A su lado aprendió su hermano Braulio [160], que le sucedió como arzobispo de Zaragoza y elevó a esta sede al primer plano de la España visigoda. Los personajes más ilustres de su tiempo se honraban con su amistad. San Isidoro de Sevilla pertenecía a sus más íntimos amigos y, al morir en 636, dejó a Braulio como primera figura en la España visigoda de su tiempo. A él acudían en los negocios más difíciles los abades de San Millán de la Cogolla y de Dumio, multitud de obispos, los reyes Chindasvinto y Recesvinto. El presidió el concilio de Toledo de 638 y se dirigió al papa Honorio I en nombre de toda la Iglesia española. Su ascendiente era tan grande, que se veía precisado a intervenir en todos los asuntos de importancia, tanto eclesiásticos como civiles. Juntamente poseía gran cultura y erudición, que le hacían, como en todo lo demás, digno émulo de San Isidoro de Sevilla. Pero de esto se hablará en otra parte.

No fue menos insigne la familia de San Isidoro, compuesta de cuatro hermanos: Leandro, Fulgencio, Isidoro y Florentina, todos ellos venerados como santos y grandes lumbreras de la España visigoda. Los tres varones fueron eminentes prelados.

6. San Leandro y San Isidoro de Sevilla.—Sobre la significación de *San Leandro* [161] baste decir que fue el alma de la transformación del pueblo visigodo de fanático arriano en ferviente católico. De su alteza de miras y de los sentimientos generosos que embargaban su alma en tan solemnes circunstancias, dio bien clara muestra en el discurso que pronunció en nombre del episcopado al terminar el concilio tercero de Toledo. Desde esta fecha hasta su muerte, ocurrida hacia el año 600, Leandro fue el alma de la vida cristiana en la España visigoda.

El segundo hermano, Fulgencio, fue obispo de Ecija, y sabemos que se distinguió por su entereza en la defensa de la fe contra todos los embates de la herejía y del error. Pero quien constituye la gloria más pura de esta familia de santos fue *San Isidoro* [162], de cuya significación tantas veces hemos hablado y todavía habremos de hablar en la exposición de la cultura literaria del Occidente.

Desde la muerte de su hermano Leandro, hacia el año 600, hasta la suya propia, ocurrida el año 636, fue San Isidoro

[159] SAN ILDEFONSO, *De viris illustr.* c.6.

[160] Ibid. c.12. Puede verse igualmente algo más adelante y VILLADA, l.c., p.271s, donde se reproducen algunos fragmentos escogidos de sus cartas.

[161] Véanse: SAN ISIDORO, *De viris illustr.* 41; SAN LEANDRO, *Regula* c.21 en PL 72,892s; VEGA, A. C., *El «De Institutione virginum» de San Leandro de Sevilla, con diez capít. y medio inéditos:* CiudD 159 (1947) 277-394.

[162] Véase algo más adelante, y particularmente VILLADA, 2,2,197s.

el hombre que más influjo tenía en la nación. Padre de los concilios, él dirigió el cuarto de 633, uno de los más célebres de todos los de Toledo; consejero de los reyes, su parecer fue decisivo en la cuestión de la usurpación de Sisenando y eliminación de Suintila; hombre de confianza de San Braulio, compartió con él la tarea de mantener el prestigio de la cultura y del catolicismo de su patria. San Isidoro es el mejor símbolo del esplendor y apogeo de la España católica del siglo VII.

7. **San Ildefonso y San Julián de Toledo.**—Toledo, como primera sede de España, cuenta igualmente entre sus prelados algunas primeras figuras de la España visigoda. Gran renombre dieron a esta sede primada el santo obispo *Eladio*, primero, gran dignatario de la corte, luego austero penitente y después metropolitano de Toledo; *Justo*, insigne prelado; los dos *Eugenios*, II y III, que tanto nombre dieron a la capital del reino visigodo; *Félix*, gran arzobispo y gloria del monasterio Agaliense; pero los que son considerados como los mejores representantes del primado de Toledo son *San Ildefonso* y *San Julián*, de la segunda mitad del siglo VII.

Ildefonso[163] es el religioso austero del monasterio Agaliense, el cenobio toledano cuna de tantos hombres ilustres, escogido para la primera sede del reino visigodo, que gobernó con acierto desde el año 657 al 667; «río de elocuencia», en frase de San Julián, íntimo amigo suyo, que escribió su biografía; tan digno de alabanza como esclarecido por sus muchas virtudes; gran devoto de la Santísima Virgen, en cuyo obsequio escribió una de las mejores obras de la antigüedad, y de cuyos favores nos refiere la tradición hechos portentosos, como la aparición de la Virgen, que colocó sobre su cuerpo una preciosa casulla. Tal es San Ildefonso, que tanto brillo dio a la sede de Toledo y tanto contribuyó a mantener el florecimiento de la Iglesia visigoda en todos los órdenes.

No menos ilustre y ciertamente más brillante, más emprendedor y, por lo mismo, más discutido, es *San Julián*, que rigió la sede primada desde 680 a 690[164]. Educado bajo

[163] SAN JULIÁN, *Vita Ildefonsi* en PL 96,43; BRAEGELMANN, S. A., *The life and writings of Saint Ildephonsus of Toledo* (Washington 1942); MADOZ, J., *S. Ildefonso de Toledo:* EstEcl. 26 (1952) 427-505; CASCANTE, S. M., *Doctrina Mariana de S. Ildefonso de Toledo* (B. 1958); FONTAINE, J., *El «De viris illustribus» de S. Ildefonso de Toledo*. Tradición y originalidad: AntTol. 3, 59-96; *San Ildefonso de Toledo:* Santos Padres Españoles, I, ed. bilingüe: BAC 320 (M. 1971); VAL, U. D. DEL: DiccHistEclEsp. 2, 1188-89 (M. 1972).

[164] Véanse en particular: VILLADA 2,1,148s; 176s. *Continuationes Isidorianae, bizantina, arabica et hispana* en MonGermHist, Chron. Misc. vol.2, p.334s; SUS OBRAS: LORENZANA, F. DE, *SS. PP. Toletanorum quotquot extant opera*. II (M. 1775, 1-384); MADOZ, J., *S. Julián de Toledo:* AnSTarr. 26 (1952) 39-69; HILLGARTH, J. N., *St. Julian of Toledo in the Middle Ages:* WarbInst. 21 (1958) 726s; ID., *Towards a critical edition of the works of St. Julian of Toledo:* StudPatr. 1 (1957) 37-43; POZO, C., *La doctrina escatológica... de S. Julián de Toledo:* EstEcl 45 (1970) 173-201; VAL, U. D. DEL, *Julián de Toledo:* DiccHistEclEsp. 2, 1259-60.

la dirección de Eugenio II y siendo hombre de ingenio perspicaz y sumamente hábil para toda clase de negocios, al ser elevado a la sede de Toledo, tuvo que intervenir en los asuntos más delicados del reino. Precisamente entonces ocurrieron algunos acontecimientos muy delicados, sobre todo la deposición de Wamba y la consiguiente tirantez con Roma, en los cuales obró San Julián con gran decisión y tal vez de un modo brusco y poco respetuoso con el Papa.

8. El monacato en España [165].—Al lado de la jerarquía eclesiástica, que tan magníficamente contribuyó al florecimiento de la Iglesia visigoda, debemos colocar al monacato. En otro lugar hemos expuesto el modo como se fue desarrollando en España y las proporciones que fue tomando en nuestra Península después de la conversión de Recaredo y del pueblo visigodo. Ahora sólo observaremos que el robustecimiento de la vida monástica en este período de apogeo del catolicismo en España es uno de los mejores síntomas de la vitalidad y del espíritu cristiano que informaba la vida española de este tiempo.

Precisamente la vida ascética, tan característica de aquellos monjes de la Edad Antigua, brota espontáneamente con tanta mayor exuberancia cuanto mejor y más profundo es el espíritu religioso de una nación. Por esto la prosperidad y exuberancia de la vida monástica ha acompañado en todos los tiempos a los períodos y momentos de mayor espiritualidad de los Estados cristianos. Así aparece en las diversas regiones de Oriente durante los siglos IV, V y VI, en que tanto florecía en ellas el ambiente cristiano.

Exactamente lo mismo sucedía en la España visigoda. Las estadísticas, más o menos exactas, que nos han proporcionado los historiadores o cronistas más antiguos, nos permiten formarnos una idea aproximada de la pujante vida monástica que fue brotando en todas partes. En torno a las ciudades más significadas, como Toledo, León, Zaragoza, Sevilla, surgían centros de vida cenobítica. Hombres y mujeres de todas las clases de la sociedad se retiraban a estos cenobios. Conocemos a muchos altos personajes, príncipes y princesas que se entregaban a Dios en la vida monástica. Gran parte de los más distinguidos prelados salían de los monasterios. Algunos de ellos eran juntamente fundadores y padres de monjes. Recuérdense los nombres de San Martín de Braga, San Leandro y San Isidoro de Sevilla, San Ildefonso y casi todos los grandes prelados de Toledo. Todo esto indica que la vida monástica no solamente era el fruto más sazonado del buen espíritu cristiano de la España visigoda y su manifestación más genuina, sino que, a su vez, servía de un modo excelente para promover la vida cristiana y aun

[165] Véase arriba p.609s, nota 244. En particular, VILLADA, 2,1,281s.

la vida cultural de la nación. En España fueron en realidad los monjes en sus monasterios los que más contribuyeron a fomentar todo lo que significa cultura en un pueblo. Ellos promovieron la roturación de grandes terrenos, perfeccionaron los sistemas de agricultura, enseñaron artes y oficios, cultivaron las bellas artes, transmitieron en sus escritorios los escritos clásicos de la antigüedad, creando aquellos preciosos códices que tanto admiramos en nuestros días.

9. Nombres ilustres de monjes.—En medio de esta prosperidad de la vida monástica que acompañaba y juntamente fomentaba el apogeo cristiano de la España visigoda, no es de extrañar que sobresalieran hombres, que ilustraron este período. Acabamos de citar un buen número de insignes santos y prelados que procedían de las filas de los monjes. Añadamos todavía algunos. En primer lugar, *San Millán de la Cogolla* [166], de quien recibió el nombre un célebre monasterio y de quien nos dio abundantes noticias San Braulio de Zaragoza. Sigue luego *San Fructuoso*, descendiente de familia real, nacido en el Bierzo, región que más tarde pobló de monasterios y de monjes, uno de los hombres que más trabajaron y más éxito alcanzaron en la vida monástica en el norte de España [167].

Digno de colocarse al lado de San Fructuoso es *San Valerio* [168], primero servidor del mundo, pero luego entregado por entero a Dios, en cuyo servicio tuvo que vencer gravísimas dificultades, distinguiéndose por su espíritu de mortificación y por sus sólidas virtudes. No fue fundador de monjes ni organizador de monasterios; pero con su santísima vida contribuyó como el que más a extender el monacato en todo el norte de España.

Insignes monjes fueron asimismo los Santos *Toribio* [169], el de Astorga, quien primero fue gran promotor de la vida monástica y luego obispo de esta ciudad; y el de Palencia, del siglo VI, de noble linaje y muy renombrado por su ascetismo y sus egregias virtudes. Según parece lo más probable, él fue el fundador del célebre monasterio de Liébana. Basten estos nombres para vislumbrar de algún modo la floración de virtudes y vida cristiana que brotaba de la vida monástica visigoda.

[166] Su vida la escribió San Braulio (PL 80,700s). Véanse también: VILLADA, l.c., p.313s; MINGUELLA, *San Millán de la Cogolla* (1883); OBRAS: ed. de la *«Vita» de S. Braulio:* VÁZQUEZ DE PARGA, L., (M. 1943); MARÍN, T., *Millán de la Cogolla:* DiccHistEclEsp. 2, 1485-86 (M. 1972); PIÑA, J., *Marfiles de S. Millán de la Cogolla* (Logroño 1969); ID., *Páginas Emilianenses* (Salamanca 1972).

[167] Sobre su regla y el célebre pacto, véase arriba p.613s. Además, VILLADA, 317s.

[168] Véase: BERMEJO, E., *San Valerio. Un asceta español del siglo VII* en UnivSant 30 (1940) 29s; FERNÁNDEZ POUSA, *San Valerio. Obras* ed. crít. (M. 1942); ID., SAN *Valerio como fuente histórica* (M. 1943); AHERNE, C. M., *Valerio of Bierzo an ascet of the visigothic period* (Wáshington 1949); DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Sobre la compilación hagiográfica de Valerio del Bierzo:* HispSacra 4 (1951) 3-23.

[169] SAN ILDEFONSO, *De viris illustr.* 3; HYDATII, *Chron.* ad a.447; SAN BRAULIO, *Epist. ad Fructuosum* en España Sagrada 30,395s.

IV. Cultura de la España visigoda [170]

Todo lo dicho en este capítulo, al mismo tiempo que la manifestación del apogeo de la Iglesia visigoda, es indicio de su cultura y prosperidad espiritual y aun material. No queremos, pues, terminar esta materia sin hacer algunas indicaciones sobre algunos otros puntos en que aparece más claramente la elevada cultura a que llegó la España visigoda del siglo VII.

1. Ciencias eclesiásticas. Sagrada Escritura [171].—Siendo la España visigoda en su período de apogeo eminentemente cristiana, es natural que su cultura se manifestara de un modo particular en las ciencias eclesiásticas. Grande es ciertamente el esplendor que éstas alcanzaron en todo el siglo VII. Como sucedió en las escuelas teológicas de Alejandría y Antioquía y en todos los grandes escritores de la Edad Antigua, la Sagrada Escritura era el campo predilecto de estudio de los hombres más eminentes.

Bien pronto nos encontramos con buenos comentarios a la Sagrada Escritura, que, aunque no sean muy originales, son dignos de particular estima. A ellos pertenecen: los del Cantar de los Cantares, uno de autor desconocido, escrito probablemente en Sevilla, y otro de Justo, obispo de Urgel; el del Apocalipsis, de Apringio, obispo de Beja; algunas obras de devoción de San Leandro inspiradas en los Salmos y, sobre todo, los muchos trabajos de San Isidoro sobre la Sagrada Escritura, maestro en la interpretación, si bien adolecía del vicio de la época, un culto excesivo de la alegoría.

Con estos estudios exegéticos están relacionados los trabajos en torno a la introducción y conservación en España de la Vulgata latina. Precisamente en este sentido se han hecho recientemente preciosos estudios encaminados a ilustrar lo que puede llamarse la historia de la Biblia en España, cuyos resultados confirman los esfuerzos puestos por los hombres más eminentes de la España visigoda para procurarse los mejores textos de la Biblia. De ello dan fe los

[170] Véase para todo esto VILLADA, l.c., II 2,87s. CARVIN, J. N., *The «Vitae sanctorum Patrum emeretensium»*. Texto lat. y coment. (Wáshington 1946); PAULO, *Libro de la vida y milagros de los Padres Emeritenses* por P. DIÁCONO DE MÉRIDA, trad. por D. SÁNCHEZ LORO (Cáceres 1951); VOSSLER, C., *España y Europa* (M. 1951); MADOZ, J., *Segundo decenio de estudios sobre patríst. españ.* (1941-1950): Estud. Onienses 1,5 (M. 1951); VIVES, J., *Span. Arbeiten zur westgot. Archaeologie (1939-1952)*: Span. Forsch. der Görresges., S. I, 9 261-267 (1954); 10 305-312 (Münster 1955).

[171] Pueden consultarse: BERGER, S., *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Age* (P. 1893) c.2 8s. Les Bibles espagnoles; DE BRUYNE, D., *Etude sur les origines de la Vulgate en Esp.* en RevBén 31 (1914-1919) 373s; VACCARI, A., *La prima Bibbia completa* en CivCat (1915) 1 4,412s, 538s; ARÉVALO, *Isidoriana* c.87: PL 81,651s.

abundantes códices conservados en la Biblioteca Nacional de Madrid, en el monasterio de El Escorial y en otras bibliotecas de España.

De todos estos códices se deduce que existieron en España en la Edad Antigua dos textos o ediciones de la Biblia: la primera, basada en la *Vetus latina* y en los trabajos de San Jerónimo, fue preparada por un tal Peregrino, prelado español de mediados del siglo v; la segunda es obra de San Isidoro, y llegó a adquirir gran importancia, no sólo en España, sino en las Galias, por medio del célebre obispo visigodo de Orleáns, Teodulfo. Está basada en el estudio de San Jerónimo, San Agustín y otros Santos Padres, y de ella se conserva una buena muestra en los 40 folios del palimpsesto de León del siglo VII.

2. Estudio del Derecho canónico[172].—Si es importante el estudio de la Sagrada Escritura en el campo de las ciencias eclesiásticas, no lo es menos el conocimiento de los cánones o leyes de la Iglesia. Por esto no es de sorprender que el apogeo de la Iglesia visigoda se manifieste de un modo especial en el desarrollo que tuvo este estudio. De hecho, en todos los sínodos, ya desde el Bracarense de 563 y luego en toda la serie de los de Toledo, se ordena la lectura de los cánones de los cuatro primeros grandes concilios ecuménicos y los de los provinciales o nacionales visigodos. Ahora bien, para facilitar esta lectura y estudio, se dispusieron diversas colecciones, que han sido objeto de especiales investigaciones en nuestros días. A ellas se alude expresamente ya en los concilios tercero y cuarto de Toledo, de 589 y 633 respectivamente. En estas colecciones se incluyeron, al lado de los concilios, las decretales de los Papas, que formaban en conjunto la base de la legislación de la Iglesia católica.

Nada sabemos en concreto sobre las particularidades de las primeras colecciones; en cambio, conocemos a fines del siglo VI y en el siglo VII dos de ellas que llegaron a obtener una importancia extraordinaria. La primera fue la denominada *Epitome*, que ha llegado a nosotros en algunas copias que no ofrecen absoluta garantía, y presentaba en resumen los cánones y los documentos pontificios. La segunda, mucho más célebre, es la llamada *Hispana*; reproduce íntegros los documentos, entre los cuales se comprenden 103 epístolas pontificias, hasta Gregorio Magno. Se basa en la colección hecha hacia el año 500 por Dionisio el Exiguo y en los archi-

[172] Puede verse VILLADA, l.c., 129s; MAASEN, FR., *Geschichte der Quellen und der Literatur des kanon. Rechtes im Abendlande* I (Gratz 1870). Defiende (p.642s) el origen español, en particular del *Epitome*. Contra él escriben: TARRÉ, J., *Les sources de la législation ecclés. dans la province tarraconaise jusqu'à Gratien* (P. 1927); ID., *Sur les origines arlésiennes de la collection dite «hispana»* (P. 1929); LE BRAS, *Sur la part d'Isidore de Séville et des espagnols dans l'histoire des collections canon., à propos d'un livre récent* en RevScRel 10 (1930) 233.

vos papales. Con el tiempo se fue completando; llegó a gozar de una fama universal en España y en todo el Occidente cristiano, y es uno de los timbres de gloria de la Iglesia visigoda. Por esto ha podido escribir Gabriel le Bras: «Compárese este amplio monumento, construido con materiales bien probados y de una arquitectura armónica, con las colecciones informes de las Galias, con las fantasías insulares y con la breve síloge dionisiana; recuérdese la masa de apócrifos que circularon por todas partes, desde los pseudoapostólicos y simaquianos hasta la confusión de Babel que reflejan las colecciones locales y la libertad de los abreviadores; y entonces el mérito de la *Hispana* y su papel en la historia del derecho canónico aparecerán con un brillo maravilloso. Ella es el único código, a la vez completo y bien ordenado, del Occidente».

3. **Trabajos teológicos y dogmáticos** [173].—Pero donde más campea toda la cultura y amplitud de las ciencias eclesiásticas de la España visigoda, es en los trabajos propiamente teológicos. De ellos principalmente se tratará cuando hablemos de los grandes escritores eclesiásticos españoles de este tiempo, dentro del marco de la literatura patrística occidental; pues precisamente las obras de teología forman el núcleo principal de los escritos de estos Padres. Sin embargo, se pueden hacer aquí algunas indicaciones de carácter general, que prueban bien a las claras el apogeo de la cultura eclesiástica española de este período.

Abundan, ante todo, los trabajos teológicos de carácter polémico. Y no podía ser otra cosa, pues como quedaban tantos resabios de las herejías ya condenadas, nestorianismo, monofisitismo y otras, y viviendo en un territorio hasta poco antes feudo del arrianismo, era natural que los teólogos católicos atendieran a la defensa de los dogmas y de la fe católica. No de otro modo procedieron los grandes Santos Padres, orientales y occidentales, Basilio, Cirilo de Alejandría, Jerónimo y Agustín. De muchos tratados polémicos del siglo V y VI tenemos noticias esporádicas, ya contra los restos del priscilianismo, ya contra los monofisitas y monoteletas, ya contra otros herejes indígenas, llamados acéfalos. Es digno de mención también el tratado de Eutropio, obispo de Valencia y antes abad del monasterio Servitano, contra los impugnadores de la vida monástica.

Pero a todos estos polemistas anteriores superan San Leandro con sus polémicas contra los arrianos, y, sobre todo, San Isidoro, gran debelador de toda clase de herejías en su tratado *De haeresibus*. Especial importancia reviste la polémica antijudaica en San Isidoro en un tratado especial,

[173] Véase VILLADA, l.c., 141s.

verdadera apología de la fe católica contra los judíos, y en San Ildefonso en el precioso libro *Sobre la virginidad de María.*

La plenitud y exuberancia de la teología de la Iglesia visigoda se manifestó en la abundancia de fórmulas o *símbolos* de fe que aparecen en sus discusiones y en sus concilios. Célebres en la Historia son los símbolos de fe con que los concilios de Toledo, a partir del tercero, iniciaban sus sesiones. A estas fórmulas pertenecen el *Libellus fidei* de Gregorio de Elvira y la llamada *Fe de San Dámaso*, que sirvió de fundamento a otras nacionales y extranjeras. El símbolo del concilio undécimo de Toledo [174] es un verdadero tratado de teología dogmática, que lo hace muy semejante al célebre símbolo *Quicumque*. Por esto tiene muchas probabilidades la opinión de los que defienden que también esta última fórmula de fe se compuso en España.

Así se explica que precisamente en la Iglesia española se iniciara la gran cuestión sobre el *Filioque* [175], es decir, sobre el introducir la doctrina completa acerca de la procesión del Espíritu Santo en el símbolo oficial. La Iglesia, aun profesando claramente la doctrina expresada en el *Filioque,* no quiso introducirla en el símbolo. Fueron los españoles los primeros en admitirla en el lenguaje teológico e introducirla en el símbolo constantinopolitano. De aquí pasó a las Galias, y al fin prevaleció en Occidente, y la misma Iglesia la admitió en sus símbolos.

Todo esto indica, por un lado, la plenitud de vida teológica que bullía en toda la Península y, por otro, la seguridad dogmática de que podían hacer alarde nuestros teólogos, nuestro episcopado y nuestros concilios. La misma Iglesia copiaba sus fórmulas de fe.

4. **Otras manifestaciones de cultura cristiana.**—Indice del extraordinario florecimiento de la España católica visigoda son asimismo las manifestaciones culturales siguientes, que no haremos más que apuntar.

Ante todo, una lucha constante contra toda clase de errores, de la cual, además de los escritos polémicos antes indicados, son hermosos ejemplos: el obispo *Liciniano* de Cartagena [176], al rechazar a fines del siglo VI, con gran erudición, cierto escrito apócrifo propalado por el prelado de Ibiza, Vicencio, y no menos la acerada polémica mantenida en este tiempo por el mismo Liciniano, en unión con el obispo Severo de Málaga, contra ciertas tendencias materialistas y

[174] Este símbolo del concilio XI de Toledo ha merecido los honores de algunos estudios particulares, lo cual es el mejor indicio de la importancia que se le atribuye. Véase MADOZ, o.c.

[175] Véanse: MANGENOT, E., *L'origine espagnole du «Filioque»:* Revd'OrChr 11,26; ID., artíc. *Filioque* en DictThCath.

[176] SAN ISIDORO, *De viris illustr.* 42.

supersticiosas. No menos enérgico se muestra San Martín de Braga o Dumiense contra diversas aberraciones supersticiosas del norte de España. La pureza de la fe y la robustez cristana de la España de los siglos VI y VII no podían consentir tales extravagancias en su seno.

5. **Trabajos históricos y literarios.**—De especial trascendencia fueron los trabajos históricos y literarios que en este tiempo se realizaron. El historiador Orosio, el cronista Idacio y otros escritores semejantes del siglo V prepararon el camino. En el último tercio del siglo VI brilla con extraordinarios resplandores *Juan de Valclara* [177], llamado comúnmente el *Biclarense*, uno de los cronistas más célebres de la antigüedad. El monasterio de Valclara, por él fundado (según parece, no lejos de Tarragona), adquirió después gran renombre. Elevado a la sede de Gerona, desarrolló gran actividad religiosa y literaria hasta el año 621, en que murió. Su célebre crónica, que comprende los años 567-590, es de capital importancia, pues se basa en hechos de que él fue testigo ocular y abarca un período básico para la historia del pueblo visigodo. Por otra parte el Biclarense presenta todas las garantías de veracidad y es modelo de cronistas.

Pero las historias y crónicas de Orosio, Idacio y el Biclarense tuvieron imitadores, como no podía menos de suceder, en el período de más brillantez del reino visigodo. A todos los supera San Isidoro [178] con las célebres obras históricas, imprescindibles para el conocimiento de aquellos tiempos: las tres crónicas de los vándalos, suevos y godos. Aunque en muchas cosas copia sencillamente a los cronistas anteriores, San Isidoro es de gran valor, sobre todo para la historia de los godos, y en particular del período 600 a 626, de que él fue testigo ocular.

De muy diverso género, pero muy importante también para la historia visigoda, es la *Historia de la rebelión del duque Paulo contra Wamba*, obra de San Julián de Toledo. Pero la obra de San Julián tiene un valor especial: es ser una historia genético-pragmática, que trata de penetrar las causas y trabazón interna de los hechos que relata. Es un esbozo de la historia de tipo eminentemente moderno.

A este mismo género pertenecen los diversos tratados

[177] *Crónica* en PL 72,849s; ed. MOMMSEN en MonGermHist, Auct. Ant. 11,207s (1894); GÖRRES, FR., *Joh. von Biclaro* en St. u. Krit. 68 (1895) 103s; GAMS, B., II 2,59s; ALVAREZ RUBIANO, P., *La crónica de Juan Biclarense* trad. castell. en AnSTarr 16 (1943) 7s; ARIAS, J. A., *Crónica Biclarense:* Cuad. hist. Esp. 10 (1948) 129-141; RUBIANO, A., *La «Crónica de S. Juan Biclarense»*. Versión castellana y notas para su estudio: AnSTarr. 16 (1942) 7-44; MORERA, J., *J. Biclarense, confesor de la fe, fundador de Valclara..., obispo de Gerona:* AnSTarr. 12 (1936) 59-84; PÉREZ DE URBEL, J., *El Maestro, S. Benito y Juan de Valclara (El Biclarense):* HispS. 4 (1940) 7-42; VAL, U. D. DEL, *Juan Biclaro* (Juan de Valclara): DiccHistEclEsp 2, 1245 (M. 1972).

[178] Véase más adelante la bibliografía sobre él y sus escritos p.762 n.178.

De viris illustribus que compusieron San Isidoro de Sevilla y San Ildefonso de Toledo, a imitación de San Jerónimo y Gennadio de Marsella.

Indice precioso de la cultura del pueblo visigodo es, indudablemente, el célebre código promulgado por Eurico y coleccionado por su hijo Alarico II. Es la llamada *Lex romana visigothorum* [179], basada en el Derecho romano, pero enriquecida con multitud de aportaciones propias. Mas lo que aquí conveniene notar es la decisiva participación del episcopado en una obra tan fundamental. Por esto podemos afirmar que fue obra casi exclusivamente de la Iglesia, como se puede ver en un sencillo recorrido de la historia externa de la legislación visigoda y se adivina al examinar su contenido [180].

CAPITULO V

La Iglesia en el Africa e Italia

Para completar la descripción de la situación de la Iglesia al finalizar este período que historiamos, fáltanos todavía conocer el estado de las cristiandades en el Africa, en los diversos territorios italianos, sometidos casi todos al dominio bizantino, y, finalmente, en otros pueblos occidentales, donde más bien trabajaba la Iglesia en plan de misionización y avance espiritual y territorial.

I. La Iglesia en el norte del Africa [181]

La situación de la Iglesia en el norte del Africa había experimentado una transformación radical. De un estado de máxima prosperidad había pasado a la mayor decadencia y casi absoluto aniquilamiento. El primer golpe mortal lo recibió la Iglesia africana desde el año 428, con la invasión de los vándalos procedentes de la península Ibérica. La conquista de estos territorios por parte de los bizantinos, un siglo más tarde, parece debía traerles la paz y prospe-

[179] Véase una buena exposición de este tema en Villada, l.c., 181s., Además: *Leges Visigothorum* ed. Zeumar en MonGermHist, Leg. Nat. Germ. I (1902); Hinojosa, E. de, *Historia gen. del der. esp.* (M. 1887) 354s; Pérez-Pujol, E., *Hist. de las inst. soc. de la Esp. goda* 4 vols. (Valencia 1896).

[180] Ante todo véase Villada, II 2,225s.

[181] Además de las obras generales citadas repetidas veces, pueden consultarse: Diehl, C., *L'Afrique byzantine* (P. 1896); Leclercq, E., *L'Afrique chrét.* II 2.ª ed. (P. 1904); Andollet, A., *Carthage romaine* (P. 1901); Id., artic. *Afrique* en Dict-HistGéogr; Mesnages, J., *L'Afrique chrét.* (P. 1912); Id., *Le cristian. en Afrique, déclin et extinction* (Argel-P. 1915); Monceaux, P., *Tingad chrét.* (P. 1911); Candel, M., *Les premières invasions arabes dans l'Afr. du Nord* II (P. 1900); Huart, C., *Histoire des arabes* II 129s. (P. 1913); Krüger, G., artic. *Afrika (Kirchengeschichte)* LexThK 1 175-176; Id., art. en DictHistGéogr I 706-861; DictArch I 620-657; Warmington, B. H., *The North African Prov. from Diocletian to the Vandal Conquest* (1954).

ridad religiosas. Sin embargo, no fue así. A las devastaciones de los bárbaros sucedieron las luchas intestinas de las herejías donatista, arriana y monofisita, con lo cual la Iglesia africana no pudo rehacerse de las quiebras recibidas en el siglo anterior. En este estado de semidecadencia continuó la Iglesia africana hasta fines del siglo VII, en que tuvo lugar la invasión de los árabes, los cuales en poco tiempo acabaron casi por completo con el cristianismo.

1. **Dominación de los vándalos**[182].—Desde la invasión de Genserico, quien en 428, a la cabeza de más de 50.000 guerreros, pasó a sangre y fuego todo lo que encontró, según el expreso testimonio del historiador Víctor de Vite, la Iglesia católica africana sufrió un terrible quebranto, del que ya no pudo reponerse y que poco a poco la condujo a su más completa decadencia.

Conquistada la Mauritania y poco después la misma capital, Cartago, Córcega y Sicilia, desde el año 440 constituyó Genserico una amenaza contra la península Italiana. Desde el punto de vista religioso, después de los estragos de las primeras incursiones, Genserico tomó el sistema de apoyar todas las tendencias hostiles al catolicismo ortodoxo. Por esto favoreció al arrianismo y al donatismo africano; pero durante los últimos años de su largo reinado en Africa (428-477) la Iglesia católica pudo desarrollarse con alguna mayor libertad.

Este mismo estado de relativa tranquilidad, con alternativas de persecución violenta, caracterizó todo el período de dominio de los vándalos en el norte del Africa hasta la reconquista por los bizantinos en 533. *Hunerico* (477-484) fue más bien tolerante durante casi todo su reinado; pero el año 483 desencadenó una persecución, que trajo consigo deportaciones y destierros en masa de eclesiásticos y simples fieles[183]. En algunas regiones se renovó el salvajismo de la invasión vandálica, y así consta de numerosas torturas de vírgenes consagradas a Dios, víctimas de su virginidad, y aun algunos historiadores hablan de millares de mártires de esta persecución.

Siguiendo, al fin, la misma política de Genserico, trató de apoyar el arrianismo, por lo cual promovió una gran asamblea o discusión entre obispos ortodoxos y arrianos. Esta tuvo lugar en febrero de 484; pero en ella se vio desde el principio la presión violenta del rey, quien comenzó im-

[182] Sobre la catástrofe de la Iglesia africana nos informa bien: VÍCTOR DE VITE, *Historia persecutionis Africanae provinciae temporibus Genserici et Hunerici regum Wandalorum*: PL 58; ed. PETSCHENIG en CorpScrEcclLat 7 (1881); ed. HALM en MonGermHist. Auct. Ant. 3 (1879). Además: PROCOPIO *De bello vandalico* ed. DINDORF (Bona). Véanse las obras de LECLERCQ y MESNAGES citadas en la nota precedente. Además MARTROYE, F., *L'Occident à l'époque byz., goths et vandales* (P. 1904); GAUTIER, E. F., *Genseric, roi des vandales* (P. 1932).

[183] Véase VÍCTOR DE VITE, III 8-12.

poniéndoles como presidente al arriano Cirilo y declarando autoritativamente que los ortodoxos habían sido derrotados. El resultado fue que fueron tratados como herejes, despojados de sus bienes y desterrados a diversas partes del Africa, donde tuvieron que ocuparse en el laboreo de la tierra. Se afirma que 46 de entre ellos fueron enviados a Córcega a trabajos forzados.

2. **Reinados de Gontamondo y Trasamondo** [184].—Por fortuna, no duró mucho tiempo esta persecución. Al subir al trono *Gontamondo* (484-496), fue ésta remitiendo en su rigor. Más aún: el año 487 se levantó el destierro a todos los exiliados, si bien no se permitió todavía la vuelta de los obispos.

Con esta ocasión se planteó el gran problema de la readmisión y perdón de los *lapsi* o apóstatas. En Africa, donde había existido siempre la tendencia al rigor, defendida por Tertuliano, los donatistas y otros heretizantes, no se llegaba a un acuerdo sobre las condiciones de su readmisión en el seno de la Iglesia. A esto contribuía la circunstancia de que los obispos continuaban en el destierro. Por esto, el papa Félix III celebró en Roma, en la iglesia de Letrán, el mismo año 487, un sínodo, al que asistió una buena representación de obispos africanos. En él se decidió que los obispos, presbíteros y diáconos que habían apostatado debían hacer penitencia toda su vida y sólo podían ser absueltos en la hora de la muerte. A otros clérigos, religiosos y simples fieles debía imponerse la penitencia pública conveniente antes de la absolución.

Este estado de creciente paz y tolerancia fue en aumento, hasta el punto de que siete años más tarde llegó a levantarse oficialmente el destierro de los obispos. Todo iba preparando una nueva era de prosperidad de la Iglesia africana; pero el año 496 murió Gontamondo, y su hermano y sucesor, Trasamondo, abandonó de nuevo la política de tolerancia y dio comienzo a una persecución religiosa. Queriendo herir de muerte al catolicismo, prohibió rigurosamente nombrar sucesores a los obispos. Era el mejor modo de que éste muriera por consunción. Mas no se arredraron por esto los católicos, y, sin hacer caso de tal prohibición, seguían eligiendo nuevos prelados. Por esto el año 510 los desterró a todos a Cerdeña. Entre ellos debemos nombrar a *Fulgencio de Ruspe*, el gran polemista contra las corrientes pelagianas y semipelagianas [185].

Al morir Trasamondo el año 523, sucedióle su hijo Hilderico (523-531), y con él volvió la paz a la Iglesia católica del

[184] Son dignos de tenerse en cuenta los libros de FULGENCIO DE RUSPE, que fue la gran figura cristiana de este período africano: *Contra arianos liber* y *Ad Thrasamundum regem Vandalorum libri tres* en PL 65.

[185] Véase particularmente: FERRANDUS DIAC., *Vita S. Fulgentii de Ruspe* ed. LAPEYRE (P. 1929).

Africa. Buena falta le hacía para rehacerse de los quebrantos sufridos. Vueltos los obispos a sus diócesis, trataron al punto de reorganizar sus iglesias. Para dar más consistencia a esta obra, el nuevo obispo de Cartago, Bonifacio, convocó en 525 un concilio en Cartago, al que asistieron casi todos los obispos africanos [186].

Era el primero que se reunía después de un siglo de luchas y desorganización civil y religiosa. Sobre la base del símbolo de Nicea y de la más estricta ortodoxia, resolvió diversos problemas disciplinares y locales y dio la unidad que necesitaba la Iglesia africana.

Estos esfuerzos consiguieron reanimar el estado decadente del catolicismo, a lo que contribuía no poco la política de tolerancia del rey y sus buenas relaciones con los bizantinos. Pero el año 531, inesperadamente, se levantó Gelimer, y, después de destronar a Hilderico, declaróse públicamente partidario de los arrianos. Parecía, pues, iniciarse un nuevo período de revolución religiosa.

3. **Dominación bizantina (533-698).**—Gelimer, apoyado por la opinión general del pueblo dominador de los vándalos, tomó con toda su alma el apoyo del arrianismo. En estas circunstancias, la solución vino de la manera más inesperada.

El emperador Justiniano, que había elevado a su máximo esplendor el Imperio bizantino, acariciaba la idea de reconquistar de los vándalos todos aquellos territorios que ellos habían arrebatado al Imperio occidental. Aprovechando, pues, esta ocasión y dando como pretexto el vengar al destronado Hilderico, envió en 533 a uno de sus mejores generales, Belisario, que conquistó rápidamente Cartago, ganó ese mismo año la célebre batalla de *Tricamara* y luego se apoderó sucesivamente de la Mauritania, Tripolitania, Córcega y Cerdeña, y hasta puso el pie en las Baleares. Todo el Africa romana quedaba en poder de Justiniano.

Si fue radical el cambio político del norte del Africa, no lo fue menos el religioso. Para dar consistencia al nuevo estado de cosas, el obispo de Cartago, Reparato, sucesor de Bonifacio, organizó un gran sínodo, que renovó la gloria de los grandes sínodos del tiempo de San Agustín [187]. Los 217 obispos que tomaron parte en el concilio de Cartago celebrado en 535, eran dignos sucesores de aquellos que tan valientemente se opusieron en 417 y 418 a los manejos de los pelagianos. Ahora su trabajo fue más bien de reconstrucción y reorganización. Después de tomar las más enérgicas resoluciones encaminadas a este efecto, pidieron su aprobación al papa Juan II (533-535), a quien se dirigieron

[186] Véase HEFELE-LECLERCQ, II 2,1069s.
[187] Ibid., 1136s.

en una carta sinodal. La respuesta, dada por su sucesor Agapito I (535-536), en la que respondía a sus consultas y aprobaba plenamente su conducta, fue recibida con muestras de regocijo.

Uno de los resultados prácticos de este concilio nacional fue el envío de una embajada al emperador Justiniano, de quien se obtuvo se devolvieran a la Iglesia todos los bienes confiscados durante las persecuciones y se la restableciera en todos sus derechos. Puesto ya el emperador en este plan de favor para con la Iglesia africana, dio un edicto, por el cual se excluía a los arrianos y donatistas de todos los cargos y funciones públicas.

Los buenos resultados del sínodo de 535 quedaron plenamente confirmados con otro celebrado también en Cartago en 550 [188]. Pero este concilio tuvo otra significación muy especial, que fue juntamente uno de los motivos de su celebración. En efecto, agitábase entonces la cuestión de los tres capítulos, contra los cuales Justiniano se esforzaba en mover a todo el episcopado oriental y occidental.

Ante la actividad del Occidente, el Papa retiró el *Iudicatum*, y la Iglesia africana quedó en paz. Nuevamente se agitaron los ánimos cuando en 553 el concilio de Constantinopla lanzó anatema contra los tres capítulos, y sobre todo cuando el Papa aprobó esta condenación. Mas poco a poco se fue haciendo luz en medio de la confusión reinante, y se reconoció que la condenación de los tres capítulos era completamente ortodoxa y positivamente buena, por lo cual los hombres más sensatos se adhirieron al Papa y al concilio, mientras algunos fanáticos y exagerados fueron internados en algunos monasterios.

Entretanto, la Iglesia africana, sujeta al dominio bizantino, continuó su desarrollo normal, que la pone en la segunda mitad del siglo VI y primera del VII entre las primeras iglesias de Occidente [189]. El movimiento monoteleta volvió a excitar los ánimos a mediados del siglo VII, mas pronto se apaciguaron.

En estas circunstancias, a fines del siglo VII, precisamente al terminar el período que historiamos, tuvo lugar una nueva invasión, que podemos llamar definitiva, del norte del Africa. Era la avalancha arrolladora de los árabes, que en poco tiempo se apoderó de todo el norte de Africa, pasó a España el año 711 y puso en verdadero peligro a toda la cristiandad occidental. La Iglesia africana, que había resistido otras invasiones, no pudo resistir ésta, mucho más tenaz

[188] Ibíd., III 140s.

[189] Durante el pontificado de San Gregorio Magno se robusteció más y más el catolicismo africano. Es extraordinaria la cantidad de documentos que este gran Papa dirigió al Africa por muy diversos motivos. Así aparece en el *Reg. Gregorii*.

y persistente, y poco a poco fue perdiendo su consistencia hasta desaparecer casi por completo.

II. La Iglesia en Italia después de San Gregorio Magno [190]

Desde el año 553 quedó Italia bajo el dominio de los emperadores bizantinos, y poco después, en el último tercio del siglo VI, fue invadida por el norte por los lombardos.

1. **La Iglesia en Italia bajo los bizantinos.**—En nombre del emperador Justiniano I, el general Narsés se apoderó de Italia en 553, que gobernó luego durante quince años como *exarca*. La Iglesia católica no tuvo ya traba ninguna en sus actividades y gozó constantemente, al menos en teoría, de la protección del Estado. Sin embargo, esto mismo la mezcló durante el período siguiente en multitud de problemas y le trajo penosos conflictos. Recuérdese toda la historia del desarrollo de la cuestión de los tres capítulos, en la cual el emperador bizantino trató de imponer su voluntad al papa Vigilio y a todos los occidentales.

Pelagio I (556-561) fue el hombre providencial. Amigo como era del emperador, llegó a convencerse de la justicia de la condenación de los tres capítulos, por lo cual, al ser elegido papa, tomó sobre sí la difícil empresa de convencer al Occidente de esta verdad. Así sucedió en efecto, y debe considerarse como uno de los méritos principales de este Papa el haber restablecido la paz entre el Oriente y el Occidente. Pero esto no sucedió sin un grave quebranto. En el norte de Italia produjo un cisma, promovido por los metropolitanos de Aquilea y Milán, los cuales se negaron a entrar en comunión con el nuevo Papa, a quien suponían incurso en herejía.

Durante los pontificados siguientes hasta San Gregorio Magno (590-604), se tuvo que mantener una lucha constante contra las intromisiones de los emperadores y de los exarcas bizantinos, los cuales, por otra parte, se mostraban enteramente incapaces de defender a la población italiana contra las incursiones continuas de los nuevos invasores, los lombardos. Desde la muerte de este gran Papa en 604, tuvo

[190] Véanse ante todo las obras generales. Entre las fuentes antiguas, pueden verse: *Liber Pontificalis* ed. DUCHESNE, I 315s; KEHR, P., *Italia pontificia* 7 vols. (1906-1919); PABLO DIÁCONO, *Historia Langob.* en MonGermHist, ScriptRerGerm (1878). Igualmente, en la misma colección, las secciones Script. Rer. Merov. y Epistolae. Pueden verse asimismo: SCHUBERT, H. v., *Gesch. der chr. K. im Frühmittelalter* (1921); CASPAR, E., *Gesch. des Papstums* II (1933); ROMANO, G., *Le dominazioni barbariche in Italia* (Milán 1909); D. DE GOLDENCRONE, *L'Italie byz., étude sur le haut moyen âge, 400-1080* (P. 1914); POCHETINO, *I langobardi nell'Italia meridionale, 570-1080* (Caserta 1930); MANN, H. K., *The lives of the Popes in the early middle ages* I 1,2 2.ª ed. (1923); HONICMANN, E., *Trois mémoires postumes d'histoire et de géographie de l'Orient chrétien* por P. DEVOS (Bruselas 1961).

que seguir la Iglesia de Italia, y en particular el Romano Pontífice, la misma lucha contra los poderes civiles de Bizancio. Sin embargo, no debe desconocerse que éstos reconocían oficialmente y apoyaban con todas sus fuerzas a la Iglesia católica en los territorios italianos que estaban bajo su jurisdicción. Por esto la Iglesia católica pudo desarrollarse con relativa prosperidad en el centro y sur de Italia durante el siglo VII.

2. El cristianismo y los lombardos [191].—Muchas veces hemos hecho alusión a los lombardos, notando generalmente sus luchas contra los bizantinos y sus violentas incursiones contra el centro de Italia. Pero lo que más nos interesa aquí son sus relaciones con la Iglesia católica y su definitiva conversión. Después de la destitución del exarca Narsés el año 568, se inició la invasión de los lombardos, capitaneados por su caudillo Alboín. El año 569 caía en sus manos Milán; en 573 se apoderaba de Pavía, que fue desde entonces la capital del reino lombardo, y luego se extendía rápidamente por todo el norte de Italia.

Sus inmediatos sucesores extendieron sus conquistas hacia el centro de Italia, llegando hasta las puertas de Roma. De este modo quedó Italia definitivamente dividida entre Lombardía, que abarcaba la Liguria y la Umbría, y el territorio bizantino, que comprendía lo demás, incluso Córcega, Cerdeña y Sicilia, y tenía su capital en Ravena.

Su primer choque con el cristianismo, al que identificaban con sus enemigos, los bizantinos, fue terrible. Según las descripciones de los historiadores del tiempo, sobre todo de San Gregorio Magno, los lombardos repitieron en los territorios italianos conquistados las escenas de terror de los vándalos en las Galias, España y Africa. Ni monasterios, ni iglesias, ni monjes, ni sacerdotes, nada fue respetado por estos hombres salvajes, cuyo solo aspecto hacía huir despavoridos a los infelices habitantes de las regiones invadidas. La destrucción y el incendio fueron arrasando las regiones por donde pasaban. Los que no habían sido asesinados, quedaban reducidos a la más cruel esclavitud. Los primeros siete años después de la entrada de los lombardos en Italia se caracterizan por el salvajismo más brutal y desenfrenado.

Entretanto, repuestos los bizantinos de su primera desorientación, fueron organizando la resistencia, y aun llegaron en algunos momentos a la ofensiva. Los lombardos, por su parte, después de la anarquía que siguió a la muerte de Alboín, lograron unificarse de nuevo, y desde el año 584

[191] Véanse algunas obras citadas en la nota precedente. Además: CRIVELLUCCI, A., *Les évêches d'Italie et l'invasion lombarde* en StudStor 15 (1904-1906); VILLARI, P., *Le invasioni barbariche in Italia* (Milán 1901).

aparece como caudillo o rey suyo Autharis (584-590). Este emprendió de nuevo el avance y logró conquistar a Benevento, que constituyó en un ducado nuevo. Con él eran ya tres los ducados de origen lombardo: Frioul, Espoleto y Benevento.

Por lo que se refiere a la cuestión religiosa, nunca llegaron los lombardos a una franca conversión al estilo de los francos, visigodos o anglosajones. Es verdad que en las primeras devastaciones no hay que ver tanto el odio contra el catolicismo, como el instinto salvaje y exacerbación bárbara contra los bizantinos. Pero, en realidad, aun después de su conversión, anduvieron siempre fluctuantes y aun hicieron la guerra al mismo Romano Pontífice.

Su primer jefe, Alboín, se convirtió al arrianismo; pero dejó en completa libertad religiosa a su pueblo. Su esposa, Teodolinda, de origen bávaro y católica de convicción, le había infundido un profundo respeto al catolicismo, por lo cual en los últimos años de su vida se mostró favorable a los católicos. A su muerte, Teodolinda tomó por esposo a Agilulfo, a quien parece convirtió al cristianismo; pero ciertamente se mantuvo en estrechas relaciones con San Gregorio Magno e hizo bautizar a su hijo Adalcaldo (616-636). Desde este punto, el reino lombardo fue oficialmente católico, y la Iglesia pudo desarrollar normalmente sus actividades religiosas [192].

Sin embargo, hubo todavía reyes, como Rotharis (636-652), que abrazaron de nuevo el arrianismo y, sobre todo, al emprender la ofensiva desde principios del siglo VIII contra los bizantinos, hicieron una guerra obstinada contra los Papas, constituidos entonces en jefes del llamado ducado de Roma. Esta campaña fue iniciada por uno de los más ilustres reyes lombardos, Liudprando (712-744), y tuvo el triste efecto de enfriar el sentimiento católico entre los dirigentes lombardos, quienes más bien aparecen como perseguidores de la Iglesia. Pero esto mismo labró su ruina; pues al acudir Pipino el Breve en 756 y Carlomagno en 774 en defensa del Papa contra los reyes lombardos Astolfo y Desiderio, pusieron término a esta monarquia, uniendo la corona lombarda a la corona imperial.

3. Los Papas después de San Gregorio Magno [193].—Colocados los Papas entre estos dos poderes, los bizantinos, due-

[192] La reina Teodolinda, tan digna de elogio por los servicios que prestó al catolicismo, manifestó demasiada tenacidad en la defensa de los tres capítulos, por lo cual fue ocasión de algunos disturbios. Hizo construir la basílica nacional de Monza, donde se conservaba entre su riquísimo tesoro la célebre corona de hierro regalada por Agilulfo, cuya lámina interior, según la tradición, había sido hecha con uno de los clavos de la pasión de Cristo.

[193] Además de las obras sobre los Papas citados en la nota 190, véanse: SEPPELT, F. J., *Das Papstum im Mittelalter* (1934); SABA CASTIGLIONI, *Historia de los Papas* trad. cast. I (B. 1964).

ños del sur y centro de Italia, y los lombardos, que dominaban el norte, tuvieron que luchar constantemente por los intereses eclesiásticos y en defensa de su independencia religiosa y aun política.

Antes de San Gregorio Magno, los papas Benedicto I (575-579) y Pelagio II (579-590) tuvieron que sufrir constantemente bajo la presión de los lombardos. El emperador bizantino envió una flota en auxilio de Roma, a la que había puesto asedio el rey lombardo. Fue la última ayuda eficaz enviada por Bizancio. Las repetidas llamadas del tiempo siguiente resonaron siempre en el vacío, y los Papas se vieron reducidos a sus propias fuerzas.

Pelagio II (579-590) tuvo que emprender otra batalla, que debía traer sensibles consecuencias. En 588 protestó por vez primera contra el patriarca de Constantinopla, Juan el Ayunador, por el título de *ecuménico* que se arrogaba. Por otra parte, se hizo célebre por el desinterés y heroísmo con que defendió a Roma en las terribles inundaciones y en las hambres y pestilencias que les siguieron, de las cuales murió él mismo, víctima de su caridad.

Después de San Gregorio Magno (590-604) son dignos de mención particular: Honorio I (625-638), quien en su pontificado, relativamente largo, tuvo que intervenir en la cuestión monoteleta en una forma que ha dado lugar a innumerables discusiones hasta nuestros días. Fuera de esto, *Honorio I* tiene, al lado de San Gregorio Magno, un mérito especialísimo en la evangelización de los anglosajones, pues a esta empresa dio el empuje definitivo con el envío de San Paulino y el entusiasmo con que la favoreció constantemente [194].

San Martín I (649-653), quien, al igual que los que le precedieron y siguieron, luchó valientemente en defensa de la ortodoxia contra la herejía monoteleta, muriendo en el destierro, víctima de su celo por la fe [195]. *San Agatón* (678-681) vio el final de la lucha contra el monotelismo en el concilio de Constantinopla de 680-681, que anatematizó esta herejía, y con el que terminamos este período [196].

La Iglesia católica se hallaba en un estado de franca evolución y avance manifiesto en todos los órdenes. Los dogmas fundamentales quedaban perfectamente definidos en los concilios ecuménicos. Los pueblos invasores, en su mayor

[194] Véase *Liber Pontific.* I 323s. Su actuación frente al monotelismo se verá en otro lugar; BAUMER, R., artic. *Honorius I:* LexThK 5 474-476 (1960); VIARD, P., artíc. en Catholic 5 923-925; SCHWAIGER, G., artíc. *Martín I:* LexThK 7 113 (1962); ID., artíc. en DictThCath 10 182-194; EncCatt 8 224; BERTOLINI, O., *Riflesi politici delle controversie religiose con Bisanzio nelle vicende del sec. VII in Italia...* (Espoleto 1958) 733-789; ALDAMA, J. A., *El canon tercero del Concilio Lateranense de 649:* Marian 24 (1962) 65-83; HURLEY, M., *Born incorruptibly: The Third Canon of the Lateran Council (A. D. 649):* HeythrIb 2 (1961) 216-236.

[195] Véase más abajo p.752s.

[196] Véase asimismo p.756s.

parte, se habían incorporado al catolicismo y comenzaban ya a ser las columnas de la Iglesia. La nueva vida y la fuerza propulsora del catolicismo aparecen en el avance que realizaba en todas partes.

CAPITULO VI

El islam, nuevo enemigo de la Iglesia [197]

Cuando la Iglesia se hallaba en este estado de consolidación y crecimiento, se le presentó uno de los enemigos más formidables, amenazándola, por así decirlo, por la espalda y arrebatándole regiones enteras. Este enemigo era el islam, procedente de la Arabia y fundado por Mahoma, por lo cual es también denominado mahometismo.

Con un espíritu fanático característico y tomando la guerra como medio de propaganda, los secuaces de Mahoma recorrieron victoriosamente la Siria, Persia y otras regiones orientales; conquistaron luego todo el norte del Africa, pasaron el estrecho de Gibraltar y establecieron sus avanzadas en la península Ibérica, islas Baleares, Córcega y Cerdeña, constituyendo durante la Edad Media una amenaza constante para la cristiandad. Más tarde, después de haber sido desde el siglo VII el enemigo más formidable del Imperio cristiano bizantino y manteniendo en lucha constante a todo el Occidente cristiano en las cruzadas, irrumpieron en Europa las avanzadas árabes formadas por los turcos; llegaron a penetrar en el corazón mismo del Occidente, siendo en Lepanto y en Viena una terrible amenaza para la civilización cristiana.

I. LA ARABIA ANTES DE MAHOMA [198]

Dada la trascendencia que alcanzó rápidamente el islamismo, es necesario examinar el punto de partida de esta

[197] Véanse ante todo las obras generales. Asimismo: PIZZI, *L'islamismo* (Milán 1903); SHEDD, *Islam and Oriental Churches, their historical relations* (Philadelphia 1904); GAETANI, *Anali dell'islam* (Milán 1905s); ARNOLD, *The preaching of islam* (L. 1905); KLEIN, *Religion of islam* (L. 1906); CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrb. der Religionsgesch.* 4.ª ed. I 648-756 (1909), y otros trabajos sobre historia de las religiones, como POWER, artic. *Islamisme* en Christus; PACCARD, A. J., *Etudes sur l'islam primitif* (Alençon 1913); CARRA DE VAUX, *Les penseurs de l'islam* 4 vols. (P. 1921-25); MONTET, *L'islam* (1922); D'HERBIGNY, M., *L'islam naissant* en OrChrist 14,2,180-327 (R. 1929); BAMMATE, H., *Visages de l'islam* (Lausana 1946); VECCIA VAGLIERI, L., *Islam* (Nápoles 1946); ZAKI-ALI, *Islam and the World* 2.ª ed. (L. 1947); PAREJA, F., etc.: *Islamología* ed. española 2 vols. (M. 1952-54); SIDDIQI, M. M., *Developpment of Islamic State and society* (Lahore 1956); KELLERHALS, E., *Der Islam. Seine Geschichte, seine Lehre, sein Wessen* 2.ª ed. (Basilea 1956); ROUX, J.-P., *L'Islam en Occident. Europe-Afrique* (P. 1958); PAYNE, R., *The holy sword. The story of Islam from Muhammad to the present* (N.Y. 1959).

[198] Es bien conocido que, a fines del siglo VI y principios del VII, el cristia-

nueva ideología religiosa y su primer desarrollo. Sólo así se puede comprender de algún modo la rapidez de su propagación y los formidables efectos que obtuvo.

1. **La Arabia antes de Mahoma.**—La vasta península de Arabia, seis veces mayor que la península Ibérica, con sus amplísimos desiertos y su población relativamente escasa, es escenario de las primeras conquistas y cerebro director del islamismo. La raza semita que la poblaba era en su mayor parte descendiente de Abrahán por la línea de Ismael, y una buena parte de la misma hacía una vida nómada, viviendo del pillaje, sin moral ni sujeción a ninguna autoridad, fuera de sus jefes inmediatos. Al lado de esta población fluctuante, existía otro núcleo fijo y sedentario, que habitaba en la parte occidental, con sus dos poblaciones principales, la Meca y Medina.

Era la región denominada *Yemen* y del Hejad o Hidjaz, rica con sus plantaciones de palmeras y sus cosechas de dátiles, que ofrecían una buena base para el comercio, al que se dedicaban sus habitantes. Colocada magníficamente entre la civilización oriental y occidental, ofrecía esta región un punto de tránsito a los productos de la India en dirección al Asia Menor y a los de Europa y del Asia Menor en dirección contraria. Por esto la Meca y Medina eran poblaciones, rica en comercio la primera y abundante en agricultura la segunda. De ahí provenían también los vicios de los moradores de la Meca, hombres egoístas y avaros, pendencieros y apasionados, de costumbres sumamente libres y particularmente entregados a la poligamia.

Políticamente, la Arabia estaba sumamente dividida. No existía ningún jefe supremo. Sólo había jefes particulares de tribus, los llamados *chek*, en constante lucha los unos contra los otros, y que llegaban a veces a disponer de un poder considerable. Su religión consistía en una especie de politeísmo o fetichismo, que llegaba a adorar a los astros y a veces a las mismas piedras. Sin embargo, por encima de todas estas divinidades adoraban a *Allah*, una especie de dios supremo, por lo cual el politeísmo y fetichismo primitivo, grosero y materialista de los árabes poseía un fondo

nismo se había introducido por distintos lados de la península de la Arabia. Por otra parte, algunos de sus príncipes habían favorecido intensamente el monofisitismo. Sin embargo, el paganismo primitivo se había mantenido en sus viejas posiciones. Véanse: NALLINA, A., *Vita di Mahometto* (R. 1946); BODLEY, R. V. C., *The Messenger. The life of Mahommed* (L. 1948); MASSÉ, H., *L'Islam* 5.ª ed. (P. 1948); LEVI-PROVENZAL, E., *Historia de los árabes* (M. 1950); PAREJA, F. M. BAUSANI, A. HERTLING, D., *Islamologia* (R. 1951); BLACHERE, R., *Le problème de Mahomet* (P. Presses Univ. de Fr. 1952); GOLDZIHER, I., *Etude sur la tradition islamique* (P. 1952); TRITTON, A. S., *Islam; belief and practices* (L. 1951); DONALDSON, D. M., *Studies in Muslim Ethics* (L. 1953); SWEETMAN, W. J., *Islam and Christian theology* (L. 1955); KÖBERT, R.-SCHATZ, W., artic. *Islam* etc.: LexThK 5 790-799 (1960); HITTI, F. K., *Historia de los árabes* trad. del inglés por L. RAMÍREZ VELASCO (M. 1950); BRÉHIER, L., *L'Islam et l'invasion arabe*: Hist. de l'Egl. por FLICHE-MARTIN, V 124-30.

de verdadero monoteísmo [199]. En el culto a estas divinidades ofrecían sacrificios, rociando con la sangre de las víctimas la piedra sagrada y celebrando con su carne espléndidos banquetes.

Para ello poseía cada tribu su templo, en el que daba culto a su dios particular. Entre estos templos existía uno particularmente célebre y que de alguna manera pertenecía a todas las tribus. Era el *Kaaba* de la Meca, construcción de forma cúbica, donde era venerada la *piedra negra*, el gran fetiche de la tribu de los coraichitas. Según la tradición, el templo había sido construido por Abrahán y su hijo Ismael, y la piedra negra era la que le había procurado el ángel Gabriel para que descansara su cabeza sobre ella. Blanca en un principio, se había ennegrecido por completo con los pecados de los hombres. Así se explica la importancia que había ido adquiriendo la tribu de los coraichitas, que eran como los levitas, custodios o servidores del templo, y precisamente para su servicio había surgido en torno suyo la ciudad de la Meca.

2. Ideología primitiva árabe y primeras influencias.— La ideología y moral de estos pueblos árabes tienen un sello característico: es el individualismo, que se manifiesta en ciertas concentraciones en sí mismos, en su familia, su nación, su raza. De ahí lo que podemos designar como moral local propia del pueblo árabe, la cual los eximía de toda obligación para con quien no pertenecía a su pueblo, y, por consiguiente, les daba licencia para hacerles toda clase de guerra. Del mismo principio se deducía la norma contraria de proteger a todo trance a sus compatriotas, y esto como un estricto deber sagrado.

Por lo demás, tenían una idea verdaderamente baja de la finalidad de este mundo. Generalmente eran hombres apasionados. Por eso se entregaban al placer de la venganza y a satisfacer las pasiones más desenfrenadas. Sobre una vida futura o ultraterrena no poseían apenas ninguna idea. En cambio, guardaban reminiscencias de seres ultraterrenos, como ciertos genios maléficos o enemigos, que eran por eso mismo sumamente temidos.

Sobre este fondo impreciso e incoherente se nos presentan, antes de la entrada en escena de Mahoma, algunas influencias notables en la ideología premusulmana. Provenían de los judíos y de los cristianos [200]. Los judíos se habían in-

[199] Este rasgo de monoteísmo o tendencia primitiva al monoteísmo conviene tenerlo presente para el futuro desarrollo del islam.

[200] Véase en particular: RUDOLPH, W., *Die Abhängigkeit des Corans vom Judentum und Christ.* (1922); ADDINSON, J. TH., *The Christian approach to the Moslem. A historical study* (N.Y. 1942); TOR ANDRAE, *Der Ursprung des Islam und das Christentum* (Upsala 1926). En general, según el resultado de las últimas investigaciones, hay que dar mucha importancia al influjo que ejercieron sobre Mahoma el judaísmo y el cristianismo.

troducido en los diversos centros comerciales del Oriente, y no lejos de la Meca existían núcleos importantes de población judaica. De ahí su contacto con el pueblo árabe de la Meca y lugares vecinos.

Por otra parte, los cristianos, llevados de su instinto proselitista, se introdujeron igualmente en la región del Hidjaz o de los coraichitas. Procedían de la Siria, de Abisinia, de Egipto, de diversas regiones del Asia Menor, donde tan floreciente estaba el cristianismo. Aunque no todos ortodoxos, habían logrado establecerse en medio de los coraichitas, habían construido iglesias y aun iniciado la vida monástica cristiana. Bajo el influjo de estos cristianos, unos nestorianos, otros monofisitas y otros igualmente ortodoxos, algunos árabes habían abandonado el fetichismo primitivo y llegado a la adoración de un solo dios. Entre ellos, unos reconocían a este dios como el Dios de Abrahán y de Ismael, otros llegaron a confesar la divinidad del mismo Cristo.

Es interesante recorrer la literatura árabe del tiempo de Mahoma y estudiar el desarrollo de la ideología y de la nacionalidad mahometana; pues, a través de toda su actividad y a vueltas de la guerra que hacían a los cristianos en todas sus formas, aparece siempre una estima grande y profunda de su religiosidad, que se extendía a las veces a los hebreos. Considerábanlos como seres superiores, y por esto se les consultaba en puntos de moral y de religión. En los cristianos y hebreos se admiraba particularmente la profundidad de sus libros sagrados, por lo cual se los llamaba *hombres de los libros*, a los que se atribuía el conocimiento de los secretos más recónditos.

II. Mahoma y su actividad personal [201]

En estas circunstancias entra en escena Mahoma, que debía dar una nueva dirección a todas estas tendencias religiosas de su patria. Los *hanifs*, o árabes influenciados por la ideología hebrea y cristiana, se habían ido llenando de conceptos fecundos y sentían en sí la tendencia a una religión más espiritual y elevada; pero se contentaban con sus

[201] Además de las obras citadas en la nota 197, pueden verse: GRIMME, *Mohammed, Leben und Lehre* 2 vols. (1892-95); LAMAIRESSE ET DUJARRIE, *Vie du Mohamed* 2 vols. (P. 1898); IRVING, *Mohammed and his successors* (L. 1909); BUHL, F., *Das Leben Muhameds* en alem., por H. SCHAEDER (Leipzig 1930); TOR ANDRAE, *Mohamed, sein Leben und Glaube* (1932); CARRA DE VAUX, artic. *Mahomet* en DictAp; CASANOVA, P., y L. GARDETE, artíc. *Mahomet y Mahométisme* en DictTh-Cath; BEY, E., *Mahoma. Su vida. Nacimiento del islam* trad. por R. MAYORAL (P. 1942); NALLINO, A., *Vita di Mahometto* (R. 1946); BODLEY, B. V. C., *The Messenger. The life of Mohammed* (L. 1948); PARET, R., *Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arab. Propheten* (Stuttgart 1957); ABD-EL-JALIL, J. M., artic. *Mohammed*: LexThK 7 510-520 (1962); WATT, M., *Mohammed at Medina* (O. 1956); DERMENGHEM, E., *Mahomet et la tradition islamique* (P. 1955); HAMIDULLAH, M., *Le Prophète de l'Islam*. I. *Sa vie*. II *Son oeuvre* on Etud. musulmanes 7 1-2 (P. 1959).

sentimientos personales y no experimentaban ansia ninguna de proselitismo. Lo nuevo que trajo Mahoma fue, además de su religión, este impulso hacia fuera, un ansia desbordante de conquista, que lo convirtieron a él y a su pueblo en verdaderos conquistadores religioso-políticos.

1. **Primeros años de Mahoma.**—Mahoma, Mahomet o Mohammed, nació en la Meca hacia el año 571. No obstante la multitud de trabajos bajo el nombre de *Sira* o *Vida*, toda su juventud está envuelta en la densa niebla de las tradiciones y leyendas. Casi la única fuente segura para informarnos sobre su primera evolución es el mismo Corán o libro sagrado de los árabes, el cual debe ser usado con cautela desde el punto de vista crítico.

A través de las leyendas y los datos que nos comunica el Corán, lo único que podemos deducir con buen fundamento es que era hijo de Abdallah, de la familia de los hachemitas y de la tribu de los coraichitas. Muy pronto quedó huérfano, y, recogido por su abuelo Abd-el-Montalib, al morir éste dos años después, quedó bajo la tutoría de su tío Abou-Talib. Poseía éste muy buen corazón, pero pocos bienes de fortuna, por lo cual el niño tuvo que dedicarse a guardar el ganado, oficio que constituyó siempre para él un verdadero timbre de gloria.

Según parece, ya en esta primera época de su vida estuvo en contacto con los cristianos, y más todavía con los judíos, de quienes aprendió cierto ideal religioso, que lo convirtió en verdadero *hanif*, como otros compaisanos suyos. En estas circunstancias y cuando contaba unos veinticinco años, se puso al servicio de una lejana pariente suya de unos cuarenta años de edad, llamada Khadidja, y, habiendo intimado cada vez más con ella, al fin contrajeron matrimonio, no obstante la notable diferencia de edad.

Este acto fue decisivo para la vida de Mahoma y trajo consigo un cambio radical en toda su conducta. Desde luego queda fuera de toda duda que Khadidja ejerció entonces en toda la vida de Mahoma un influjo trascendental. Con su espíritu insinuante y comprensivo, con su afecto sincero y enteramente fiel, ella le mantuvo constante fidelidad y supo guardarlo a él dentro de la moralidad conyugal. Al mismo tiempo, ella fue su más tierno sostén y aliento durante todo el primer desarrollo de su ideología religiosa, que supo hacer enteramente propia, sobre todo en los momentos de mayor dificultad y contradicción. Esto fue tanto más necesario cuanto que Mahoma, aunque de complexión robusta, era más bien de carácter impresionable y fácilmente llegaba a un estado de gran abatimiento, que terminaba por ataques de histeria y de verdadera desesperación. Además de este apoyo moral, Khadidja dio a Mahoma varios hijos, en-

tre los cuales la célebre Fátima, que, casada con Alí, forma el tronco de la gran dinastía de los descendientes del profeta.

2. Evolución religiosa de Mahoma.—Cinco años había vivido en este estado de bienestar familiar, en que podía presentarse como uno de los principales de la Meca, cuando comenzó a sentir especial preocupación por la cuestión religiosa. Desde hacía tiempo abominaba del grosero fetichismo árabe y hacía vida de *hanif*, adorando a un solo Dios y meditando los problemas de la otra vida. Excitado cada vez más por estos sentimientos, a que tanto se prestaba su naturaleza nerviosa y sensible, solía retirarse de cuando en cuando durante un mes al monte Hira, no lejos de la Meca, para dedicarse sin obstáculos a un intenso ascetismo. Precisamente estos retiros, en que se entregaba al ayuno y a la meditación, forman el punto de partida de la nueva religiosidad mahometana. Es cierto que la leyenda se ha complacido en dramatizar los acontecimientos que entonces tuvieron lugar. Pero, aun quitando lo que se debe a la imaginación y fantasía de los escritos apócrifos, queda un núcleo de acontecimientos trascendentales en la vida de Mahoma [202].

Efectivamente, éste es el tiempo de las *revelaciones* o *visiones*, en una de las cuales, ocurrida por el año 611, según él mismo refería, se le presentó el ángel San Gabriel y le dijo: «Ikra, lee». A continuación, el ángel le enseña la existencia de Dios Creador y Señor absoluto del hombre. Su nerviosismo llegó con esto a lo sumo. Pero las *visiones* se repiten. Presa de terribles ansiedades y angustiosas dudas, su esposa Khadidja logró infundirle nuevo aliento y decisión. A los tres años se repitieron las *visiones*, que tomaron un rumbo nuevo, asegurándole de su misión profética, como

[202] Pueden estudiarse en particular a este propósito las biografías de Mahoma citadas en la nota precedente; en particular recomendamos: LAMMES, *Mahomed fût-il sincère?* en RechScRel (1911); SACCO, G., *Le credenze di Mahometto* (R. 1922), y la novísima de NALLINO, citada en la nota precedente. De este último excelente estudio se recibe otra impresión de la génesis interior de Mahoma, que queremos reflejar aquí. Nosotros, sin embargo, preferimos la expresada en el texto. Ante todo fue un móvil poderoso de toda la actividad del profeta la envidia a judíos y cristianos, que poseían una religión digna, frente al pueblo árabe, que no la poseía. Más aún: deseoso de dársela, estudia el Antiguo Testamento judío, y sobre esta base predica al principio a solos los árabes el monoteísmo y las promesas por Ismael, entendiendo muchas cosas de modo diverso de los judíos; pero él ignora que su exégesis es diversa, y por eso se basa en sólo la Biblia. Pero las disputas con los judíos en Medina le convencen de que éstos no admiten sus interpretaciones. Entonces, pues, en vez de renunciar a ellas, comienza a creer que son luces que Allah le envía, además del *libro*, como religión propia de los árabes. De este modo comienza su convicción de la misión que tiene para los suyos. Al fin de su vida, cree que la Biblia está corrompida por los judíos y que las promesas hechas por Dios a Abrahán e Isaac se las hizo por Ismael, y que, por tanto, a éste y a sus descendientes les está prometida la bendición de Dios. De aquí su espíritu de expansión y proselitismo, aunque con especial respeto a los pueblos del «libro», a los cristianos y judíos.

enviado de Dios. El resultado fue que hacia los treinta y tres años de su edad llegó a la convicción más absoluta de que era escogido y enviado de Dios para comunicar a los pueblos árabes la verdadera fe. En esta convicción y sugestión, que no admitió en adelante contradicción ni réplica, tuvo una parte decisiva su esposa Khadidja.

Ahora bien, ¿qué debemos decir de estas *visiones* de Mahoma? Sin necesidad de acudir a ficción consciente o impostura, en que ciertamente incurrió más tarde, podemos admitir que tuvo en realidad algún género de visiones, fruto de su imaginación, sentimentalismo o histeria. Mahoma tenía fe absoluta en los sueños, como la tenían sus compatriotas. Por esto podemos muy bien admitir que tuvo sueños verdaderos, que fueron sugestionándole más y más hasta llegar a la persuasión más íntima de su misión para con sus compaisanos.

Apoyado y robustecido por su esposa y por los demás partidarios suyos en esta fe en sí mismo, predicará en adelante con toda decisión un monoteísmo absoluto y un conjunto de principios, que forman la base de la ideología musulmana. Esta ideología se distingue por su simplicidad; pero esto mismo la hacía más apta para apoderarse rápidamente de la mentalidad del pueblo. Podríamos decir que las únicas verdades con que inició su predicación religiosa fueron éstas: Dios es nuestro Creador, a quien todos debemos estar sumisos, y Mahoma es su profeta, a quien, por consiguiente, hay obligación de creer y seguir. A este seguimiento de Dios lo llamaron *islam* [203].

3. **Primeras luchas de Mahoma.**—Seguro ya de su misión y creyéndose verdadero profeta de Allah, emprendió Mahoma decididamente su campaña de captación. Su esposa fue la primera en adherirse plenamente a su ideología con la misma fe, que a él lo animaba, con la circunstancia de que en los momentos de angustia del profeta, que degeneraban en vacilación y duda, ella le devolvía su presencia de ánimo y su exaltación religiosa. A su esposa siguieron: Alí, hijo de su tío Abou-Talib, que debía jugar un papel decisivo en el desarrollo del mahometismo; asimismo algunos amigos íntimos, como el Zaid, Abou-Bekr, Otman, Omar y algunos jóvenes, mujeres y esclavos.

Los principios fueron lentos y erizados de dificultades. Por esto Mahoma procedió con cautela, para no excitar extemporáneamente a los adversarios, malogrando el éxito de su misión. No se dirigió abiertamente desde un principio contra el culto establecido. En cambio, atacó la idolatría como contraria a la primera tradición árabe. Por otra parte,

[203] La palabra *islam*, derivada de *salama*, ser salvo, significa salvarse, entregarse a Dios.

lanzó duros anatemas contra los abusos de los ricos comerciantes contra los pobres y trabajadores, poniéndose abiertamente de parte de éstos y exigiendo ciertas tasas sobre las riquezas en favor de los necesitados. En un arrebato de entusiasmo religioso, llega a fulminar este anatema contra los ricos sin entrañas: «¡Maldición al opresor, que acapara el dinero y se complace en contarlo, como si estos bienes debieran hacerlo a él eterno! ¡Será precipitado en el abismo!»

La tribu de los coraichitas tomó la causa como propia, y juzgando que aquella propaganda iba encaminada a destruir el culto centralizado en la Meca, iniciaron una abierta oposición y aun persecución contra el innovador. A esto se añadía la cuestión de intereses. Con la disminución del culto a los dioses del Kaaba de la Meca, bajarían también los ingresos, y esto les tocaba en lo más vivo. Con esto se comprende fácilmente que, en realidad, la mayor parte de los habitantes de la Meca se levantara contra Mahoma.

Sin embargo, hay que reconocer que él mostró gran habilidad y acierto en el modo de iniciar la batalla. Uniendo la finalidad religiosa con la social y política, aumentaba las probabilidades de éxito. Se puso de parte de los pequeños comerciantes y gente pobre, de donde reclutará las masas que han de llevarlo al triunfo; y juntó el motivo religioso, que comunica fuerza y elevación a toda su actividad. Pero el choque con los poderosos y ricos fue terrible. Mahoma fue tratado de loco, de soñador e imaginario, y, sobre todo, de enemigo de la tribu. Contra su afirmación categórica de que era el profeta y enviado de Allah para mostrarles el camino verdadero, se reían de su misión y exigían de él pruebas convincentes.

4. **Fuga de la Meca: año 622, era musulmana.**—La persecución fue aumentando de tal manera, que tanto Mahoma como su familia y sus partidarios llegaron a verse en la Meca en verdadero peligro. Para colmo de desdichas, murió su esposa Khadidja y poco después su tío Abou-Talib, que constituían sus más firmes apoyos. La vida en la Meca resultaba imposible. En estas circunstancias, algunos amigos de Yatrib, llamada desde entonces *Medina*, le ofrecieron asilo y protección. Según se refiere, conocedores del peligro real en que se encontraba, se presentaron ante él y le juraron fidelidad: «Nosotros, le aseguraron, os pertenecemos y vos nos pertenecéis; si vos y vuestros compañeros venís a buscar un refugio entre nosotros, sabed que os defenderemos como nos defenderíamos a nosotros mismos».

Ante estas seguridades, empezó la emigración. Para no excitar las susceptibilidades de los coraichitas, partieron primero, por pequeños grupos, sus amigos, y al fin salió él tam-

bién de la Meca en dirección a la ciudad rival, Yatrib, que desde este momento tomó el nombre de Medinet-en-Nabi, o simplemente Medina o ciudad del profeta. La salida semejaba realmente a una fuga y daba comienzo a la más enconada lucha de Mahoma por la conquista de la hegemonía sobre las tribus árabes, es decir, por el triunfo del mahometismo. Por esto se considera esta fuga, ocurrida en julio de 622, como punto de partida, como *héjira* o *era musulmana* [204].

5. **Primer triunfo del mahometismo.**—Desde el primer momento, Mahoma actuó en Yatrib como verdadero jefe político y fue de hecho considerado como tal. La política se mezclaba con la religión y dirigía todos los pasos de Mahoma. Todo su esfuerzo fue desde ahora enderezado a crear en torno suyo una fuerza capaz de romper la oposición de los coraichitas de la Meca y asegurarle la hegemonía sobre las tribus árabes. El lazo de unión debía ser el motivo religioso. Para todo esto necesitaba mucho tacto y diplomacia, intrepidez y arrojo. Todas estas cualidades las poseía Mahoma de un modo maravilloso desde que, por efecto de la obstinada oposición de los coraichitas, experimentó un cambio radical en su carácter. Ya no era aquel hombre tímido que necesitaba el aliento constante de su esposa Khadidja. Desde su llegada a Medina, era duro e inflexible, obstinado y tenaz en sus empresas, que no se arredraba ante ninguna dificultad.

Dos cosas tuvo que realizar inmediatamente: organizar el nuevo culto en Medina, con el fin de dar a toda su actividad un carácter religioso; y, por otra parte, unificar todas las fuerzas de que disponía, para emprender una campaña incesante contra la Meca. Para lo primero impuso ayunos, oraciones y limosnas, destinadas al alivio de los pobres; hizo edificar una mezquita y ordenó se reunieran en ella todos sus secuaces, que comenzaron a llamarse musulmanes o creyentes. A los dos años, la inmensa mayoría de los habitantes de Medina eran decididos partidarios suyos y estaban fanatizados con la idea de que él era el profeta de Allah. El mismo, cada vez más fanatizado con lo que constituía su obsesión, de dominar a todos sus enemigos, utilizando para ello toda clase de medios y sin arredrarse ante la guerra más despiadada, procedía en todo como el dictador religioso-político más absoluto.

Los únicos que no querían plegarse a su voluntad eran los elementos judíos, bastante poderosos en Medina. Viendo amenazados sus intereses comerciales y no queriendo reconocer el mesianismo de Mahoma, le declararon desde el pri-

[204] Son célebres las leyendas que con esta ocasión surgieron, como la de la tela de araña, que se refiere también de algunos santos acosados por sus perseguidores.

mer momento la oposición. Con su visión clara de la realidad, él hubiera deseado a todo trance unir también a su causa a estos valiosos elementos; pero, ante la imposibilidad de conseguirlo, les declaró él por su parte la guerra más abierta. Desde entonces pretendió presentarlos como intérpretes falsarios de la voluntad de Abrahán. El y los árabes del norte, descendientes de Ismael, eran los verdaderos hijos de Abrahán. El Kaaba de la Meca era el templo primitivo de Abrahán. Era necesario rescatarlo y volverlo a su primitivo estado. Todo esto sirvió magníficamente a Mahoma para eliminar el peligro de los judíos y unificar con un ideal elevado a todos sus secuaces.

6. **Conquista de la Meca.**—De esta manera pudo dedicarse de lleno a la guerra santa contra los infieles, que eran todos los que no creían en su misión. Y los primeros eran los coraichitas. Por esto, su primera empresa debía ser la conquista de la Meca, que debía constituir el centro del culto musulmán. Su sistema fue, por medio de pequeños grupos bien armados, hostigar constantemente a las caravanas de ricos comerciantes coraichitas. En el segundo año de la héjira se llegó ya a un encuentro notable en *Badr*, que fue un éxito para los mahometanos y acabó de exaltar su orgullo hasta el paroxismo. Algo disminuyó este entusiasmo cuando el año siguiente fueron ellos completamente derrotados en Ohod. Esto envalentonó a los coraichitas, por lo cual se atrevieron en 627 a atacar a la misma ciudad de Medina, que tuvieron cercada durante tres semanas. Pero Mahoma se había rodeado de una fosa y defendió la ciudad con tal valentía, que los sitiadores tuvieron que volverse derrotados [205].

Esta victoria puso el sello definitivo a la misión del profeta. Su exaltación ya no conoció límites. De todas partes acudían los beduinos a ponerse bajo sus órdenes. El año 630, octavo de la héjira, tenía en torno suyo un ejército de diez mil hombres absolutamente incondicionales. Entonces creyó Mahoma llegado el momento de dar el golpe a la Meca. Concluyó secretamente un convenio con el coraichita Abou-Sofian, que le prometió abrirle las puertas de la ciudad con tal que concediera amnistía general, y, presentándose luego de improviso, venció rápidamente la pequeña resistencia que se le opuso. La Meca estaba en su poder. Después de dar siete vueltas al Kaaba en señal de reverencia, tomó posesión de él, y, habiendo mandado arrojar todos los ídolos, dejó solamente la *piedra negra*, símbolo de la divinidad. Luego recibió el homenaje de la ciudad.

[205] Este triunfo de Mahoma, que tuvo lugar el año 630, forma propiamente el principio de su grandeza moral ante las tribus árabes. En realidad sobrevivió poco, solamente dos años; pero esto bastó para consolidar su posición y poner los fundamentos de la gran obra del islam.

El triunfo había sido rápido y fácil. Para completarlo y al mismo tiempo dar la sensación de fuerza a las tribus vecinas, hizo Mahoma alguna *razzia* por los territorios vecinos, en que logró dispersar y deshacer algunos grupos de beduinos. Los coraichitas y otras tribus árabes reconocieron el dominio de Mahoma y aceptaron su religión. Desde aquel momento, la Meca fue el centro del movimiento musulmán. Rápidamente se le fueron juntando todas las tribus de la Arabia. Ciertamente no había de ver Mahoma el punto culminante del mahometismo. Pero, aun en vida suya, fue extraordinariamente rápido su crecimiento, y al morir él en junio del año 632, décimo de la héjira, era un hecho la unidad religiosa y política de la península Arábiga. Los árabes reconocían a Mahoma como profeta de Allah.

III. La religión musulmana. El Corán [206]

Antes de seguir adelante considerando los avances que hizo el mahometismo, hasta poner en verdadero peligro a la cristiandad oriental y occidental, conviene nos detengamos un poco a examinar las características de una religión que tanto éxito llegó a alcanzar.

1. **El Corán y el Hadit.**—Materialmente hablando, todo el pensamiento de Mahoma está contenido en el *Corán*, que es el libro sagrado de los musulmanes y tiene entre ellos una significación parecida a la de los Evangelios entre los cristianos. El Corán no fue compuesto por el profeta, sino que simplemente contiene todas aquellas cosas que, según la tradición o leyenda, le fueron reveladas por el ángel Gabriel, y que él iba comunicando a medida que las circunstancias lo exigían. Inmediatamente, fue obra de sus discípulos, quienes iban anotándolo todo en pequeñas tiras de pergamino y en hojas de palma, o sencillamente se lo fijaban firmemente en la memoria. A la muerte de Mahoma el año 632, su secretario Zaid lo reunió todo cuidadosamente en un volumen, del cual salió la primera redacción en 633. Más tarde, en 651, el califa Ohtman hizo fijar el texto definitivo.

[206] Ante todo, véanse las obras ya citadas sobre el islam o sobre Mahoma (notas 197 y 201). Asimismo: *El Corán*, texto árabe y trad. lat. ed. A. Maraccio, 2 vols. (1698); trad. franc. por Karimiski (P. 1891); *Corán (El Korán)* ed. cast. (M. 1945); Arnold-Guillaume, *El legado del islam* trad. por E. de Tapia (M. 1944); Paret, R., *Symbolik des Islam* (Stuttgart 1958); Massou, D., *Le Coran et la révélation judio chrét.* 2 vols. (P. 1959); Blachere, R., *Introduction au Coran* 2.ª ed. (1959); Stiglecker, H., *Die Glaubenslehren des Islam* 2 fasc. (Munich 1959-1960); Estal, J. M. del, *Monaquismo en el Islam:* CiudD 173 (1960) 560-583; Voerzio, M., *Tracce cristiane nella morale coránica:* Sapienza 14 (1961) 278-293; Watt, W. M., *Muhammad, prophet and Stateman* (1961); Wiet, G., *Grandeur de l'Islam, de Mohamet à Françoit I* (P. 1961); Monharac, Y., *L'Islam: Eglise vivante* (P. 1962); Gibb, H. A. R., *Mohammedanism. An historical survey* 2.ª ed. (N. Y. 1962).

De este modo se formó el Corán, que es para los árabes la palabra de Dios. Dividido en 114 *suras* o capítulos y a su vez en versículos, no contiene una instrucción ordenada ni completa. Los consejos, las instrucciones, las máximas morales, se mezclan en la forma más abigarrada. Fruto de una inspiración variadísima y de tiempos muy distantes entre sí, contiene repeticiones y aun verdaderas contradicciones, que han dado ocasión a grandes contiendas y aun escisiones entre los musulmanes. El mismo Mahoma llegó a afirmar que el Corán había sido revelado en siete variantes distintas, de las cuales puede uno escoger la que más le acomode. Es a un tiempo código político y civil, que regula todos los actos del muslim. Por esto, no obstante sus deficiencias, ejerce sobre los musulmanes un influjo fascinador y los sostiene y alienta en medio de las mayores dificultades y lucha de la vida.

Complemento del Corán es el *Hadit*, de gran importancia igualmente en el desarrollo de la ideología musulmana. Si el Corán es palabra de Dios, el Hadit transmite las palabras y enseñanzas de Mahoma, su profeta, y la *Sunna* o tradición del mahometismo. El Hadit contiene todas aquellas costumbres o modo de obrar observados por el profeta y sus discípulos inmediatos, con lo cual ya se adivina la importancia que tiene para el mundo árabe. Poco a poco se fue aumentando hasta lo increíble, por lo cual en el siglo IX se procuró reunir en una colección de carácter oficial las tradiciones más seguras y auténticas, que son las que forman el Hadit.

2. **Inspiración del Corán.**—En realidad, pues, el Corán y el Hadit gozan de la máxima autoridad entre los musulmanes. Como palabra de Dios y enseñanza del profeta, son las dos fuentes de energía religiosa y política, que les comunicaban aquel impulso arrollador que no se arredraba ante ninguna clase de dificultades. Pero cabe ahora preguntar: ¿Qué fundamento tiene esta autoridad del Corán y, por consiguiente, del Hadit? En otras palabras: ¿Qué carácter tiene esta inspiración de Mahoma, tanto en lo que contiene el Corán, que él presenta como palabra de Dios, como en sus propias enseñanzas, contenidas en el Hadit? Fácilmente se comprende la importancia suma de este problema, pues de él depende el juicio que debe formarse de toda la actividad personal de Mahoma y de todo el movimiento mahometano que le siguió.

A esta cuestión, de palpitante interés desde el punto de vista histórico, político y religioso, se han dado toda clase de soluciones. La primera es la del muslim creyente y de buena fe: que el Corán es en verdad palabra de Dios y que las revelaciones o visiones que Mahoma refiere con-

tienen verdaderas y genuinas comunicaciones de la divinidad. Por tanto, que toda la obra de Mahoma, sus obras y sus palabras iban dirigidas por un legítimo y genuino espíritu. Mas, por poco que se examine con ojos imparciales todo el decurso de la vida de aquel hombre, que fue siguiendo todas las alternativas de los acontecimientos y de las cosas, se llegará fácilmente a la conclusión de que una verdadera y genuina inspiración queda absolutamente excluida.

Descartada, pues, toda solución que ponga por base una legítima inspiración divina, se ha hablado de Mahoma como de un caso patológico semejante a la epilepsia o histeria, y, sobre todo, de alucinación a autosugestión. Sin embargo, es bien difícil, con todas estas explicaciones de neurosis y fenómenos patológicos, explicar todo el problema mahometano. Es necesario añadir a todo esto una buena dosis de afectos y pasiones netamente humanos de que fue víctima el profeta, y que procura justificar con las supuestas revelaciones de Dios.

Ante todo, es un hecho que las *revelaciones* o visiones fueron tomando un carácter muy diverso a medida que iba evolucionando la causa de Mahoma. En un principio se presentaron llenas de suavidad y con cierto aliciente supraterreno. Reflejaban, sin duda, la situación tranquila y sosegada de un hombre que había hallado su felicidad al lado de su rica esposa Khadidja. Por esto, las *revelaciones* de este tiempo insisten en la necesidad de ser muslimes, es decir, creer firmemente en Dios y someterse a su voluntad. Mas después de la héjira crece su ambición y se transforma su carácter. Su intervención es ya netamente personal. El es absolutamente necesario; es el profeta, el enviado de Dios. Todos deben creer en su misión. Se convierte en espíritu dominador y ambicioso, al que todo debe estar sujeto y debe servir. Esta tendencia domina e inspira en adelante las *revelaciones* de Dios.

A esto se añadió otra fuerza dominadora, que tuvo un influjo decisivo en Mahoma y le inspiró muchas páginas del Corán: una voluptuosidad desenfrenada y, por consiguiente, el influjo de las mujeres. Como Khadidja había tenido en la Meca gran ascendiente sobre el profeta, del mismo modo lo tuvo una segunda esposa, Aicha, hija de Abou-Bekr. No menor influjo ejerció otra tercera mujer, Afsa, hija de Omar, el gran organizador del islam a la muerte de Mahoma.

Mas no paró todo ahí. La pasión carnal llegó a enseñorearse de tal manera de Mahoma, que, además de las nueve mujeres llamadas legítimas, poseía un harén de multitud de esclavas y, para legitimar su voluptuosidad y pasión desenfrenada, llega a estampar en el Corán estas expresiones, que son la prueba más clara del origen de las *revelaciones*

del profeta: «¡Oh profeta!, te es permitido tomar las esposas que puedas dotar... ¿Por qué privarte de los placeres que Dios te permite? Tú quieres dar gusto a tus mujeres. El Señor es misericordioso». Y siendo así que prescribía a los demás muslimes, a lo más, tres o cuatro mujeres, hizo excepción en sí mismo, permitiéndose todas las que quiso.

Podemos, pues, afirmar que el verdadero origen de las llamadas *revelaciones* de Mahoma, las verdaderas fuentes inspiradoras del Corán y del Hadit, son: en primer lugar, la voluntad dominadora y, por consiguiente, una política sin escrúpulo por parte de Mahoma, que para conseguir su ideal de dominio no se arredraba ante ninguna dificultad ni crimen alguno, y, por lo mismo, organizó la guerra santa o guerra de exterminio de todos los que se oponían al triunfo de su ideología. En segundo lugar, una sensualidad cada día en aumento, que impulsó a Mahoma a hacer en sí mismo excepciones, que atribuía al mismo Dios, y le impuso constantemente una fuerza a la que no podía substraerse. La regla práctica del profeta en un principio fue teocéntrica y procedía de una íntima persuasión y ansia de hacer triunfar el monoteísmo; más tarde, como resultado del éxito obtenido, se transformó en egocéntrica, que no tenía otro objeto que exaltar todos los actos propios, incluso las pasiones más exageradas.

3. **Principios religiosos del islam.**—La ideología del islam, contenida en el Corán y el Hadit y practicada por los musulmanes de todos los tiempos, se distingue por su simplicidad. Esto mismo, unido a la facilidad de la moral musulmana, la hace sumamente apta para apoderarse de las masas y es, sin duda, el secreto del extraordinario éxito y rápida propagación del islamismo.

Toda la teología del islam se basa en el monoteísmo. Podemos decir que los principios que sostienen todo el sistema religioso musulmán son tres: la existencia de un solo Dios todopoderoso y creador del universo, y a quien están sometidas todas las criaturas; la misión divina del profeta, a quien hay que creer y seguir como enviado y representante de Dios; la vida futura, entendida en una forma carnal.

Los dos primeros principios están contenidos en la expresión sagrada que repite todo musulmán: «No hay más que un Dios, y Mahoma es su profeta». Por esto, a semejanza de los cristianos, puede decirse siempre: «En nombre de Dios clemente y misericordioso». Ahora bien, Dios no está solo en el mundo. Entre El y los seres creados existen intermediarios, los cuales en la concepción musulmana juegan un papel importantísimo. Tales son los ángeles, en número incalculable, uno de los cuales, Gabriel, fue quien se supone transmitió a Mahoma la palabra de Dios; y así-

mismo los espíritus maléficos, que son los demonios, a cuya cabeza está Satanás.

Para comunicar Dios su voluntad a los hombres se sirvió de una serie de intermediarios, que son sus profetas. Mahoma habla particularmente de los siguientes: Adán, Noé, Abrahán, Moisés, Jesús y, finalmente, el mismo Mahoma. Jesús fue uno de los más grandes y nació de María de un modo sobrenatural, aunque no es Dios; pero a él y a todos los aventaja Mahoma, el último y el más sublime de los profetas de Dios, el profeta por excelencia de Allah, venido a comunicar la revelación definitiva de Dios.

La vida futura o el fin del mundo forma el tercer artículo fundamental del credo musulmán. En él se incluye no solamente la creencia en el castigo y premio eternos, sino también la admisión de la inmortalidad del alma. El infierno eterno está reservado solamente para los infieles, es decir, los que no creen en el islam. En cambio, existe un infierno temporal, pero terrible, con penas muy diversas, según la gravedad de las faltas, para los fieles que no cumplen los preceptos divinos, los malvados y criminales. Todos ellos, una vez expiada su culpa, irán a gozar de los deleites del cielo.

Frente a la alternativa terrible de un premio desbordante de atractivo sensible y un castigo descrito con las más horripilantes perspectivas, ¿cuál es la posición del islam respecto de la libertad humana? Es muy discutida la cuestión sobre si la doctrina musulmana es determinista. El hecho es que en el Corán, como en otras tantas cosas, también en este punto fundamental de la ética humana se halla verdadera oposición entre diversos pasajes. Sin embargo, se insiste más en el determinismo y fatalismo, y no hay duda que tienen más relieve los textos contrarios al libre albedrío. La voluntad de Allah es absoluta y soberana. Todo está escrito y determinado y nadie puede cambiar su destino. No existe otra norma de conducta sino una resignación fatalista en el destino. Toda la ética musulmana adolece del defecto de la imprecisión sobre sus principios acerca de la responsabilidad humana.

4. **Culto y moral del islam.**—Toda la moral y culto musulmán están fundados sobre estos cinco principios, que son los preceptos que deben regular su vida: fe, oración, limosna, ayuno y peregrinación a la Meca.

La *fe*, como primer precepto moral y parte esencial del culto musulmán, consiste en recitar frecuentemente la sentencia básica del credo árabe: «No existe más que un Dios, y Mahoma es su profeta». Esta fórmula posee una eficacia mágica y es algo así como la fórmula del bautismo cristiano. Su repetición es el mejor distintivo del verdadero

muslim. Debe constituir como el estribillo que lo acompañe en todas sus ocupaciones y el último pensamiento en la hora de la muerte.

La *oración* prescrita al musulmán tiene lugar cinco veces al día, si bien esta reglamentación no es del Corán, sino posterior a él: al alba, después de las abluciones rituales; a mediodía, después de comer; a la puesta del sol y después de medianoche. Cada plegaria debe ir precedida de una ablución, seguramente de origen judío, y si no se puede verificar en una mezquita, debe hacerse con el rostro hacia la Meca. Existe, además, una oración especial del viernes; mas, por otra parte, las mujeres no deben participar en estas oraciones rituales.

La *limosna*, denominada *zaka*, tiene entre los muslimes una importancia especial. Es concebida como una especie de purificación por medio del sacrificio. El verdadero creyente está obligado a socorrer con sus bienes a los parientes, a los pobres necesitados, huérfanos y peregrinos. El creyente musulmán debe observar también un ayuno especial. Se prolonga durante quince días enteros del mes de Ramadán y consiste en una abstinencia absoluta de todo manjar desde la salida hasta la puesta del sol.

Finalmente, existe para todo musulmán el precepto de *visitar la Meca* al menos una vez en su vida. No es un precepto absoluto, y así no obliga cuando existe alguna grave dificultad, aun la misma pobreza y falta de medios, así como también cabe enviar a otro en lugar propio. La visita del Kaaba exige cuatro ritos: dar siete vueltas al templo, besar la piedra negra, beber del agua del Zanzán y recorrer en peregrinación de ida y vuelta las dos colinas das-Safa y al-Marva. Estas ceremonias significan un recuerdo de la supuesta estancia de Abrahán e Ismael en estos lugares.

5. **Efectos morales del islam.**—Si añadimos a estos preceptos fundamentales del islamismo los ya existentes de la circuncisión y prohibición del vino, de carne de cerdo y algunas otras cosas de menor importancia, tenemos todo el código religioso musulmán. No puede desconocerse cierta elevación moral, por muy imperfecta que nos parezca. Mahoma persigue la avaricia, el orgullo, el libertinaje y la mentira, y castiga con dureza el adulterio; inculca de un modo especial la unión y fraternidad mutua y, por encima de todo, fomenta cierto espíritu de religiosidad y sumisión a un Ser supremo, al Dios verdadero.

A la más desenfrenada poligamia, que significa el mayor desdoro de la mujer, substituye otra más limitada: el musulmán puede tener dos, tres y hasta cuatro mujeres legítimas; sin embargo, posee el derecho de repudiarlas. En general, se puede decir que el islam es la religión de los

varones, a los cuales concede todos los derechos; la mujer queda reducida al círculo doméstico y excluida de las reuniones, de los negocios y aun del mismo culto.

A propósito de todos estos elementos relativamente buenos del islam, podemos observar que el islamismo apenas tiene ninguna originalidad. El monoteísmo, que representa su lado más positivo y luminoso; la idea del cielo y del infierno, aunque matizada con colores puramente árabes, no hay duda que proceden del judaísmo y del cristianismo. Alguna originalidad puede señalarse en la omisión del sacerdocio y sacrificio y en su substitución por la entrega a Dios, la oración y el ayuno sin respetos humanos.

En cambio, creemos que se debe a un influjo directo del cristianismo la insistencia de los musulmanes en la limosna y beneficencia y cierto espíritu de generosidad y misericordia para con los necesitados. Notemos, sin embargo, la reducción del contenido dogmático del cristianismo sobre la Trinidad y sobre Jesucristo. Algunas cosas están tomadas directamente del paganismo circundante; en particular de las mismas costumbres y religión árabe ya existente. La oposición marcada entre el Dios supremo y el enemigo Iblis, o Satanás, recuerda el dualismo persa de Ormuz y Ahrimán; el fatalismo típico musulmán y la creencia en los genios o espíritus prósperos y maléficos, el culto mismo del Kaaba y otras costumbres, son prolongación de las ideas y usos conocidos y practicados en la región.

Hablando, pues, en conjunto, debe reconocerse que el islam hizo algún bien en los pueblos en donde se introdujo, inculcando en muchos la idea de un solo Dios, desarraigando algunos vicios, como el de la borrachera y el de una crueldad desenfrenada, e infundiendo cierto espíritu de compasión y misericordia. Por otra parte, se comprende el éxito arrollador de las huestes de Mahoma. Un fondo dogmático fácil y sencillo y una moral cómoda y que halaga las pasiones más vivas e innatas en el hombre; ciertas prescripciones, ritos y preceptos que dan alguna satisfacción al espíritu religioso del pueblo: todo esto, unido a la exaltación del fanatismo oriental, y el presentar la guerra santa contra todos los *infieles* como lícita y meritoria, y juntamente la perspectiva del botín como premio de sus esfuerzos en la propagación del islam, era, evidentemente, muy a propósito para engrosar rápidamente los ejércitos musulmanes y comunicarles aquel espíritu combativo y proselitista que los caracterizaba. Con esto se explica que el avance del islam fue una marcha de triunfo.

IV. Propagación rápida del islam [207]

Seguramente, la primera idea de Mahoma no fue lanzarse a la conquista de otros pueblos, sino simplemente procurar a todo trance la reforma religiosa de su país. Sin embargo, el éxito de su primera campaña aumentó su ambición personal, que ya no conoció límites, por lo cual pudo ordenar a sus adeptos: «Haced la guerra santa contra todos los que no crean en Dios y en su profeta». Era incitarlos a una declaración de guerra a todo el mundo, verdadera guerra de conquista con el motivo o pretexto religioso.

1. **El islam a la muerte de Mahoma.**—El éxito que él mismo había obtenido era todavía muy limitado. A su muerte en 632, Mahoma no dominaba, ni política ni religiosamente, toda la Arabia. Sus conquistas se limitaban a Medina, la Meca y la provincia del Hidjaz. Su misma autoridad era discutida entre algunos. Su obra necesitaba una consolidación que él no pudo darle. Habían acudido algunos grupos numerosos y engrosado el ejército del profeta, más por la novedad de la guerra y por ansia de botín que por convicción ninguna religiosa. Muerto Mahoma, se volvieron a sus campamentos y quedaron de nuevo en libertad, siendo el terror del desierto.

Precisamente el mérito de los inmediatos sucesores de Mahoma es el haber consolidado su obra y haberla encauzado en una forma ordenada hacia los nuevos derroteros de conquista. Estos tomaron el modesto nombre de califas, es decir, vicarios del profeta, y fueron: Abou-Bekr (632-634), suegro de Mahoma y su inmediato sucesor; Omar (634-644), Otmán (644-655), Alí (655-661).

El primer problema que se presentaba era el hacer ingresar a todos estos elementos beduinos, que debían constituir la fuerza de choque del islamismo, en la ideología musulmana. Se trataba de comunicarles aquel motivo religioso impulsivo e inquieto que debía darles la fuerza característica, que no conoce dificultades y que arrolla todos los obstáculos.

2. **Abou-Bekr y los primeros califas.**—Abou-Bekr inició esta obra de conversión o transformación, reconociendo des-

[207] Sobre la rápida propagación y conquistas de los árabes, véanse las obras generales y las biografías de Mahoma en particular: Haluk, F. W., *Christianity and Islam under Sultans* 2 vols. (O. 1929); Iselin, E. L., *Der Untergang der Christl. K. in Nordafrica* (1918). Se ha tratado de buscar las causas de un éxito tan asombroso; pero, en último término, deben buscarse, por un lado, en el carácter del pueblo árabe, nómada, belicoso y fácil de fanatizar, y por otro, en la simplicidad de la religión que se les predicaba, que fácilmente conseguía arrastrar a la masas. A esto se añadían el principio fundamental de la guerra santa, como una obligación impuesta por Dios para conquistar el país de los infieles, y un conjunto de circunstancias, sobre todo la valentía y buena suerte de sus sultanes o califas, que contribuyeron a hacerle relativamente fácil la conquista de tantos territorios.

de un principio que era el único modo de conservar la unidad de la patria. Ante las primeras manifestaciones de discordia y división, Abou-Bekr echó mano de los grupos de beduinos más fieles y adictos y reprimió con vigor a los disidentes. Con su táctica de mantener en actividad constante a estos grupos de guerreros, que sembraban el terror por todas partes, obtuvo el trascendental resultado de unir a su causa los diversos territorios de la Arabia. A su muerte, toda la península Arábiga estaba a las órdenes del califa [208].

Esta misma táctica fue continuada por Omar, quien, en su relativamente largo reinado y con su talento organizador, puso la verdadera base de la grandeza política y del crecimiento territorial del islam [209]. Para ello resolvió ante todo dos problemas básicos. El primero fue el emplear debidamente las considerables fuerzas que le ofrecían los grandes pelotones o ejércitos de beduinos. Estos, en número muy considerable, tenían necesidad de emplearse en alguna empresa guerrera. La habilidad de Omar consistió en dirigir todo este aluvión que significaban estos hombres, duros, sufridos y valientes, contra las naciones circunvecinas. Así empezaba el período de conquista del islam.

El segundo acierto de Omar y de los califas que le sucedieron fue infundir a estas masas de beduinos el espíritu y fanatismo religioso. Durante los primeros decenios, el único objetivo de estas masas era el botín y la satisfacción de sus instintos guerreros. No estaban todavía de corazón en el islam; todavía no se habían convertido a la nueva ideología, ni apenas la conocían. Sólo poco a poco se fue operando esta conversión. La guerra de conquista y de expansión se convertía en *guerra santa*. Esta no sólo justificaba toda empresa contra los infieles, sino que la elevaba a un deber y un mérito delante de Dios.

El resultado de todo esto fue aquel fanatismo tan característico de los ejércitos musulmanes, que en su avance arrollador sobrepasaron el impulso y rapidez de todos los conquistadores que les precedieron. Así Omar realizó la expedición y conquista de Siria y de Palestina. En 635 cayó en su poder Damasco [210]; en 637, Jerusalén [211]; en 638, Antioquía.

[208] Véanse sobre estas conquistas: TEÓFANES, *Chronica Minora, Scriptores Syri* IV 112. Estas conquistas tuvieron por resultado multitud de martirios cristianos. En particular se refieren aquí los de Gaza, en número de unos sesenta, quienes, ante la alternativa de abjurar de su fe o morir, todos a una sufrieron el martirio. Véase sobre estos martirios: DELEHAYE, H., *Passio 60 martyrum et legenda S. Floriani* en AnBoll 23,289s.

[209] El éxito inicial contribuyó eficazmente a comunicar a las masas y al mismo jefe Omar aquel fanatismo o entusiasmo ciego característico que arrolla toda clase de obstáculos.

[210] La pérdida de la Siria fue la primera gran derrota infligida por los árabes a los bizantinos. Ante el peligro que amenazaba, el emperador Heraclio envió a su propio hermano Teodoro con un poderoso ejército, que fue arrollado al sur de Jerusalén. Véase TEÓFANES, o.c., IV 60.

[211] Después de la caída de Damasco y de la gran derrota de las fuerzas imperiales, Heraclio hizo trasladar la *vera cruz* desde Jerusalén a Constantino-

Los años 639-641 pusieron en sus manos el bajo Egipto y las islas de Chipre y Rodas. Todo esto fue arrebatado al Imperio bizantino. Asimismo arrebataron a los persas la Mesopotamia. Tal fue la obra de Omar en los diez años de su reinado, en los que juntamente supo dar consistencia y organizó maravillosamente el islamismo. A su muerte, ocurrida en 644, formaba éste una fuerza gigantesca perfectamente compacta y bien organizada.

Sus sucesores Otmán y Alí acabaron de completar este primer avance del islamismo. Desde 651 fue cayendo en su poder la Persia entera, que llegó a convertirse en una provincia musulmana. De hecho nos consta que en multitud de regiones de Siria, Egipto, de toda el Asia Menor y norte del Africa se manifestaba más bien satisfacción por salir de la opresión bizantina, tanto más cuanto que la política de los árabes fue siempre comenzar con una amplia tolerancia.

3. **Segundo período de expansión: desde 661.**—De esta manera se explica la rapidez con que los árabes, no obstante sus disensiones intestinas, fueron incorporando a su Imperio multitud de naciones y estados poderosos. Hasta 661 podemos decir que se realizaron las conquistas de los territorios circunvecinos de la Arabia. A partir de esta fecha se inicia el avance hacia los territorios lejanos.

Asesinado Alí en 661 y habiéndose asegurado en el trono el califa Moawyah, fundador de la dinastía hereditaria de los Omeyas, emprende otra vez el islam su marcha conquistadora. Pero las nuevas conquistas fueron mucho más costosas. Repuestos de su primera sorpresa, tanto los bizantinos como los pueblos bereberes del norte de Africa opusieron una obstinada resistencia. Estos pueblos, independizándose del poder bizantino, incapaz de defenderlos, se organizaron bajo sus jueces Koccila y la reina Kahena cuando el califa Moawyah desencadenó la primera grande ofensiva contra ellos. El general musulmán Opbá, con sus tropas ebrias de botín, logró penetrar rápidamente en territorio enemigo y recorrió con aire de triunfador todo el norte del Africa hasta el extremo occidental en el Atlántico. Sin embargo, a su vuelta le esperaban en Tehomba grandes contingentes de fuerzas cristianas, que cayeron de improviso sobre él, infligiéndole una sangrienta derrota, en la que él mismo sucumbió heroicamente. Los árabes tuvieron que abandonar sus conquistas. El primer choque musulmán había sido rechazado.

Algo semejante sucedía en su embestida contra la metrópoli bizantina. Impotente para defender otros dominios leja-

pla. Cuando Omar en persona visitó la Siria en 637, todavía persistía Jerusalén, gracias a sus robustas murallas. La mejor exposición de la toma y rendición de la toma de Jerusalén es la de VINCENT y ABEL, *Jérusaleme Nouvelle* II 930s.

nos, el Imperio bizantino los había abandonado a su propia suerte, al tiempo que agrupaba sus fuerzas para defender la capital y su Imperio más restringido del Asia Menor y países balcánicos. Después de apoderarse de Chipre y Rodas y de devastar las islas de Creta y Sicilia, lanzaron los musulmanes el año 672 un ataque contra la capital, Constantinopla. Pero el emperador Constantino Pogonato (668-685) logró defenderla durante los siete años que duraron los ataques del califa Moawyah, empeñado en hacer caer este baluarte del Imperio griego. Uno de los medios más eficaces fue el empleo del llamado *fuego griego*, con el que consiguió incendiar la flota musulmana. El peligro musulmán, tanto al oeste, en el norte de Africa, como por el este, en Constantinopla, quedaba alejado.

En esta situación termina el período que historiamos. Era un compás de espera, en que ambas partes contendientes se preparaban para el gran duelo. En el este volvió a emprender el islam el ataque a la capital bizantina en el primer tercio del siglo VIII, pero de nuevo fue contenido su ímpetu por León el Isaúrico (717-741), y el islam no consiguió vencer esta resistencia hasta el siglo XV. También por el oeste costó mucha sangre el avance musulmán. En 695, el gobernador de Egipto, Hassán, con ímpetu arrollador, invadió los territorios occidentales y llegó a conquistar Cartago. Mas, con el auxilio de una flota enviada por el emperador Leoncio (695-698), los bereberes lograron detener al general Hassán, y, después de derrotarlo por completo, lo obligaron a evacuar de nuevo todo el territorio. Vuelto en 698, mientras una escuadra musulmana mantenía lejos a la bizantina, se apoderaba otra vez de Cartago, donde perecía la reina Kahena, que dejó tras sí un renombre legendario.

4. **Conquista de España. Amenaza sobre la cristiandad.** Desde entonces el avance musulmán no pudo ser contenido. En 709 quedaba terminada la sumisión absoluta de todo el norte de Africa. El año 711, contando con la traición de muchos y las disensiones y decadencia de los visigodos, saltaron sobre España, y rápidamente se desbordaron por toda ella. Desde España atravesaron los Pirineos y penetraron profundamente en el sur de Francia; pero el año 732 fue contenido su ímpetu arrollador en la batalla de Poitiers por Carlos Martel.

La amenaza sobre la cristiandad era verdaderamente terrible. Regiones enteras donde tan floreciente había estado el cristianismo se hallaban sometidas al yugo mahometano; con sus incursiones sobre Sicilia y el sur de Italia y con su presencia misma en el corazón de Europa dentro de Francia, así como con su amenaza constante sobre el Imperio bizantino en el Oriente, representaban el peligro más grande que

conocía por entonces el cristianismo. Termina, pues, este período con la amenaza del islamismo, si bien la reacción que surgió entonces en todas partes logró contenerlos en Oriente y Occidente, eliminando de este modo tan agobiante amenaza.

De este modo surgieron aquellos nuevos centros del islamismo que tanta significación habían de tener en el porvenir: Persia y la sede futura del mundo musulmán, Bagdad; Siria y sus importantes ciudades, Damasco y Antioquía; Egipto con Alejandría y El Cairo; el norte de Africa con Fez y Caironan; la península Ibérica con los grandes centros de vida musulmana, Córdoba, Granada y Sevilla.

Los musulmanes no querían convertir a la fuerza. Su fórmula era: Cree o paga. Si los pueblos sometidos querían permanecer fieles a su religión, no se lo impedían; pero entonces debían pagar tributo. Si abrazaban la religión mahometana, eran incorporados a la nación musulmana. Es el principio de tolerancia típicamente musulmana, que al principio engañaba a muchos.

El efecto de este sistema es fácil de comprender. Por un lado, los jefes musulmanes no tenían generalmente interés en hacer conversos, sino tributarios, pues de éstos sacaban mucha mayor ganancia. Los pueblos sometidos, en cambio, tendían a abrazar el islamismo, pues esto significaba casi siempre la libertad de impuestos y tributos especiales. Salvo algunas excepciones de verdadera tolerancia, que degeneró a las veces en persecución sangrienta, que dio muchos mártires a la Iglesia, este sistema fue implantado en todas partes y constituyó a la larga un peligro para el cristianismo.

CAPITULO VII

Lucha contra la heterodoxia. Los monoteletas [212]

El Oriente cristiano tuvo que enfrentarse con otro enemigo interior, y por esto mismo más peligroso. Fue la herejía del monotelismo, que no era otra cosa que una nueva forma

[212] Ante todo, véase las obras generales, y en particular: HEFELE-LECLERCQ, III 1,317s; TIXERONT, III 160s. Entre las fuentes antiguas, pueden consultarse: S. SOFRONIO DE JERUSALÉN, *Opera* en PG 87; SAN MÁXIMO, *Opera* en PG 90 y 91; HONORIO, *Cartas a Sergio;* MANSI, II pp.529-537s; *Ekthesis:* ibid. 10 pp.992-997; *Typus:* ibid. pp.1029-1032; *Epíst. dogm. de Agatón:* PL 87,1161-1213; ANAST. BIBL., *Coll. and hist. monothel.* (P. 1620). Asimismo: DUCHESNE, *L'Eglise au VI siècle* pp.391-485 (P. 1925); PERNICE, *L'imperatore Eraclio* (Florencia 1905); CHILLET, *Le monothélisme, exposé et critiqué* (Brignais 1911); GRUMEL, V., *Recherches sur l'hist. du monothélisme* en Ech. d'Or. (1928) 6s. 237s; 19s, 356s (1929); KRÜGER, G., artic. *Monotheleten* en RealenzPrTh; AMANN, E., artic. *Monothélisme* en DictThCath; MURPHY, F. J., *Julian of Toledo and the condemnation of Monothelism in Spain* en Mél. Jos. de Ghell. I 361s (1951); RAHNER, H.-GHILLMEYER, A., artic. *Monothelismus:* LexThK 7 570-572 (1962); RICHARD, M., *Anastase le Sinaïte, L'Hodegos et le Monothélisme:* RevEtByz 16 (1958) 20-42; MONACHINO, V., *La controversia monoteletica:* I papi nella Storia 1 204ss (R. 1961).

del monofisitismo, que puso en conmoción a todo el mundo cristiano. El concilio sexto ecuménico, celebrado en Constantinopla en 680-681, puso término a esta contienda con el triunfo de la ortodoxia, y con él igualmente se cierran las grandes cuestiones cristológicas que llenan este período.

I. El problema del monotelismo

Cuando parecían terminadas las grandes cuestiones religiosas y los emperadores bizantinos se hallaban más alejados de todas ellas, la situación política y religiosa del Oriente dio de nuevo ocasión para que se formara la herejía de los monoteletas y se encendiera una nueva discordia.

1. **Situación política y religiosa**[213].—A fines del siglo VI y principios del VII amenazaba al Imperio bizantino un doble peligro. Por el norte, los eslavos y ávaros, del grupo de los llamados pueblos bárbaros; por el este, los persas, entonces en el apogeo de su poder bajo el rey Cosroes II. Fuera de estos enemigos exteriores, a quienes se añadieron poco después los formidables golpes de los musulmanes, deben tenerse en cuenta los interiores, las disensiones, la anarquía y corrupción de costumbres reinante en todos los ámbitos del Imperio. Efecto de estas luchas interiores fue el reinado del usurpador Focas (602-610), época de terror y de anarquía.

En estas circunstancias levantóse el nuevo emperador Heraclio, quien logró deshacerse del usurpador, siendo él aclamado en octubre del año 610. La situación, sin embargo, no podía ser más crítica. Aprovechándose de las circunstancias, Cosroes invadió el Imperio por el este con dos ejércitos principales, uno sobre el Asia Menor y otro sobre Siria. Ante la consternación de los imperiales, fueron cayendo ciudades y regiones enteras. Damasco en 613 y Jerusalén en 614. La Ciudad Santa fue saqueada; sus santuarios, arrasados. Mientras los judíos hacían causa común con los invasores, los cristianos perecían al filo de la espada. Jamás, después de la entrada de Tito el año 70, había corrido tanta sangre. La santa cruz venerada en la iglesia del Santo Sepulcro, construida por Constantino y su madre Santa Elena, fue arrebatada y conducida a Ctesifonte.

Mas no se detuvo en Palestina el ejército invasor de Cosroes. Persiguiendo encarnizadamente a los que huían hacia

[213] Véanse en particular: MARTROYE, *L'Occident à l'époque byzantine* (P. 1904); MASPERO, J., *Hist. des patriarches d'Alexandrie* 518-616 (P 1923); PARGOIRE, J., *L'Eglise byzantine de 527 à 874* 3.ª ed. (1923) en BiblEnseignHistEccl; FORGA, N., *Histoire de la vie byzantine* 3 vols. (Bucarest 1933); VASILIEV, *Historia del Imperio bizantino* 2 vols. (B. 1946); VOLK, O., artíc. *Herakleios*: LexThK 5 237-238 (1960); BRÉHIER, L., *La crise de l'empire et le redressement d'Heraclius* (611-632); Hist. de l'Egl. por FLICHE-MARTIN, V 79-210; MONACHINO, V., *Avvento di Eraclio e sua politica religiosa*: I papi nella Storia I 204ss (R. 1961).

Egipto, penetró igualmente en esta región, que entregó en seguida al pillaje de sus tropas. En 618 caía la ciudad de Alejandría, emporio de la ciencia cristiana. Todo el delta fue devastado; sus iglesias y monasterios, destruidos.

Tal era el espectáculo que ofrecía el vasto Imperio a los ojos del nuevo emperador Heraclio. Hombre piadoso y valiente, se sintió más bien desalentado ante aquel cúmulo de devastación y ruina. Su desaliento aumentaba todavía al observar la división existente entre sus mismos súbditos a causa de las cuestiones religiosas. Esta llegaba a tal extremo, que los monofisitas del Egipto y los nestorianos de Siria hacían causa común con los invasores persas al lado de los judíos.

2. **Sergio se insinúa con el emperador**[214].—El aliento que necesitaba Heraclio se lo comunicó en aquellos críticos momentos el patriarca de Constantinopla, Sergio (610-638). Era éste sumamente fogoso y más avezado a las lides guerreras que a los quehaceres eclesiásticos. Refiere la tradición que después de haber procurado por todos los medios posibles encender el ánimo del emperador para la defensa del Imperio, con el objeto de recabar de él la última decisión, lo condujo un día a una iglesia, y allí le habló en nombre de Dios, exigiéndole el juramento de morir en defensa de su pueblo.

El cambio operado en Heraclio fue maravilloso. Inmediatamente emprendió una serie de campañas, verdadero prenuncio de lo que fueron en la Edad Media las cruzadas, que fueron coronadas por el éxito más halagüeño. Al fin y al cabo se trataba de rescatar los Santos Lugares y la verdadera cruz, meta la más apropiada de una guerra santa. En las banderas de los ejércitos libertadores ondeaban los nombres de Cristo y de la Virgen. Todos los combatientes respiraban el más ardiente entusiasmo.

Una primera campaña aseguró el Asia Menor, amenazando a Cosroes por la espalda y obligándole a retirar gran parte de sus huestes en Siria. Como entretanto los ávaros y búlgaros devastaban los países balcánicos, se dirigió luego contra ellos, logrando infligirles una sangrienta derrota. Finalmente se lanzó con toda la furia de sus ejércitos victoriosos contra el corazón de Persia. Sobre las ruinas de la antigua Nínive, la actual Mosul, se entabló el combate definitivo, que terminó en 627 con la victoria más completa de las tropas cristianas. Mientras una revolución intestina derribaba al derrotado Cosroes, su hijo y sucesor, Sheroé, compraba en 628 la paz con el emperador Heraclio.

La vuelta a Constantinopla y la entrada en la capital del

[214] Sergio es tenido como el autor de la doctrina del monergetismo o monotelismo; pero de hecho, ya antes se había defendido por algunos cristianos coptos, basándose en la fórmula *una natura* de San Cirilo. Eulogio, patriarca de Constantinopla y gran amigo de San Gregorio Magno, había condenado ya esta doctrina.

Imperio fue uno de los más grandiosos triunfos que registra la Historia. El emperador Heraclio fue saludado solemnemente en la basílica de Santa Sofía por el patriarca Sergio. Inmediatamente se dirigió con la emperatriz Martina a Jerusalén, donde restituyó con los debidos honores la santa cruz, que había sido rescatada.

3. El monotelismo del patriarca Sergio.—Pero quedaba en pie la cuestión religiosa. A pesar de todos los esfuerzos, sin duda bien intencionados, del emperador Justiniano I y de los mismos Papas para atraérselos por medio de toda clase de concesiones y por llegar a una verdadera unión, los monofisitas continuaban formando núcleos muy numerosos en Egipto, Chipre y diversas regiones del Asia Menor, y en todas partes mantenían el descontento contra la autoridad imperial. La condenación de los tres capítulos, hecha definitiva en el quinto concilio ecuménico de 553, y que tantos disturbios ocasionó en Occidente, no trajo la paz y unión deseadas.

Esto no obstante, se volvió al sistema de las concesiones y compromisos. Frente a los bárbaros del Norte, a los persas del Oriente y a los nuevos adversarios que surgían por el sur, los árabes, fanatizados por Mahoma, era necesaria la unión de todas las fuerzas del Imperio. En estas circunstancias, el patriarca Sergio volvió a tomar la idea de Justiniano de unificar todas las tendencias religiosas; esta vez debía hacerse sobre una nueva base. Tratábase de una concepción intermedia, en la que podían convenir tanto los católicos más ortodoxos como los monofisitas más pertinaces. A esto lo denominaba él *fórmula de conciliación.*

Esta doctrina se reducía a lo siguiente: a consecuencia de la unión personal, existe en Cristo una sola energía, una manera de obrar única, *una sola voluntad*. A esta concepción se la designó con el nombre de *monotelismo*. De esta manera creía Sergio, más o menos de buena fe, que conseguiría calmar las pasiones, apaciguar los ánimos y obtener la unión deseada; pues, por una parte, se daba satisfacción a los católicos, con la admisión de las dos anturalezas, conforme al concilio de Calcedonia; y por otra, satisfacía a los monofisitas, pues esta energía y voluntad única era, al fin y al cabo, el símbolo de una unidad perfecta en Cristo, que es lo que ellos defendían.

Con esta idea se presentó Sergio al emperador Heraclio, a quien no fue difícil ganar para la nueva doctrina. Como él necesitaba a todo trance la unión interior para poder hacer frente a los enemigos de fuera, aceptó con entusiasmo el plan del patriarca, que se la presentaba como la panacea de la unión deseada. De hecho, comenzaron inmediatamente, tanto el emperador como el patriarca de Constantinopla,

a poner en juego todos los resortes del Imperio para hacer aceptar a todos la nueva doctrina[215]. Fue el principio de la gran lucha en torno al monotelismo, que fue llevada con el mayor apasionamiento y duró casi todo el siglo VII. En ella podemos distinguir claramente tres etapas. La primera, desde 625 a 638, durante el pontificado del papa Honorio, significa el planteamiento de la cuestión y primer triunfo del monotelismo. La segunda, desde 640 a 668, es el período de violencias por parte de los emperadores contra los Papas y otros defensores de la ortodoxia, que confirma el triunfo de los monoteletas. La tercera etapa, desde 668 a 681, trae, finalmente, primero la paz y luego el triunfo definitivo de la verdadera doctrina católica, con la condenación del monotelismo en el concilio sexto ecuménico, de 680-681.

II. Primera fase del monotelismo: 625-638

En general se puede decir que la tentativa de unión representada por el monotelismo no satisfacía por completo a ninguno de los dos extremos. Los católicos ortodoxos no podían admitir una doctrina que envolvía el monofisitismo condenado en Calcedonia, o más bien, era el mismo monofisitismo bajo otro aspecto. Mas, por su parte, los monofisitas tampoco se daban por satisfechos, pues aspiraban a una condenación explícita del concilio de Calcedonia y profesión clara de una única naturaleza en Cristo. Sin embargo, no puede dudarse de que ellos eran los favorecidos, y de hecho fueron algunos monofisitas más caracterizados los que se pusieron bien pronto al servicio de la nueva doctrina, así como precisamente del campo católico surgieron sus más decididos adversarios.

1. **Primeras conquistas del monotelismo.**—Ya por los años 619 y 620 emprendió Sergio su campaña de atracción. Sus primeras tentativas con Sergio de Antinoe, obispo copto, Teodoro de Farán, jefe de los monofisitas del Sinaí, y con Jorge Arsas, cabecilla de los paulinistas de Egipto, y con algunos otros, fueron un fracaso. Mas no se arredró con esto, ni siquiera cuando el año 622 se negó abiertamente a secundar sus planes Pablo de Borgna, jefe de los acéfalos de Chipre. Con su carácter intrépido y guerreador, se entregó con más denuedo a la lucha, en la que por este tiempo buscaba el apoyo decidido del emperador Heraclio. A partir de 623 aparece también éste como gran propugnador de

[215] Acerca de los principios de la propaganda monoteleta es muy instructivo el libro del monje sinaíta Anastasio. Se titula *Hodegós*, el guía. Véase en PG 89,35-310.

la ideología monoteleta, que utiliza como arma política de combate.

Una conquista sumamente valiosa para la causa monoteleta se realizó entre los años 626 y 630. Fue Ciro de Fasis, metropolitano de la provincia de Lasica [216].

A esta conquista siguieron otras de no menor importancia. Tales fueron la de Teodoro de Farán en Arabia y la de Atanasio de Antioquía en la Siria. Más aún: al quedar vacante en 631 la sede de Alejandría, el patriarca de Constantinopla obtuvo del emperador el nombramiento de Ciro de Fasis para este importante puesto. De este modo, las sedes más influyentes de Oriente, Constantinopla, Antioquía y Alejandría, estaban en manos de los monoteletas. Uno de los primeros actos de Ciro de Alejandría fue un convenio con los monofisitas teodosianos, los cuales se pasaron en bloque al monotelismo. Sergio de Constantinopla podía darse por satisfecho. La Armenia, Siria y Egipto se unían íntimamente con la metrópoli bizantina. El emperador Heraclio seguía imponiendo en todos los territorios la nueva ideología como base de la unión religiosa.

2. **Oposición de parte de los católicos.**—Si es verdad que entre los monofisitas encontró fácil acogida, no lo es menos que entre los católicos tropezó con la más decidida oposición. Esta partió de los elementos monásticos, más avezados al estudio reposado y profundo. Por esto la primera voz que se levantó contra la nueva herejía fue de un monje de Palestina apellidado Antíoco, quien llamó la atención sobre las peligrosas ideas del patriarca Atanasio de Antioquía, a quien designaba como anticristo y renovador de las herejías de Apolinar y Eutiques.

Pero la verdadera voz de alerta salió de Egipto, donde con la actividad del nuevo patriarca iba tomando cada día más empuje el monergetismo o monotelismo. Desde luego, eran muchísimos los que no estaban conformes con Ciro. Pero los hombres providenciales y que en estas circunstancias no dudaron en descubrir con toda claridad el peligro de la nueva herejía fueron los dos monjes Sofronio y Máximo, procedentes de Palestina, que se hallaban a la sazón en Alejandría. Máximo mismo nos refiere con palabra cálida y sencilla los principios de tan apasionada contienda, de la que él mismo fue víctima.

Efectivamente, cuando el monje Sofronio [217] conoció los

[216] Véase MANSI 11,525s, 560s. En el mismo lugar, junto con las actas del concilio sexto ecuménico, encontramos datos interesantes sobre la intervención directa de Heraclio en favor del monotelismo (526s). Véase también HEFELE-LECLERCQ, III 1,333s.

[217] Véase un buen resumen de toda esta materia en BRÉHIER, L., en FLICHE MARTIN, V 118s. Asimismo, DUCHESNE, L., *L'Eglise au VI siècle* 402s; SOFRONIO en PG 87, 3380s; SCHÖNBORN, CH., *Sophron de Jérusalem*. Vie monastique et confession dogmatique: Théol. Histor. 20 (P. 1972).

anatematismos que formaban la base de unión con los monofisitas teodosianos, «prorrumpió en gritos lastimeros —dice San Máximo—, derramó abundantes lágrimas, cayó de hinojos sobre el pavimento delante del patriarca y le suplicó, lleno de lágrimas, que no leyera desde el púlpito aquel edicto, que renovaba la herejía de Apolinar» [218]. El resultado fue nulo. Entonces Sofronio, que era hombre enérgico, se decidió a apelar a Constantinopla. Dirigióse, pues, a la capital bizantina y, sin tener noticia todavía de que precisamente su patriarca Sergio era el alma de aquel movimiento de unión sobre la base del monotelismo, le denunció con vivos colores y con la mayor vehemencia el peligro que amenazaba al Oriente con la nueva ideología, que no era otra cosa que el monofisitismo condenado en Calcedonia [219]. Sergio procuró disimular su consternación, pues veía claramente que su juego estaba descubierto. Sin embargo, hizo todos los esfuerzos posibles para parar el golpe [220].

Mas, como era natural, Sofronio no se avino a esta intimación. Con más decisión que nunca empezó a trabajar para contrarrestar el peligro de esta herejía, que había levantado cabeza. La Providencia puso en sus manos nuevas armas para poderlo hacer con más eficacia; pues apenas vuelto a Palestina, por muerte del patriarca de Jerusalén, fue Sofronio elegido como sucesor suyo en esta sede. Su nueva autoridad lo investía de un poder especial y le imponía la obligación de velar por la pureza de la fe. Inmediatamente celebró un sínodo en Jerusalén el mismo año 634, en el que se propugnaron los principios contrarios al decreto de unión de Ciro y se defendió expresamente la doctrina de las dos operaciones en Cristo. Lo mismo repetía Sofronio en una amplia carta sinodal que entonces redactó, en la cual se recalcaban los puntos fundamentales: unidad de persona, dualidad de naturaleza y, por consiguiente, dualidad de operaciones, ya que por las operaciones se distinguen las naturalezas [221].

3. Sergio se dirige al papa Honorio.—Mientras Sofronio desarrollaba esta actividad, Sergio se decidió a cambiar de táctica. Descubierto su juego, era necesario adelantarse a Sofronio, previniendo al Papa en favor propio y ganándolo para su causa. Así, pues, dirigió al papa Honorio una carta, en la que procuró emplear toda su arte para obtener el

[218] Esta entrevista entre Sofronio y Ciro nos es conocida por una carta de San Máximo. Véase en PG 91,142, y la de Sergio al papa Honorio, MANSI 11,532.
[219] De esta conversación entre Sofronio y Sergio sólo tenemos noticia por la carta de éste al papa Honorio.
[220] Asimismo le prometió informar sobre ello al sínodo permanente, compuesto de los obispos presentes en Constantinopla. Véase sobre este sínodo PARGOIRE, *L'Égl. byz.*
[221] El texto de esta carta sinodal véase en *Vita Maximi* en PG 87,3.3148; MANSI, 11,831s. Véanse también: DUCHESNE, o.c., 409s; HEFELE-LECLERCQ, III 1,366s.

resultado apetecido [222]. Para ello presenta con la mayor viveza estas dos ideas: primera, que, gracias a sus esfuerzos y a los de Ciro de Alejandría, casi todo el Oriente ha llegado a la más perfecta unión. A esta pintura añade todavía otra inexactitud mayor, al afirmar que todos los unificados daban muestra de su ortodoxia recitando en la liturgia los nombres de San León y de Calcedonia. Esto era una falsedad, pues en el documento de unión se omitían expresamente los dos nombres.

Frente a este cuadro idílico de paz y unión, realizada por obra suya y de Ciro, presenta Sergio a Sofronio en la segunda parte de su carta como espíritu inquieto, empeñado fanáticamente en turbar la paz general. Por esto aconseja al Papa que se le imponga silencio y que no se hable más de una ni de dos energías, que son expresiones nuevas que sólo sirven para engendrar confusión y desunir voluntades. Por lo que al fondo de la cuestión se refiere, habla únicamente de la imposibilidad de que existan en Cristo dos voluntades, dando a entender que ésta es la consecuencia de la doctrina defendida por Sofronio. Es, pues, necesario imponerle silencio, pues, en último término, es pura cuestión de palabras.

4. **Intervención del papa Honorio** [223].—En estos momentos comenzó a intervenir en el asunto el papa Honorio, y su intervención ha tenido gran resonancia a través de la historia de la Iglesia. Es lo que se denomina *cuestión del papa Honorio*, que tiene su complemento en lo que sobre este asunto decidió el concilio sexto ecuménico, de 680-681, que se verá después.

De hecho, Honorio (625-638) cayó en el lazo de Sergio, llegando, por la exposición que éste le hacía, a la convicción de que en todo este asunto unos y otros trataban de introducir discusiones inútiles y que toda la cuestión era de palabras. Su conducta fue muy diversa de la que observaron San Celestino en 429 frente a Nestorio y San León Magno en 448 frente a Eutiques. Honorio incurrió en el defecto de obrar con demasiada precipitación antes de examinar la relación de Sofronio, con lo cual se prestó demasiado fácilmente al juego de Sergio.

Así, pues, aceptando como verídica la exposición hecha por éste y tomando como suya la táctica del silencio, escribió entonces Honorio su primera carta a Sergio. En ella

[222] El texto de esta carta puede verse en MANSI, 11,533s; GRUMEL, o.c., 21s; DUCHESNE, o.c., 405. Véanse sobre todo: HEFELE-LECLERCQ, 343s; TIXERONT, III 167s.

[223] No se ha conservado el texto latino original de la primera respuesta del papa Honorio. En cambio, ha llegado hasta nosotros una traducción griega leída en el concilio sexto ecuménico. El texto latino que conocemos es una antigua traducción del griego, hecha probablemente por ANASTASIO el Bibliotecario. Véanse: MANSI 11,537; PL 80,469; *Liber Pontif.* I 323s.

prohíbe hablar de una o dos energías o voluntades, que son cuestiones nuevas, de las cuales nada determinaron ni los sínodos ni los cánones de la Iglesia.

La carta fue comunicada a un tiempo mismo a Sergio y a Sofronio, los dos más directamente interesados en la discusión. El efecto se puede fácilmente comprender. Mientras Sergio se mostraba envalentonado por el triunfo y aprovechaba la carta del Romano Pontífice como nuevo instrumento de combate, Sofronio se sintió profundamente preocupado. Mas no se quedó inactivo. Convencido, por una parte, de que el Papa estaba mal informado sobre la doctrina realmente defendida por Sergio y Ciro, contraria al dogma católico; y por otra de que Honorio defendía en su carta la verdadera doctrina ortodoxa, quiso dirigirse él personalmente a Roma; mas, siéndole imposible, envió a un presbítero llamado Esteban, hombre de toda su confianza, conjurándole antes con toda solemnidad para que expusiera al Romano Pontífice con toda objetividad el verdadero estado de las cosas.

Honorio recibió esta embajada, mas no se dejó convencer por el relato del legado de Sofronio. Persistiendo, pues, en su primera disposición, reiteró la orden de silencio y de que no se usaran las expresiones de una o dos energías, y, para que nadie tuviera dudas sobre su voluntad, la formuló en una segunda carta, de la que sólo se conservan fragmentos [224]. En ellos aparece de nuevo la posición de Honorio: su convicción de que el debate de los orientales era cuestión de palabras y la afirmación repetida de la verdadera doctrina católica.

5. **Cuestión del papa Honorio** [225].—Basándose en estas dos cartas de Honorio, se ha presentado la actuación de este Papa como una dificultad gravísima contra la infalibilidad pontificia. Como en su conducta impuso silencio a los defensores de la ortodoxia y dio, al menos aparentemente, la razón a Sergio y a sus partidarios, se supone que erró dogmáticamente, por lo cual no se puede decir que el Papa sea infalible. Este argumento lo han esgrimido y lo siguen esgrimiendo hasta nuestros días todos los enemigos del Pontificado, y es bien conocido que, cuando se discutió en el concilio Vatica-

[224] Esta segunda carta proporciona también materia para la llamada «cuestión del papa Honorio». Los fragmentos conservados véanse en MANSI, 11,579; HEFELE-LECLERCQ, III 376s.

[225] Acerca de esta cuestión, además de las obras generales, véanse: CHAPMANN, DOM, *The condamnation of pope Honorius* (L. 1907); PLANE, W., *Die Honoriusfrage auf dem Vatik. Konzil* (1912); GRISAR, artíc. *Honorius* en Kirchenlex.; CABROL, artíc. *Honorius (Frage)*: LexThK 5 474-475 (1960); ID., artíc. en Catholic. 5 932ss; ID., *Die Wiederentdeckung der Honoriusfrage im Abendland*: RömQuart 56 (1961) 200-214; BRÉHIER, L., *La nouvelle crise religieuse*...: Hist. de l'Egl. por FLICHE-MARTIN, V 120-124, 397-400; GALTIER, P., *La première lettre du Papa H.*: Gregor. 29 (1948) 42-61; MONACHINO, V., *Onorio I e il monergismo*: I papi nella Storia 1 206-220 (R. 1961),

no I el dogma de la infalibilidad pontificia, la cuestión del papa Honorio fue una de las más agitadas y de las que proporcionaron armas constantemente a los impugnadores de la definición de este dogma.

Ahora bien, ¿qué solución cabe dar a este problema? Algunos apologistas han querido resolverlo negando a estas cartas el carácter de documentos dogmáticos o *ex cathedra*. Según esta solución, como la infalibilidad pontificia sólo se extiende a los documentos emanados *ex cathedra*, no pueden estas cartas ofrecer dificultad ninguna al dogma. Aunque contuvieran algún error, éste sería muy de lamentar en un papa, pero sería puramente error personal, un error privado, sin consecuencias para la infalibilidad pontificia.

Pero esta solución no puede admitirse. La razón que suele darse para quitar el carácter *ex cathedra* a estas cartas es que van dirigidas sólo a Sergio o que no contienen anatema ninguno y dan solamente normas prácticas de conducta, como es el silencio impuesto sobre aquellas discusiones. Este argumento resulta en verdad inconsistente, y, si bien se advierte, echaría abajo una buena parte del magisterio eclesiástico pontificio primitivo. Para que se pueda decir que el Papa habla *ex cathedra* no es necesario que emplee un tipo especial de documentos, ya se llamen bulas, ya encíclicas, privilegios o decretos, en los que con toda solemnidad defina alguna verdad revelada. Lo importante es que hable como Papa y maestro de la verdad, determinando con autoridad suprema algún punto referente al depósito de la fe. Aunque esta enseñanza la publique en forma de carta, breve o rescripto, no deja de tener el carácter de documento *ex cathedra*.

Si no se admite este principio, deberíamos decir que la *Epístola dogmática* de San León a Flaviano, por ejemplo, no tiene carácter dogmático. Evidentemente, detrás de Flaviano, a quien se dirige la carta, veía San León a toda la Iglesia, como detrás de San Cirilo veía el papa Ceferino a todos los fieles, y, en nuestro caso, el papa Honorio, al dirigirse a Sergio y Sofronio, enseñaba a toda la Iglesia. Por lo demás, no se trataba en nuestro caso únicamente de cuestiones prácticas o disciplinares, sino que se debatía un punto dogmático de importancia fundamental en la doctrina cristológica. Así lo entendían de hecho todos los que intervinieron en la discusión.

6. **Solución de la cuestión del papa Honorio.**—Descartada, pues, esta solución y partiendo de la base de que las dos cartas de Honorio son documentos doctrinales y, en tales condiciones, que deben ser consideradas como declaraciones *ex cathedra*, debemos afirmar que no contienen error ninguno dogmático. Por consiguiente, no ofrecen difi-

cultad ninguna contra la infalibilidad pontificia. Lo único que debemos conceder es que el papa Honorio no estuvo acertado en el modo como resolvió el asunto, al imponer silencio a las dos partes. Fue un error de táctica de graves consecuencias para la Iglesia, pero no un error doctrinal, que es lo único que comprometería la infalibilidad.

Efectivamente, la expresión «unde et unam voluntatem fatemur Domini nostri Iesu Christi» y otras semejantes que se emplean, si se estudia bien el contexto, se refieren a la unidad moral de las dos voluntades de Cristo, no a la unidad física, que es lo que defendían los monoteletas. Ciertamente era una expresión que engendraba confusión; pero el sentido que tenía en la mente de Honorio era plenamente ortodoxo: unidad moral. Por esto habla de un único operante, de dos naturalezas unidas en un solo Cristo; dos naturalezas que obran lo que les es propio sin confusión ni separación, pero en unidad moral perfecta. Todo esto, que es doctrina expresada por Honorio en sus cartas, no es otra cosa que el dogma ortodoxo católico. El que Sergio y sus secuaces interpretaran en favor suyo la expresión de *única voluntad* en Cristo, como si Honorio defendiera *una sola voluntad física*, no debe inducirnos a error. También en otro tiempo los adversarios de San Cirilo, los nestorianos, interpretaban algunas expresiones de sus anatematismos como si fuera partidario del monofisitismo, y, en realidad, sus palabras daban pie para esta sospecha; pero, si se atiende al conjunto de su doctrina, aparece claramente que no contienen ningún error.

No de otra manera opinaban sobre el sentir del papa Honorio los prohombres de la causa católica que intervinieron en estas discusiones. Todos ellos lo presentaban como autoridad en favor de sus ideas contra los monoteletas, sin temor de que nadie los contradijera. Así, el más insigne de todos, San Máximo Confesor, afirmaba que, en las conocidas cartas, Honorio solamente había querido «explicar que jamás de ninguna manera la naturaleza humana, concebida virginalmente, fue de hecho arrastrada por la voluntad de la carne»; es decir, que únicamente quiere salvar la unidad moral de las dos voluntades. Precisamente esta argumentación era la que más fuerza daba a San Máximo en sus encarnizadas luchas contra los monoteletas, como se verá después. Por otra parte, él, contemporáneo de los acontecimientos, podía estar muy bien enterado del verdadero sentido de las palabras del papa Honorio, tanto más cuanto que nadie le contradijo de hecho en todo este razonamiento.

A la misma conclusión llegaríamos si consideramos la manera como más tarde se condenó al papa Honorio. En todas las fórmulas de condenación y anatema contra él no se le atribuía ningún error dogmático ni se afirmaba que

hubiera defendido ninguna herejía, sino únicamente que había sido negligente en el desempeño de su oficio y que no había sido bastante enérgico, fomentando con su descuido la herejía.

En cambio, no puede librarse el papa Honorio de una conducta desacertada y verdaderamente dañina a la causa católica. Se dejó prender demasiado fácilmente en las redes de Sergio, como en otro tiempo el papa Zósimo en las de Pelagio y Celestio. Creyó con demasiada facilidad en las falacias de este hombre astuto, por lo cual tomó aquella medida desacertada de imponer silencio a los defensores de la verdadera causa. Este sistema no podía favorecer más que al error, el cual podía de este modo extenderse sin que nadie se le opusiera, y esto por obra del que debía haberle cortado los pasos.

No mucho después, en octubre de 638, moría el papa Honorio, sin haber podido experimentar las luchas encarnizadas a que dio origen aquella nueva doctrina y aquella controversia que él había calificado como juego de palabras. Casi al mismo tiempo moría también Sofronio de Jerusalén. Pero tras él suscitaba la Providencia algunos valientes defensores de la ortodoxia entre los futuros Romanos Pontífices y otros elementos valiosos de la Iglesia. La contienda iba a tomar en los siguientes decenios proporciones gigantescas.

III. Segunda fase del monotelismo: 638-668

Desde entonces, envalentonado Sergio con las dos cartas pontificias, se dirigió al emperador y le propuso un plan que hacía tiempo meditaba. Asegurado el apoyo de Roma y teniendo en sus manos al emperador, creyó llegado el momento de realizar la unificación religiosa de todo el Imperio.

1. La «Ekthesis» de Sergio [226].—Para obtener esta unión real y efectiva, propuso a Heraclio la publicación de un decreto o fórmula de fe, denominada *Ekthesis*, que debía ser aceptada por todos y servir como lazo de unión de los cristianos. Así fue convenido con el emperador, y la *Ekthesis* fue promulgada en el mismo año 638. Afectando acomodarse a la norma dada por el Papa sobre el silencio acerca de una o dos energías, una o dos voluntades, ponía a ambas al mismo nivel y las rechazaba a ambas como peligrosas de herejía: «la primera, porque escandaliza a algunos, aunque se halla en los Padres; la segunda, porque conduciría necesariamente a defender dos voluntades opuestas». Luego, ol-

[226] Véase en MANSI, X 991, el texto del concilio de Letrán de 649, dec.3; HEFELE-LECLERCQ, III 1,388s.

vidándose de lo anterior, concluía que debían todos admitir en Cristo *una sola voluntad* [227], y esto no en sentido moral. Se ve, pues, claramente que, afectando huir las expresiones controvertidas, la *Ekthesis* proponía claramente el monotelismo.

Respaldada por el emperador y por el patriarca de Constantinopla, la *Ekthesis* se introdujo rápidamente en casi todas las regiones orientales. Los patriarcas de Antioquía y de Alejandría se unieron sin dificultad a Sergio de Constantinopla. Gran parte del episcopado oriental se plegó a la voluntad del emperador. Sergio la hizo triunfar fácilmente en un sínodo celebrado en su sede en 638 [228]. Después de su muerte, ocurrida en este mismo año, su sucesor Pirro lo hizo aprobar igualmente en otro concilio de 639. En Jerusalén mismo, el nuevo patriarca, Sergio de Joppe, sucesor de Sofronio, se adhirió al movimiento triunfante. En realidad, el monotelismo, sintetizado en la *Ekthesis*, triunfaba en toda la línea [229].

2. **Principio de la oposición occidental.**—Sin embargo, este triunfo no era completo. Más bien diríamos que la *Ekthesis*, en vez de contribuir a cortar la discusión sobre las dos voluntades de Cristo, provocó de un modo especial la resistencia de los Romanos Pontífices sucesores de Honorio y la de todo el mundo occidental.

El papa *Severino* (640) pasó su corto pontificado sin obtener la aprobación del emperador bizantino; esto no obstante, según parece, anatematizó el monotelismo [230]. Su sucesor, *Juan IV* (640-642), reunió en 641 un sínodo en la Ciudad Eterna y en él lanzó anatema contra esta herejía [231]. La noticia fue comunicada al punto al emperador Heraclio; pero éste apenas tuvo tiempo de darse cuenta del hecho, pues murió en febrero de 641. Se afirma que, estando en el lecho de muerte, quiso librarse de la responsabilidad de la *Ekthesis*, echando la culpa de todo a Sergio [232].

[227] Hasta entonces hablaban siempre de una o dos energías; sólo desde la aparición de la *Ekthesis* se habló ya de una voluntad, y así, a esta opinión se la designó con el nombre de *monotelismo*.

[228] Véanse en MANSI (X 999) fragmentos de este concilio.

[229] De Egipto sabemos que Ciro de Alejandría, al tener noticia de la *Ekthesis*, hizo cantar himnos de acción de gracias. Véanse: MANSI, X 1003; *Liber Pontif.* I 327-28.

[230] Sólo sabemos que un enviado de Heraclio cometió la brutalidad de entrar a mano armada en el palacio del Papa y se apoderó del tesoro, dando como excusa que el emperador lo necesitaba para la guerra. Por otra parte, conocemos por una carta de Ciro de Alejandría el temor que éste tenía de que el nuevo Papa se opondría a su fórmula. Según parece, Heraclio, al comunicársele la noticia de la elección del Papa y pedírsele el permiso para su coronación, lo hizo depender de la aprobación de la *Ekthesis*. Sin embargo, el papa Severino fue consagrado y no suscribió la fórmula. Así se expresa en una carta de Máximo a Talasio (MANSI, X 677).

[231] Se han perdido las actas de este concilio. Véase, con todo: MANSI, X 607s; HEFELE-LECLERCQ, 393s. Es de advertir que este concilio no hizo nada contra Sergio y sólo condenó la doctrina del monotelismo.

[232] Reconocía igualmente el fracaso de su política religiosa y que su fórmula

Su hijo Constantino III y, sobre todo, Constante II (641-668) continuaron la lucha cada vez con más encarnizamiento. De nada sirvió la carta de Juan IV a Constantino III exponiendo la verdadera doctrina y defendiendo la ortodoxia del papa Honorio; de nada tampoco la defensa enérgica y sólida de San Máximo[233] y de otros portavoces de la ortodoxia católica; de nada igualmente el avance arrollador de los árabes, que llegaron a poner en verdadero peligro la última metrópoli del Imperio. Constante II tomó como suya la *Ekthesis* y se empeñó en el triunfo completo del monotelismo. Mas con esto no hizo más que agudizar y prolongar más la lucha.

Varios acontecimientos marcaron un nuevo rumbo a todas estas discusiones. Pirro, patriarca de Constantinopla, sucesor de Sergio desde 638, tuvo que abandonar su puesto al advenimiento del emperador Constante II en 641[234]. Su sucesor, Paulo II, emprendió con renovada furia la batalla en favor del monotelismo. El nuevo papa Teodoro I (642-649), por el contrario, tuvo interés en mantener la posición completamente ortodoxa del Pontificado. Por esto, al escribirle Paulo II dándole cuenta de su propio nombramiento como patriarca de Constantinopla y pidiendo su aprobación, el Papa le respondió notando la irregularidad de su situación, pues su predecesor Pirro vivía en el destierro y no había presentado ninguna renuncia[235]. Paulo no hizo ningún caso de la actitud del Papa; más aún: como lanzando un reto contra Roma, agudizó más la lucha en favor de la *Ekthesis* y del monotelismo.

3. Se intensifica la oposición. San Máximo.—Entretanto, precisamente desde 642, con el nuevo papa Teodoro I, no obstante la audacia del patriarca Paulo II, se intensificaba más y más la oposición por parte de los defensores de la ortodoxia. Ya no era sólo el Occidente. En Chipre y Palestino, en Siria, en Egipto y en todo el norte del Africa, el monotelismo tropezaba con una tenaz oposición. A la cabeza de la misma se hallaba el abad Máximo, ya conocido por sus

había sido la causa de muchas discordias. Véanse: DÖLGER, *Registro* 215; MANSI, XI 9s.

[233] SAN MÁXIMO, apellidado *el Confesor*, fue indudablemente uno de los héroes principales de este drama doctrinal. Véanse: STRAUBINGER, *Die Christologie des hl. Maximus confessor* (1906); STIGLMAYER, J., *Maximus Konf. und die beiden Anast.* en Kath. (1908) 2 34-45; PEITZ, *Martin I und Maximus Confessor* en HistJb 38 (1917) 213s, 429s; GRUMMEL, V., *Notes d'histoire et de chronologie sur la vie de Saint Maxime le Confesseur* en Echd'Or 30 (1927) 24s; DEVRESSE, R., *La vie de Saint Maxime le Confeseur et ses recensions* en AnalBoll 46 (1928) 5s; CERESA-CASTALDO, A., artíc. *Maximos Confessor:* LexThK 7 208-210 (1962); ID., artíc. en DictThCath 10 448-450; MATHIEU, G., *Traveaux préparatoires à une edition crit. des oeuvres de S. M. le Conf.* (Lovaina 1957); BALTHASAR, URS V., *Kosmische Liturgie. Das Weltbid Maximus' des Bekenners* 2.ª ed. (Eichstätt 1961).

[234] Véase NICÉFORO ed. BOOR 30-31. Se puede discutir sobre si hubo verdadera renuncia o más bien una manera de destierro.

[235] Véanse: MANSI, X 702s; HEFELE-LECLERCQ, 398s.

intervenciones en favor de la ortodoxia. Ante la avalancha de la invasión árabe en Egipto, verdaderas caravanas de cristianos se refugiaban a lo largo del norte de Africa, llegando hasta Cartago. Entre los fugitivos había multitud de monoteletas, los cuales se entregaron a una propaganda fanática y escandalosa.

Mas precisamente uno de los refugiados en Cartago era el mismo abad Máximo, el cual se entregó de lleno a la defensa de la verdadera fe contra las maquinaciones de los herejes. El éxito fue ciertamente providencial. Pero el hecho más ruidoso fue la discusión realizada entre Máximo y Pirro, el patriarca desterrado de Constantinopla. Este era uno de los más decididos defensores del monotelismo, y al fin se avino a celebrar una discusión pública con el paladín de la ortodoxia, Máximo. Celebróse, pues, efectivamente, esta discusión en presencia del exarca y de los obispos de la provincia, y al final de la misma Pirro se declaró convencido por su adversario, haciendo inmediatamente su sumisión. Era el mes de julio del año 645 [236].

Este acontecimiento tan extraordinario tuvo rápidas consecuencias. El año siguiente, 646, salió una solemne condenación del monotelismo, firmada por los obispos de Numidia, Mauritania y otras regiones del norte de Africa. Este acto de protesta y condenación de la herejía se hizo constar de un modo expreso delante del emperador y del patriarca Paulo II. Al mismo tiempo se escribió al Romano Pontífice Teodoro I una carta de adhesión [237]. Con razón observan algunos historiadores el hecho de que, habiéndose inventado el monotelismo para unir más estrechamente al Imperio bizantino los territorios orientales, él fue la ocasión para que las provincias del norte del Africa se apartaran definitivamente de Constantinopla.

4. **Nuevo decreto de unión: el «Tipo».**—Frente a todas estas resistencias, sobre todo a la deposición de Paulo II por el papa Teodoro [238], ideó Paulo un nuevo edicto de unión, que juzgaba más apto para obtener el triunfo del monotelismo. Esta nueva fórmula de unión fue denominada *Tipo* y debía sustituir a la *Ekthesis*. Su característica consistía en imponer silencio a las dos partes, prohibiendo severamente hablar de una o dos operaciones, energías o voluntades. En

[236] Después de estos actos, Pirro se dirigió a Roma, donde hizo acto de sumisión al Papa, y éste, que lo consideraba como único patriarca de Constantinopla, le hizo los honores de tal. Véanse: *Liber Pontif.* 323s; MANSI, X 859s. El proceso verbal de la discusión entre Pirro y San Máximo puede verse en *Obras de San Máximo*: PG 91,288s; HEFELE-LECLERCQ, 401s; MANSI, 10,709s.

[237] Estos documentos de los obispos africanos pueden verse en MANSI, X 929s, 943s; HEFELE-LECLERCQ, III 1,426s. Véase también AUDOLLENT, artic. en DictGéogrHist I 846.

[238] Paulo de Constantinopla había escrito al Papa una carta en defensa del monotelismo en lugar de la abjuración que éste le exigía. Por esto fue excomulgado. Véanse: MANSI, X 1020, y HEFELE-LECLERCQ, 430s.

este punto, debían contentarse con los antiguos símbolos. El mal consistía en que se equiparaba a los dos extremos, la verdadera y la falsa doctrina. Mas, por otra parte, ¿cómo se podía imponer silencio en medio de la agitación y excitación existentes? Lo que se pretendía era que callaran los católicos fieles a Roma y, entretanto, que triunfase la política del patriarca Paulo II. El *Tipo* era, pues, francamente favorable al monotelismo.

De este modo, en vez de paz y unión, el *Tipo* intensificó más todavía la guerra y desunión existentes. De ambas partes se lanzaron a la lucha con nuevas energías [239]. El nuevo papa Martín I (649-653) [240] era el hombre providencial que debía marcar la conducta austera e inflexible de la Iglesia católica. Hombre de ciencia, enérgico y bien versado en la verdadera diplomacia, del tipo de San Gregorio Magno, Martín I, como apocrisario o delegado pontificio que había sido de parte de Roma en Constantinopla, conocía perfectamente la mentalidad y el modo de ser orientales. Por eso se propuso desde un principio oponer a la duplicidad bizantina un sistema claro y definido, provocando con ello, sin duda, actitudes de apasionamiento y persecución que recuerdan los tiempos del más furioso arrianismo.

Alentado por el gran defensor de la fe, el abad Máximo, Martín I celebró ante todo en Letrán un concilio el año 649 [241], en presencia de 105 obispos, y dando a la asamblea la máxima solemnidad, examinóse la conducta de los principales defensores del monotelismo, leyóse públicamente el texto de algunos de sus escritos, y en particular se discutieron las fórmulas de unión *Ekthesis* y *Tipo*. El mismo Papa hizo ver en un discurso cómo los Padres, y particularmente San León, enseñaban que la operación sigue a la naturaleza, con lo cual en Cristo hay dos operaciones y dos voluntades libres, si bien incontaminadas con el pecado. Finalmente, en veinte cánones, lanzó anatema contra los cabecillas del monotelismo, los tres patriarcas Sergio, Pirro y Paulo y los dos prelados más conspicuos, Teodoro de Farán y Ciro de Alejandría. Además prohibió solemnemente la *Ekthesis* y el *Tipo*, al que denominaba *scelerosum Typum*.

De este modo, a la intimación del *Tipo* de guardar silencio, atendiendo exclusivamente a los católicos ortodoxos, Martín I y los fieles defensores de la ortodoxia respondían anatematizando el monotelismo y proclamando la doctrina de las dos voluntades. Esto no significaba arrogancia, sino

[239] Uno de los últimos actos del papa Teodoro había sido un sínodo celebrado en 649 en Roma, donde lanzó la excomunión contra Pirro, que había recaído en la herejía (MANSI, X 610).

[240] Véanse: PEITZ, *Martin I und Maximus Confessor*, o.c.; *Liber Pontif.* I 236; *Cartas de Martín I* en MANSI, X 863s.

[241] Este concilio tuvo casi carácter de ecuménico. De hecho había representantes de todo el Occidente. Véanse: *Liber Pontif.* 338; MANSI, X 863-1170; *Martini Papae Epistolae* en HEFELE-LECLERCQ, III 1,434s.

simple ejercicio de defensa de la verdad, pues no puede permitirse que sean equiparados la verdad y el error. Al mismo tiempo que en Roma se hacían estos actos de energía, el Papa enviaba a Constante II una carta llena de atenciones, pues en todo este asunto se había procurado cuidadosamente no mezclarlo en las discusiones y anatemas, los cuales iban dirigidos a los obispos y patriarcas.

5. Firmeza inquebrantable del papa Martín I.—Mas de nada iba a valer esta táctica de prudente diplomacia. El emperador Constante estaba enteramente envuelto en las mallas de la conjuración monoteleta y hacía causa común con el patriarca Paulo II. Precisamente entonces, el emperador, obligado a retirarse del norte de Africa y viéndose amenazado en la metrópoli, estaba decidido a reforzar sus posiciones en el Asia Menor y en la península Italiana. Así, pues, decidido a hacer pesar su autoridad sobre Roma, envió a su exarca Olimpio con la orden de apoderarse de la persona del Papa y vencer a todo trance su oposición. Habiendo fracasado Olimpio en ambos intentos [242], fue enviado otro exarca, Teodoro Calliopas.

El nuevo emisario de Constante II se presentó, en junio del año 653, apoyado por un poderoso ejército. Ante este despliegue de fuerza, el Papa se retiró a Letrán; mas, no obstante la gritería y protesta del pueblo, no pudo ofrecer seria resistencia, como tampoco le valió refugiarse en la basílica, pues ésta fue invadida por Calliopas y su gente, quienes se apoderaron violentamente del Romano Pontífice. La batalla entraba en su período más violento. La prisión de Martín I marca el principio de un martirio prolongado, que no terminó sino con la vida del Romano Pontífice [243].

El plan del emperador era conducir al Papa a Constantinopla, con el fin de forzarlo allí moralmente a someterse a su voluntad. Fue, pues, embarcado en el Tíber, y, después de tres meses de navegación, arribó por fin a la isla de Naxos, donde, a causa del deplorable estado de su salud y por otras razones, se vieron obligados a detenerse un año entero. Finalmente, en septiembre del año 654 llegó a Constantinopla. Más de tres meses tuvo que esperar entonces, internado en la prisión Prandiaria y sujeto a las más injustas vejaciones, después de lo cual fue presentado ante un

[242] *Liber Pontif.* 337s. Refiérese en él que Olimpio intentó asesinar al Papa en el momento en que recibía de él la comunión. El sicario que debía realizar el hecho declaró que en el momento de ejecutarlo se sintió como herido de ceguera.

[243] Sobre los hechos que siguen véanse: *Carta de Martín I a Teodoro* en PL 87,200s; *Relato de un clérigo de su acompañamiento*, MANSI, X 853s; HEFELE-LECLERCQ, 454s; DIEHL, *L'Exarcat de Ravenne* 406s; LECLERCQ, *Les martyrs* IV 234s; DUCHESNE, o.c., 448. Véase también el resumen de BRÉHIER en FLICHE-MARTIN, V 170s; MONACHINO, V., *Il «Typos» di Costante II e il papa S. Martino I*: I papi nella Storia 1 212ss (R. 1961).

tribunal completamente arbitrario e incompetente. Luego, bajo la inculpación de haber fomentado la rebelión del Occidente contra el emperador y apoyados en multitud de falsos testigos, lo condenaron por delito de alta traición.

En vano quiso él encauzar el proceso hacia el terreno religioso y discutir la cuestión del monotelismo. Sin atender para nada a sus deseos, se procedió contra él con la mayor brutalidad. Se le despojó de sus vestiduras sacerdotales; se le llenó de improperios y expuso a las burlas del populacho; se le echó una cadena al cuello, y en este estado de humillación se le arrojó en la cárcel llamada de Diomedes. Se refiere que, al entrar en la cárcel, dijo él al carcelero: «Haced de mí todo lo que queráis; cortadme a pedazos si queréis, mas no esperéis que entre jamás en comunión con la iglesia de Constantinopla». Y una antigua tradición atestigua que, dirigiéndose el emperador después de estas escenas a la cabecera del patriarca Paulo, gravemente enfermo y muy atormentado de escrúpulos, oyó que éste le apostrofó en estos términos: «Sí; una carga más contra mí en el terrible juicio que me aguarda. ¿No es una indignidad que un Pontífice sea tratado de esta manera?»

Los meses siguientes fueron un martirio continuado para el Pontífice. Mas como no se doblegara a los deseos del emperador, retractándose de todo lo decretado en el concilio de Roma y admitiendo el *Tipo,* finalmente, el 26 de marzo de 655 fue embarcado para Quersón, en Crimea, hoy Sebastopol, donde estuvo sometido a toda clase de privaciones y torturas, hasta que vino a librarle de ellas la muerte el 16 de septiembre. De los sufrimientos a que estuvo sometido en este destierro dan una idea las cartas que desde allí escribió y se han conservado hasta nuestros días [244]. El pueblo cristiano comenzó a reverenciar su sepulcro como el de un santo y la Iglesia lo venera como mártir.

6. Segunda víctima del monotelismo: San Máximo [245].— Como era de suponer, quien se atrajo de un modo especial la ira de los jefes monoteletas fue Máximo Confesor. Así, pues, al mismo tiempo que se apoderaban del papa Martín I, prendieron igualmente en Roma a este insigne adalid de la causa católica y a dos de sus más esforzados discípulos, Anastasio el Monje y Anastasio el Apocrisario. Conducidos a Constantinopla el mismo año 653, fueron sometidos a las mayores vejaciones y a los más astutos interrogatorios. Particularmente contra Máximo se dirigen las más graves inculpaciones, incluso de carácter político. «Tú eres—le dicen— el único responsable de haber entregado a los sarracenos

[244] Pueden verse: PL 87,291s; LECLERCQ, *Les martyrs* IV 245s.
[245] Véase para lo que sigue: *Acta S. Maximi:* PG 90,109-172; *Cartas de San Anastasio:* PG 90,133s, 172s; GRUMEL, o.c.: Echd'Or 30 (1927) 32s.

el Egipto, la Tripolitania y toda el Africa del Norte». De nada sirve la negativa más rotunda. Al fin se plantea la verdadera causa discutida. Se le intima que rechace el concilio de Letrán y admita el *Tipo*, sometiéndose al emperador. La contestación es la que se podía esperar: la negativa más rotunda. Se hace un simulacro de discusión teológica con Teodosio, arzobispo de Cesarea. Se le ofrecen toda clase de distinciones si acepta el *Tipo*. A los halagos siguen las amenazas y los malos tratos. Es desterrado a Salymbria y luego a la fortaleza de Peibera. De semejante manera son tratados sus dos impertérritos compañeros.

Después de siete años de sufrimientos y constantes torturas, se refiere que les arrancaron la lengua y cortaron la mano derecha, y en esta forma fueron exhibidos al populacho. Finalmente, trasladados al pie del Cáucaso, al fuerte de Lasica, murió allí San Máximo el 13 de agosto de 662. Es el segundo mártir ilustre contra la herejía monoteleta.

Como si Dios se hubiera aplacado con la sangre de estas víctimas, de hecho se fueron apaciguando cada vez más los ánimos y suavizando las relaciones del Oriente con el Occidente. El sucesor de San Martín I, San Eugenio (655-657), de carácter suave y pacífico, envió a sus delegados a Constantinopla, los cuales fueron seducidos por los orientales y firmaron un convenio, que no era otra cosa sino una variante del monotelismo. Desde Roma se protestó, y el Papa desaprobó la conducta de sus enviados [246]. Probablemente el papa Eugenio hubiera tenido que seguir a Martín I en su calvario; pero el desastre naval del emperador en el Fénix, frente a los árabes, estorbó los planes vengativos de Constante II.

El sucesor de Eugenio I, San Vitaliano (657-672), evitó la condenación expresa del *Tipo*, con lo cual se preparó el camino para una inteligencia. Invitáronle para ello de un modo especial las circunstancias del Imperio bizantino y el emperador Constante II, quien después de tantos descalabros había perdido su antigua altanería e intolerancia y deseaba una avenencia; más aún: ante la impopularidad creciente de que era objeto en Oriente, deseaba ganarse a los romanos. Por esto envió suntuosos regalos al nuevo Papa, hizo incluir su nombre en los dípticos de las iglesias y recibió con grandes honores a la embajada que Vitaliano envió a Constantinopla. Este acercamiento fue facilitado por la muerte del patriarca Paulo II y la constante presión de los árabes; pero en estas circunstancias y sin que se hubiera llegado a ningún convenio ni acto definitivo, el emperador Constante II fue asesinado en Siracusa el año 668 por uno de sus servidores.

[246] Véase principalmente la carta de ANASTASIO *el Discípulo* en PG 90,133s.

IV. TERCERA FASE DEL MONOTELISMO: 668-681 [247]

Con la desaparición de los dos más poderosos partidarios del monotelismo, el patriarca Paulo II y el emperador Constante II, cambiaba por completo la situación de la Iglesia y de la ortodoxia, tanto más cuanto que el sucesor de Constante, su hijo Constantino IV Pogonato (668-685), era de convicciones enteramente ortodoxas y deseaba a todo trance mantener la buena inteligencia con Roma.

1. **Preparación del concilio sexto ecuménico.**—En presencia de la nueva situación, el papa Vitaliano pudo obrar con mayor energía. El acto más memorable que realizó con el nuevo emperador fue suspender el *Tipo*, logrando con ello que cesara la tensión entre las dos iglesias, oriental y occidental.

Los papas Adeodato (672-676) y Domno (676-678) mantuvieron estas buenas relaciones iniciales con el emperador bizantino. El año 678, Constantino IV, movido por el deseo sincero de obtener una paz religiosa duradera, se aventuró por fin a proponer al papa Domno la celebración de un concilio. Esta invitación la recibió su sucesor Agatón (678-681), que era el que había de realizar la unión definitiva. Sin embargo, tanto en Oriente como en Occidente, el terreno distaba mucho de estar bien preparado. Existían todavía muchos prejuicios de una parte y de otra, que impedían la reunión provechosa de una asamblea universal de la Iglesia.

Así, pues, con el objeto de disponer las cosas en Occidente, el Papa hizo que se celebraran varios sínodos, como los de Milán en Italia y Heathfield en Inglaterra [248]. Pero el más importante fue el organizado y dirigido por él personalmente en Roma en la Pascua de 680 [249]. El Occidente estuvo representado en él con 125 prelados, los cuales redactaron las instrucciones que los legados pontificios debían llevar a Constantinopla y dos cartas para el emperador, una en nombre del concilio y otra en el del Papa. En ésta se incluía una especie de fórmula de fe o epístola dogmática, a la manera de la de San León, en la cual se declaraba claramente el dogma de las dos voluntades en Cristo y dos operaciones que no se oponen ni contradicen. De este modo,

[247] Sobre el final de estas cuestiones monoteletas, véanse las obras generales ya citadas, y en particular el buen resumen de BRÉHIER, l.c., 181s.

[248] Véanse sobre estos sínodos: MANSI, 11,203s; HEFELE-LECLERCQ, III 1,475s; CABROL, *L'Angleterre chrét.* 135s; *Vita Wilfridi Eborac.* en MonGerHist, Scr. Rer. Mer. 6,222s.

[249] Véanse: HEFELE-LECLERCQ, 476s; DUCHESNE, *L'Egl. au VI siècle* 464 n.1, ha probado que, más que concilio, fue una gran consulta de prelados. Por eso no redactó actas. En cambio, redactó una profesión de fe muy completa y suele ser designado como concilio.

antes del concilio quedaba ya definida enteramente la materia que en él debía publicarse.

2. Concilio cuarto de Constantinopla, sexto ecuménico (680-681) [250].—Según parece, Constantino Pogonato no aspiraba a otra cosa que a una entrevista entre los representantes del Occidente y del Oriente a fin de llegar a un acuerdo. Pero las cosas se presentaron de manera que resultó un verdadero concilio universal. Incluso de Alejandría y Jerusalén, que se hallaban en manos de los árabes, pudo haber representantes legítimos. Sin embargo, la concurrencia al concilio varió bastante en las 18 sesiones que se celebraron.

Celebróse, pues, el concilio desde el 7 de noviembre de 680 al 16 de septiembre de 681, bajo la presidencia de honor y la protección del emperador y con la presidencia efectiva de los legados pontificios y del patriarca Jorge de Constantinopla. Las sesiones tuvieron lugar en el palacio imperial, llamado *Trullo* [251], por lo cual este concilio es designado también como *Trullanum primum*. Las discusiones fueron en realidad difíciles y algunas de ellas dieron origen posteriormente a grandes y enconadas contiendas. El ambiente monoteleta era en verdad muy denso y contaba con partidarios decididos, como Macario de Antioquía y el monje Esteban. El mismo patriarca de Constantinopla tenía simpatía por el monotelismo.

Siguiendo la costumbre de estos concilios ecuménicos, se examinó detenidamente la conducta de los principales personajes que habían intervenido en toda la contienda y se siguió a cada uno de ellos un verdadero proceso, que a las veces se transformó en examen crítico sobre la autenticidad e integridad de los textos aducidos. Luego se presentaron los textos pontificios, particularmente la última epístola del papa Agatón, que incluía una prueba completísima sobre el sentir de los Padres favorable a la doctrina católica de las dos voluntades y constituía una declaración expresa del dogma católico.

El resultado de todo fue que el patriarca Jorge de Constantinopla quedó plenamente convencido y aceptó la doc-

[250] Véase, además de las obras generales, MANSI, II 195 922. Las actas del concilio las conocemos en su original griego y dos traducciones latinas. El *Liber Pontificalis* resume los trabajos del concilio, ed. DUCHESNE, I 350-359; BAUS, K., artíc. *Konstantinopel, 6 oekumen. Konzil:* LexThK 6 496 (1961); BOIS, J., *III Concile de Constantinople:* DictThCath 3 1 1259-1274; JANIN, R., artíc. *III Concile de Constantinople:* DictHistGéogr 13 760-763; ORTIZ DE URBINA, J., artíc. *III Concilio constantinopolitano:* EncCatt 4 748ss; FRITZ, G., artíc. *Quinisext concile:* DictThCath 13 2 1581-1597; MONACHINO, V., *Il VI Concilio ecumenico e i papi Agatone e Leone II:* I papi nella storia 1 218ss (R. 1961); RODRÍGUEZ, F., *El procedimiento de votación en el tercer Concilio de Constantinopla (7-III-681)* 4 (Burgos 1963) 275-293.

[251] «In basilica quae Trullus appellatur, intra palatium» (MANSI, II 166). Así se llamaba porque estaba cubierta de un *trullo*, o cúpula.

trina del papa Agatón. Lo mismo hizo toda la asamblea, a excepción del patriarca Macario de Antioquía, el cual fue depuesto en la sesión novena. Como era natural, fue condenada expresamente la doctrina monoteleta, y, en consecuencia, se lanzó anatema contra los cabecillas del monotelismo: Sergio, Pirro y Paulo de Constantinopla y Ciro de Alejandría.

El Papa había hablado por la boca de Agatón, y cuando el concilio, con los 174 prelados que tomaron parte en la última sesión, reconoció solemnemente la autoridad suprema de la Silla de Roma, dio un nuevo testimonio de la unidad perfecta de toda la Iglesia. El primado de Roma salía robustecido de aquella larga prueba. Así se confirmaba en la carta que dirigía el concilio al Papa, al terminar la sesión decimoctava, pidiendo la confirmación de sus actas. Al dar su aprobación León II (681-683), que sucedió al papa Agatón, recibía el concilio el sello que comunicaba a sus decisiones un valor infalible. El emperador aceptó igualmente los decretos del concilio, firmando y sancionando sus actas.

3. El concilio sexto ecuménico y el papa Honorio [252].— El resultado del concilio sexto no podía ser más satisfactorio para la causa de la ortodoxia católica romana. Sin embargo, al condenar a los cabecillas del monotelismo, el concilio mezcló el nombre del papa Honorio, con lo cual ha dado ocasión a largas discusiones y serias dificultades. Es lo que suele designarse como *segunda parte de la cuestión del papa Honorio*. Efectivamente, si es cierto, como antes hemos expuesto, que el papa Honorio no erró en la fe, y, por consiguiente, las dos cartas célebres no ofrecen dificultad seria contra la infalibilidad pontificia, pues no contienen ningún error dogmático, parece no puede librarse al concilio de haber errado al lanzar anatema contra Honorio, equiparándolo a los demás heresiarcas. Porque, en realidad, el concilio sexto tuvo a Honorio como hereje. Así, pues, ¿qué hay que decir a esto?

Algunos apologistas han intentado en diversas ocasiones la defensa del concilio negando la autenticidad de las actas y defendiendo que la condenación del papa Honorio es simplemente una interpolación posterior. Además, se ha insistido a las veces en la suposición de que las palabras del concilio no constituyen en rigor ningún anatema, como el que se lanza contra los herejes propiamente tales. Ambas

[252] Como esta cuestión está íntimamente relacionada con la del papa Honorio, suelen tratarla los autores juntamente con aquélla. Puede verse, pues, la bibliografía indicada en la p.744. Véanse asimismo: GÖRRES, *Die Verurteilung des Papstes Honorius durch allgemeine Synoden und Nachfolger* en ZWissTh (1903) 269s, 512s; KIRSCH, K., *Papst Honorius und das VI allgem. Konzil* en Festschr. des 57. Versamml. d. Phil. (1929) 158s.

suposiciones tienen algún fundamento sólido, particularmente la segunda.

Pero, en todo caso, creemos que puede admitirse como suficientemente probada la autenticidad de las actas del concilio sexto, y así concedemos que los Padres en él reunidos lanzaron contra el papa Honorio un veredicto, que forma la base de todas las condenaciones de Honorio que más tarde se fueron repitiendo en la Iglesia. Sin embargo, es necesario examinar el verdadero alcance de la condenación expresada por el concilio y dar a sus palabras la debida significación.

Las palabras en litigio son las siguientes: «Anathematizari praevidimus et Honorium..., eo quod invenimus per scripta quae ab eo facta sunt ad Sergium, quia omnibus eius mentem secutus est et impia dogmata confirmavit».

Ante todo, no puede dudarse de esas expresiones, y, por consiguiente, los Padres del concilio atribuyen a Honorio el haber seguido la doctrina de Sergio. En esto erraron los Padres del concilio sexto. Pero no por esto se puede atribuir un error al concilio sexto en su calidad de concilio ecuménico, que es lo único que tiene el privilegio de infalibilidad. La razón es la siguiente: el concilio sexto sólo recibió el privilegio de infalibilidad cuando el papa León II le mandó su aprobación y en tanto en cuanto fue aprobado por el Romano Pontífice. Ahora bien, al dar su aprobación este Papa, corrigió expresamente esta condenación del concilio, dándole el alcance que correspondía a la realidad. Así, no daba como razón del anatema que Honorio hubiera seguido el error de Sergio, sino porque «hanc apostolicam Sedem profana proditione immaculatam fidem maculari permisit», es decir, porque permitió que la Sede Apostólica fuera afeada con una traición herética.

Por tanto, la condenación del concilio sexto, que recibe la aprobación del Papa, y, por consiguiente, el privilegio de infalibilidad conciliar, tiene como fundamento un grave descuido del Papa, una falta grave de vigilancia, su negligencia en no cortar los pasos a la herejía. Es lo que expusimos en su debido lugar. Tal vez erraron los Padres del concilio, creyendo ellos erróneamente que Honorio había seguido la doctrina del monotelismo; pero el decreto definitivo del concilio, después de la aprobación pontificia, no contiene este error, sino que se ajusta exactamente a la realidad de los hechos.

Todo esto se confirma teniendo presente la siguiente observación: las instrucciones que los legados pontificios habían recibido del papa Agatón contenían lo que acabamos de indicar: «Quae (Ecclesia Romana) per Dei Omnipotentis gratiam a tramite Apostolicae Traditionis numquam errasse

probabitur, nec haereticis novitatibus depravata succubuit»: «Nunca podrá probarse que la Sede Romana, ayudada de la Omnipotencia divina, se haya apartado de la tradición o doctrina apostólica o sucumbido a ninguna novedad herética». Bien claramente se manifiesta el sentir del Romano Pontífice, que excluye todo error de todos los Romanos Pontífices; por consiguiente, también del papa Honorio; y este sentir es el que impuso luego al concilio.

En esta forma quedó luego durante toda la Edad Media la condenación del papa Honorio, que repetía la Iglesia en diferentes ocasiones, y es lo que resume el *Liber Diurnus* con estas palabras: «Anatematizamos a Honorio, porque con su negligencia fomentó el crecimiento de los falsos asertos de los herejes» [253].

4. **Final de la cuestión del monotelismo.**—Así quedaba oficial y definitivamente terminada la cuestión del monotelismo, la última de las grandes cuestiones cristológicas, sutil ramificación del monofisitismo, que tan hondas raíces había echado en la Iglesia oriental. Como el emperador Constantino Pogonato puso inmediatamente todo su poder al servicio de la ortodoxia católica, ésta pudo abrirse paso en todas partes. El monotelismo tuvo un momento de respiro y rápida resurrección después de la revolución de 711 y del asesinato de Justiniano II, hijo de Constantino Pogonato. Pero ya no ha tenido importancia en la Iglesia oriental. Lo que de él quedó fue monofisitismo franco y manifiesto, que se ha conservado hasta nuestros días.

En cambio, el concilio sexto tuvo una especie de aditamento, que conviene conmemorar aquí. Como los concilios quinto y sexto ecuménicos no habían promulgado cánones disciplinares, el emperador Justiniano II (685-695), que deseaba unificar todo el derecho canónico sobre la base del derecho bizantino, quiso que se reuniera otro con la única finalidad de dictar las normas canónicas que la Iglesia necesitaba para su reforma y perfecta organización.

Este concilio se celebró durante el año 692 en el palacio imperial *Trullo*, por lo cual se le designa a veces como *Trullanum secundum*. Por otra parte, como era complemento de los concilios quinto y sexto, es llamado comúnmente *concilium Quinisextum* [254]. En él, conforme a su finalidad, se dieron 102 cánones disciplinares; mas, por desgracia, aparece en ellos claramente la tendencia bizantina a quererse impo-

[253] Véase en KIRSCH, I 687-688 en las notas 159 y 160, una buena selección de textos de papas relacionados con la cuestión de Honorio y del concilio sexto ecuménico.

[254] Véase MANSI, II 930s. En particular: HERGENRÖTHER, *Photius* I 215s, 220s. Entre los antiguos, TEÓFANES lo distingue del sexto ecuménico; NICÉFORO lo considera como ecuménico; BEDA lo llama *synodus reproba*; PABLO DIÁCONO, *synodus erratica*.

ner a la Iglesia de Roma. Por esto se llega en algunos a marcar la antítesis entre lo que practica la iglesia occidental y lo que prescribe la oriental. En realidad, todo el llamado concilio Quinisexto, con sus numerosos cánones, manifiesta un antagonismo estridente entre la iglesia oriental y occidental. Así se explica que no tuviera nunca la aprobación del Romano Pontífice, el cual se opuso constantemente a las pretensiones de supremacía de la iglesia bizantina. En Occidente se llamó a este concilio *sínodo errático*. Los orientales, en cambio, lo consideran como ecuménico.

CAPITULO VIII

Los defensores de la Iglesia en el campo literario [255]

Por lo que se refiere de un modo especial a los Padres y doctores que tan valientemente auxiliaron a la Iglesia en el siglo VII y tan directamente contribuyeron al florecimiento de la misma, es verdad que el siglo VII no presenta un conjunto tan brillante y grandioso como los siglos IV y V. El apogeo de las grandes lumbreras de la patrología cristiana, tanto de Oriente como de Occidente, había transcurrido. Sin embargo, aparecen todavía, a la medida de las necesidades, estrellas refulgentes, que cumplen con su destino providencial de iluminar con sus resplandores a la Iglesia, guardándola de todo peligro de error o de desviación peligrosa.

Por otra parte, aunque en el desarrollo de los diversos acontecimientos narrados en los capítulos precedentes se ha podido ver la significación de casi todos los Padres y doctores de la Iglesia, es muy conveniente exponer ahora en conjunto su actuación literaria.

I. Escritores eclesiásticos de Occidente

Así como en lo político iban robusteciéndose los grandes Estados que se habían levantado sobre las ruinas del Imperio romano, sobre todo los francos y los visigodos, así también en lo intelectual se erguía el Occidente, tomando la supremacía y la dirección, que antes había mantenido la Iglesia oriental.

[255] Véanse las obras generales de historia de la literatura cristiana griega o latina de HARNACK, PUECH, MORICCA, CAYRÉ, etc. En particular véanse: BARDENHEWER, V; ALTANER, trad. cast. 312s.

1. San Gregorio Magno [256].—A la cabeza de todos los escritores eclesiásticos y de los Padres de este tiempo se halla San Gregorio Magno. En lo literario debe ser considerado como una de las grandes lumbreras de la Iglesia occidental, digno sucesor de las glorias de San Jerónimo y San Agustín, San Ambrosio y San León Magno.

Sin embargo, habiendo ya dicho lo suficiente en otro lugar sobre la significación general y literaria de San Gregorio Magno, damos como repetido en este lugar todo lo que allí expusimos.

Aparte San Gregorio Magno, precisamente durante su pontificado se extinguió otra de las lumbreras más resplandecientes de este período y gloria de las Galias, San Gregorio de Tours († 593 ó 594), a quien hemos conmemorado ya convenientemente. Años más tarde, el año 600, murió igualmente *Venancio Fortunato* en el norte de Italia. Digno también de mención es *Teodoro de Tarso*, arzobispo de Cantorbery desde 668 y uno de los principales promotores de la evangelización de la Gran Bretaña, de quien poseemos un manual de penitencia titulado *Poenitentiale*.

2. Iglesia visigótica. San Leandro [257].—Mas lo que constituye uno de los puntos más brillantes de la actividad literaria de la Iglesia occidental en el siglo VII es la Iglesia visigótica. Su apogeo había comenzado ya en el último tercio del siglo VI y acabó de consolidarse después del concilio tercero de Toledo, de 589, y la conversión oficial de la nación. Su primer exponente digno de particular encomio fue San Martín de Braga o de Dumio († 580), cuyos méritos literarios quedan ya consignados en otro lugar. Tras él siguió un número considerable de prelados y hombres ilustres, de cuya participación en el apogeo extraordinario de la iglesia visigótica ya hemos hablado, y cuyo mérito en el campo literario conviene consignar aquí.

Y comenzando esta enumeración por *San Leandro de Sevilla*, muerto el año 600, notemos en primer lugar que su amistad íntima con San Gregorio Magno fue sumamente fecunda en el campo literario, pues consta que se debe en

[256] Véase arriba p.639s.

[257] Ante todo, véase arriba página 612s. Además, SAN LEANDRO, *Obras* en PL 72,873s; *España Sagrada* V 9-160; SAN ISIDORO, *De viris illustribus* 41; ID., art. en DictThCath; PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles en la Edad Media* I 194s. Véanse asimismo: GAMS, II 2,37s; ONRUBIA, 780s; BARDENHEWER, V 391s; VILLADA, II 2,88s; GÖRRES, FR., *Leandre, Bischof von Sevilla und Metropolit der Kirchenprovinz Baetica* en ZWissTh 29 (1886) 36s; VEGA, A. C., «*De institutione virginum et contemptu mundi*» *scti. Leandri:* CiudD 159 (1947) 277-394; *El «De Institutione Virginum» de San Leandro de Sevilla* ed. BAC VEGA en Script. Eccl. Hisp.-lat. fasc.16 17 (El Escorial 1948); CAMPOS, J.-ROCA, I., *Santos Padres Españoles. Reglas Monásticas de la España visigoda.* 2 vols.: BAC, 320 y 321 (M. 1971); VAL, U. D. DEL, *Leandro de Sevilla:* DiccHistEclEsp., 2 1273-74 (M. 1972); MADOZ, J., *Varios enigmas de la Regla de S. Leandro...* Miscell. G. *Mercati,* I (1946) 265-95; ID., *Una nueva transmisión del «Libellus de Institutione Virginum», de S. Leandro de Sevilla.* MélPaulPeeters: AnBoll., 67 (1949) 107-24.

buena parte a las instancias que hizo San Leandro sobre su amigo el que San Gregorio Magno, elevado ya al solio pontificio, publicara sus célebres *Morales*, que tanto influjo habían de ejercer en las generaciones venideras, y particularmente en la España medieval. El más fehaciente testimonio de ello es la multitud de códices que encontramos en nuestras bibliotecas o archivos con tan preciosa obra. Asimismo procede de estas relaciones amistosas la no escasa correspondencia que se nos ha conservado entre los dos santos y el interés que muestra constantemente San Gregorio Magno por las cosas de España.

De los escritos de San Leandro, además del tratado ya conmemorado *Ad Florentinam sororem de institutione virginum*, San Isidoro nos habla de diversas obras suyas, conservadas hoy día sólo fragmentariamente. Tal es la *Homilia de triumpho Ecclesiae ob conversionem Gothorum*, que es el discurso pronunciado en el concilio tercero de Toledo, lleno de nervio y fervor apostólico. Esto mismo nos hace lamentar la pérdida de otras homilías y obras suyas oratorias. Suyas eran también las obras, hoy perdidas, *Dos libros contra los arrianos* y un tratado en el que se daba respuesta a sus objeciones. De estos libros afirma su hermano San Isidoro que se distinguían por la erudición bíblica, lo cual nos presenta a San Leandro bajo otro aspecto, de escriturario y exegeta bíblico.

Añadamos todavía, siguiendo los informes fidedignos de San Isidoro, una exposición en forma de carta sobre el bautismo, que dedicó a su amigo San Gregorio Magno, en la cual se discute la cuestión sobre la triple inmersión, tan debatida en aquellos tiempos; asimismo, un tratado sobre la muerte, del que no se conserva absolutamente nada.

Con todo esto y su influjo en la literatura y aun en el canto, comprenderemos la significación literaria de San Leandro, que, unida a su actividad apostólica, nos da una idea de hasta qué punto llegó su identificación con la nación y su participación fundamental en el gran apogeo visigodo.

3. San Isidoro de Sevilla († 636) [258]. —Continuador de la obra de San Leandro de Sevilla y de la dirección espiritual del nuevo Estado cristiano visigodo, hermano carnal suyo,

[258] Ed. más completa, ARÉVALO, F., *Sancti Isidori Hispal. opera omnia* 7 vols. (R. 1797-1803); reprod. en PL 81-84; BAREILLE, artíc. *Isidor* en DictThCath; BARDENHEWER, V 401s; VILLADA, Z. G. (muy buen resumen), II 2,197s (p.280s, abundante bibl.); MENÉNDEZ PELAYO, M., *San Isidoro* discurso leído en la Academia de la Historia (1881) 3.ª ed. (M. 1927); DZIALOWSKI, G. VON, *Isidor und Ildefons als Literarhistoriker* (1898); LINDSAY, W., *Isidori hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX* 2 vols. (O. 1911); BREHANT, E., *An Encyclopedist of the Dark Ages. Isidor of Sevilla* (L. 1912); SCHMECKEL, A., *Isidorus von Sevilla. Sein System und seine Quellen* (1914); PÉREZ LLAMAZARES, J., *Estudio crítico y literario de las obras de San Isidoro...* (León 1925); SÁNCHEZ PÉREZ, J. A., *San Isidoro, arzobispo de Sevilla, y su cultura matemática* en Rev. Matem.

émulo de sus virtudes y hombre verdaderamente extraordinario por sus vastísimos conocimientos y por las múltiples obras que escribió, fue San Isidoro. El es quien simboliza mejor que nadie el apogeo literario y religioso de la España visigoda del siglo VII, por lo cual ha sido generalmente incluido por los historiadores modernos en el número de los Santos Padres y considerado como el último de la Iglesia occidental. Por esa misma variedad y profundidad de su obra literaria, ya en su tiempo fue estimado como el hombre más sabio y erudito de su siglo, llegando algunos a compararlo con San Agustín. Después de su muerte, esa fama lo ha acompañado hasta nuestros días, en que con razón San Isidoro es el más conocido y estimado, no sólo entre los escritores españoles de la antigüedad, sino también entre los latinos de los siglos VI y VII.

Ateniéndonos aquí exclusivamente a su significación literaria, podemos decir en general que su ciencia abarcó toda la de su tiempo y que supo compendiar en sus numerosas obras gran parte de los conocimientos esparcidos en innumerables libros. Por esto, su mérito fundamental, sin quitar nada al valor de su pensamiento, es el de gran sintetizador y organizador literario o científico, en lo cual precisamente consiste su originalidad.

Su obra principal fue la realización de un plan que concibió de salvar la cultura antigua del naufragio que la amenazaba continuamente, y así compuso un libro, genial para su tiempo, verdadera enciclopedia, en la que reunió todos los conocimientos a su alcance. Tal es la obra inmortal intitulada *Etymologiae*, que consta de veinte libros, y

Hispano-Amer. (1929) 35-53; SÉJOURNÉ, P., *Saint Isidore de Séville. Son rôle dans l'histoire du Droit canonique* (P. 1929); *Miscelánea isidoriana; diversos trabajos sobre el Santo* (R. 1936); MUÑOZ TORRADO, A., *San Isidoro de Sevilla* (Sevilla 1936-1938); BALLESTEROS GAIBROIS, M., *San Isidoro de Sevilla* en Bibl. «Pax» 15 (M. 1936); ALTANER, B., *Der Stand der Isidor-forschung* en Miscellsid (1936) 1 y 1; MULLINS, P. J., *The Spiritual Life according to Saint Isidore of Seville* (Wáshington 1940); ARAÚJO COSTA, L., *San Isidoro, arzobispo de Sevilla* (M. 1942); *De los sinónimos* trad. por MARTÍN A. VALDÉS SOLÍS (M. 1944); PÉREZ DE URBEL, J., *San Isidoro: su vida, su obra, su tiempo* 2.ª ed. (B. 1945); VOSSLER, C., *San Isidoro* en Arbor 2 (1944) 17s; ISIDORUS HISPALENSIS, *«Etymologiarum» liber III, de Medicina* (Masnóu-B. 1945); ID., *S. Isidori Hispalensis Episcopi, Commonitiuncula ad Sororem* ed. por A. E. ANSPACH en Script. Eccl. Hisp.-lat. fasc.4 (El Escorial 1935); *Sentencias* en tres libros I y II trad. y notas por J. OTEO URUÑUELA en Col. Excelsa 32,33 (M. 1947); *Etimologías de San Isidoro de Sevilla*, trad. cast. por L. CORTÉS; intr. por S. MONTERO DÍAZ en BAC n.67 (M. 1951); ARIAS, I. A.-TOVAR, A., etc., *La medicina en la obra de San Isidoro* en Pub. hist. med. 14,2,2 (Buenos Aires 1950); VIVES GATELL, J., *San Isidoro, nuestro maestro, y su biblioteca* (B. 1956); FONTAINE, J., *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique* 2 vols. (P. 1959); BAUS, K., artíc. *Isidor v. Sevilla*: LexThK 5 786-787 (1960); ALONSO, J. F., *La cura pastoral en la España romano-visigoda*: Public. Inst. Esp. est. ecles. Monogr. (R. 1955); DELEHAYE, PH., *Les idées Morales*: RevAscMyst 26 (1959) 17-49; MADOZ, J., *S. Isidoro de Sevilla. Semblanza de su personalidad literaria* (León 1960); Isidoriana: *Estudios sobre S. Isidoro de Sevilla en el XIV centenario de su nacim.* (León 1961); REGLA DE S. LEANDRO DE SEVILLA: *Santos PP. Españoles*, t. II, p. 70s: BAC. 321 (M. 1971); VAL, U. D. DEL, *Isidoro de Sevilla*, síntesis: DiccHistEclEsp. 2, 1211-14.

que compuso, a petición de San Braulio, durante los últimos años de su vida.

Respecto de la *Regula monachorum* y de la significación e influjo de San Isidoro en la organización e incremento de la *vida monástica* en España, ya se ha hablado en otro lugar. Baste decir que, aunque, contra la opinión de muchos, él no fue nunca monje, influyó intensamente, como pastor de la Iglesia, en la propagación de la vida monacal. El fue uno de los que más trabajaron en la educación y cultura del pueblo visigodo, para lo cual se apoyó en los monasterios.

Además, San Isidoro escribió otras muchas obras. En *exegética* comentó casi todos los libros del Antiguo Testamento, como *Mysticorum expositiones sacramentorum seu quaestiones in Vetus Testamentum*, en que expone el sentido místico del Pentateuco, libros de los Jueces y de los Reyes; *Allegoriae S. Scripturae; Prooemia in libros Veteris ac Novi Testamenti; Expositio in Canticum Canticorum; De ortu et obitu Patrum liber unus* comprende biografías de personas distinguidas de los libros sagrados; *De numeris liber unus* ilustra el sentido místico de los números que ocurren en la Sagrada Escritura, y otros.

Más importancia todavía tienen sus *tratados dogmáticos* y *polémicos*. El mejor de todos, *Libri tres sententiarum*, es un manual de dogmática o compendio de teología, que debe ser considerado como obra maestra de San Isidoro. Inspirado y en muchas partes extractado de los escritos de San Agustín y San Gregorio, sirvió de modelo para los titulados *Libri sententiarum* que más tarde surgieron en diversas partes. De un modo particular nos consta que sirvió de pauta a Tajón de Zaragoza en su obra similar, así como también a Pedro Lombardo en su célebre tratado, tan conocido en la Edad Media. De aquí puede deducirse la gran estima que de él se hizo luego en las escuelas de la Edad Media. El orden de materias seguido en los tres libros es el que generalmente se siguió después. Fue, sin duda, el precursor remoto de las sumas teológicas.

La obra *De fide catholica contra iudaeos*, dedicada a su hermana Florentina, es un verdadero resumen de apologética sobre el mesianismo de Cristo. Más digno de consideración es el *Libro sobre las herejías*, en el que se observa que sigue de cerca a San Agustín y San Jerónimo, y, por otra parte, no debe confundirse con una exposición semejante que tiene en las *Etimologías*.

Gloria imperecedera alcanzó San Isidoro de un modo especial con una serie de *obras de carácter histórico*, las cuales, aunque no estén escritas con el espíritu de crítica de nuestros días, sin embargo, son fuentes valiosas para la historiografía de aquellos tiempos. Tal es el *Cronicón*, que

es una historia universal hasta el año 615. Los principales autores en que se funda son Julio Africano y Eusebio. No menos importante es la célebre *Historia de regibus gothorum, vandalorum et suevorum*, de considerable interés para la historia de aquel período de España. La obra *De viris illustribus*, escrita a imitación y como continuación de las similares de San Jerónimo y de Gennadio, contiene biografías de los más insignes escritores cristianos hasta el año 620 y constituye una de las mejores fuentes de información sobre muchos de ellos, particularmente los peninsulares.

San Isidoro fue también filósofo eminente, insigne gramático y excelente liturgista. Como *filósofo y científico*, nos dejó algunas obras dignas de mención, como *De natura rerum*, verdadero manual sobre los conocimientos más indispensables acerca de la naturaleza; *De ordine creaturarum*, que puede ser considerado como complemento del anterior, aunque junte en él una sucinta exposición sobre la Trinidad, y un tratado sobre los seres espirituales; pero el núcleo principal de sus 15 capítulos lo forma una síntesis sobre el espacio, la tierra y otros temas más o menos filosófico-físicos. Por esto se la puede denominar obra cosmológico-teológica. De un carácter semejante, filosófico-teológico, es el *Liber lamentationum*, que en sus dos partes contiene reflexiones muy atinadas sobre la vida y los sufrimientos de este mundo. Es un diálogo entre el hombre y la razón, que contiene pensamientos y consejos muy acertados y prácticos, por lo cual algunos lo han llegado a comparar con la *Imitación de Cristo*.

Sus conocimientos lingüísticos colocan a San Isidoro entre los mejores gramáticos de la antigüedad. Así lo confirman sus dos obras básicas: *Differentiarum libri duo*; el primero, sobre la diferencia de las palabras propiamente tales, y el segundo, sobre la diferencia de cosas, que es una especie de diccionario de sinónimos y explicación de conceptos difíciles. De tipo semejante es el *Synonymorum libri duo*, que es otra colección de sinónimos ordenados conforme a un sistema especial. Algunos consideran estas obras como un complemento de las *Etimologías*.

Finalmente, en el campo de la liturgia nos presenta San Isidoro una obra única en su género en su tiempo. Es el tratado *De ecclesiasticis officiis*, en que expone a su hermano Fulgencio el origen y desarrollo del culto, sacramentos y la liturgia del breviario y de la misa; asimismo, en la segunda parte trata del desarrollo de la jerarquía católica y sus diversos cargos. La estima en que fue tenido este libro se deduce del hecho de que durante toda la Edad Media fue utilizado por los clérigos como una especie de Regla propia.

Si a todo este cúmulo de escritos añadimos otros que han desaparecido o que nos han pasado por alto, así como también una breve colección de cartas suyas que se nos han conservado, llegaremos fácilmente a la conclusión de que no fue infundada la fama de ciencia y erudición extraordinaria que acompañó al nombre de San Isidoro a partir del siglo VII.

Por esto se explica el fenómeno, bien conocido en otros nombres de gran significación histórica, un Orígenes y un San Agustín, de que fácilmente se unieron a su nombre obras de alguna significación o a las que se deseaba recomendar por algún concepto. El caso más típico de este género es el de las llamadas *Decretales de San Isidoro*, colección de decretales pontificias, parte auténticas y parte espurias, que corrió durante la Edad Media bajo el nombre y con la etiqueta de San Isidoro. Por esto hoy día se las denomina Pseudo-Isidorianas.

Sin embargo, para apreciar debidamente la obra de San Isidoro de Sevilla, conviene hacer una observación final. San Isidoro no fue seguramente un creador ni una inteligencia tan extraordinaria como un Orígenes o un San Agustín. Sus obras tienen más bien un carácter enciclopédico, de organizador a lo grande. Pero de ahí no hay que sacar la consecuencia que deducen algunos autores modernos, que tienden a quitarle toda originalidad, rebajándolo a simple compilador o almacenista de lo que otros discurrieron. San Isidoro da pruebas de profundo talento en el modo de concebir, presentar y completar lo que en tan diversas materias elaboró en sus importantísimos escritos. Si se los estudia detenidamente, se descubrirá en ellos suficiente originalidad para fundamentar la fama de talento de primer orden que se le ha venido atribuyendo hasta nuestros días.

4. **San Braulio de Zaragoza († 646)** [259].—Desde el punto de vista de la literatura cristiana visigótica, debemos considerar a Zaragoza como el segundo núcleo importante de la Península y como centro de irradiación cultural digno de parangonarse con los de Sevilla y Toledo.

[259] Véanse: ALTANER 47s; GAMS, II 2,145s; VILLADA, II 2,90s; SERRANO, L., *La obra «Morales», de San Gregorio, en la literatura hispanogoda* en RevArchBibl 24 (1911) 482s; ID., *Traducciones castellanas de las «Morales», de San Gregorio* ibid. 25,389s; MADOZ, J., *Fuentes jeronimianas en el epistolario de San Braulio* en Greg. 20 (1939) 407s; ID., *Epistolario de San Braulio de Zaragoza* ed. crit. (M. 1941); VÁZQUEZ DE PARGA, L., *Scti. Braulionis Caesaraugustani Episc. «Vita S. Emiliani»* (M. 1943); RAHNER, H., artíc. *Braulio:* LexThK 2 654 (1958); ID., artícs. en DictHistGéogr 10 441-453; DictSpirAscMyst 1 1925ss; GAZZANIGA, Y., *Vita Scti. Aemiliani de S. Br.:* An. Fac. Fil. y Let. 7 (Milán 1954) 533-549; LYNCH, C. H.-GALINDO, P., *San Braulio, ob. de Zaragoza (631-651), su vida y sus obras* (M. 1950); VAL, U. D. DEL, *Braulio de Zaragoza, S.:* DiccHistEclEsp. I, 282-84 (M. 1972); MADOZ, J., *Autenticidad de las cartas de S. Braulio de Zaragoza:* EstEcl. 17 (1943) 433-85.

Comencemos por nombrar a los dos obispos cesaraugustanos que gobernaron aquella diócesis desde el principio de este período hasta 631, en que tomó su dirección el más ilustre de todos, San Braulio. Fueron éstos: Máximo, que sucedió a Simplicio y gobernó aquella iglesia desde 592 a 619. El elogio que de él hace San Isidoro es digno de consideración: «Máximo—nos dice—ha escrito mucho en verso y en prosa. Es obra suya la breve historia sobre los acontecimientos del tiempo de los godos en España, escrita en estilo histórico y bien cuidado. Dícese que ha escrito otros muchos trabajos, que yo todavía no he podido ver». Así escribía San Isidoro, contemporáneo suyo y buen juez en la materia, y no hay duda que su juicio tiene mucho peso.

A Máximo siguió en la sede cesaraugustana el obispo Juan, hermano mayor de San Braulio, con quien hizo las veces de preceptor y maestro. De él nos transmitió San Ildefonso un elogio nada despreciable al afirmar que «escribió con gran elegancia, tanto por el estilo como por la composición, algunas cosas referentes a los deberes eclesiásticos». Pondera luego de un modo especial la brevedad y claridad con que expone el sutil argumento sobre el cálculo pascual y termina observando que, esto no obstante, se distinguió más todavía por su esmero y destreza en la predicación de la palabra de Dios y en su oficio pastoral.

Pero el obispo más insigne de Zaragoza, hermano menor y juntamente discípulo de Juan, fue San Braulio, una de las glorias más puras de la España visigoda. Sucedió en 631 a su propio hermano en la sede cesaraugustana, y hasta el año 646, en que murió, podemos decir que tuvo una parte decisiva en el movimiento intelectual y literario de la Península. Su significación es más bien como mecenas y promotor de la cultura, pues consta que fue constantemente el alma del movimiento intelectual de su tiempo. Por esto se le ha considerado, desde este punto de vista, como el mejor colaborador de San Isidoro y digno continuador de su obra después de su muerte.

Muy poco es lo que se ha conservado de San Braulio de Zaragoza. Un catálogo de las obras de San Isidoro, con indicación bastante amplia de su contenido, y una *Vida de San Millán de la Cogolla*, que dedica a un segundo hermano llamado Frunimiano. Fuera de esto, el monumento principal literario que de él se nos conserva es la colección de 43 epístolas. En ellas San Braulio trata sobre las obras literarias de su tiempo, anima a unos a sacar copias, ofrece a otros su ayuda, manifiesta siempre un interés sumo en aumentar su biblioteca. Digna de especial mención es su correspondencia, índice de la íntima amistad que le unía con San Isidoro de Sevilla. Eran, en verdad, dos almas gemelas que trabajaban y vivían por los mismos ideales. Estas

cartas contienen los datos más concretos y estimables sobre el interés que ambos sentían por todo lo que se relacionaba con la cultura de su pueblo. A la insistencia de Braulio se debe, en gran parte, el que San Isidoro terminara las *Etimologías*.

5. Tajón de Zaragoza († 683) [260].—Aunque se tienen muy pocas noticias acerca de su vida anterior al episcopado, sin embargo, se conoce lo suficiente para poder decir que Tajón ya entonces era uno de los hombres de confianza de los reyes visigodos, y tanto en este primer período de su vida, como sobre todo después de ser elevado a la sede cesaraugustana, fue uno de los prohombres de la cultura cristiana visigoda y digno sucesor de San Braulio en el amor a los libros y en los esfuerzos por difundirlos.

Las cartas de su íntimo amigo San Braulio nos dan a conocer un rasgo típico de su carácter, es decir, cierta dureza e intransigencia en su vida monástica contra todo lo que fuera medianía, negligencia o relajación. Nombrado abad de un monasterio de Zaragoza, ya entonces se distinguió por sus profundos conocimientos sobre la Sagrada Escritura y Santos Padres y llegó a adquirir tal renombre por su virtud y ciencia, que el rey Chindasvinto le encomendó una misión especial en Roma con el objeto de adquirir libros de teología, en particular algunos códices de San Gregorio. Así lo atestigua el Pacense, y él mismo asegura en una carta a Eugenio que lo transcribió por su propia mano. Este hecho, que tanto dice en favor suyo, está confirmado por San Braulio. Su intervención, siendo ya obispo, en la marcha de la nación visigoda y en los concilios toledanos octavo, de 653, noveno, de 655, y décimo, de 656, da una idea de la parte decisiva que le cabe en el apogeo de la España visigoda.

El obispo Tajón era ante todo teólogo y escriturario. La obra que más renombre le ha dado son los cinco libros de las *Sentencias*, que tienen como objeto inmediato poner al alcance de todos la doctrina contenida en las obras de de San Gregorio Magno y San Agustín. Compuesto en medio de los trastornos políticos de la rebelión de Fruya contra Chindasvinto, tienen un mérito muy especial, si no el de la originalidad, ciertamente el de presentar en una excelente síntesis las verdades cristianas, siendo en esto, junto con San Isidoro, modelo y precursor del *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo.

Como exegeta bíblico, compuso también un *Comentario*

[260] Pueden verse: *Cartas a San Braulio* en España Sagrada 30,377s. Otros documentos, ibíd. 152s; *Vida* ibíd. 30,179s; ANSPACH, A. F., *Taionis... opera* (M. 1931); GAMS, II 2,149s; VILLADA, II 2,161s y passim; MADOZ, J., *Tajón de Zaragoza y su viaje a Roma*: Mel. J. de Ghellinck I (1951) 345-360.

al Antiguo y Nuevo Testamento, en el cual siguió un sistema parecido a los *Libros de las Sentencias*: reunir con gran solicitud los textos repartidos en las obras de San Gregorio Magno y formar con ellos un comentario bastante completo a la Sagrada Escritura. Sólo exceptuó los libros a los que el mismo San Gregorio dedicó un comentario expreso. La obra resultó bastante extensa, pues comprendía cuatro volúmenes para el Antiguo Testamento y cuatro para el Nuevo. Desgraciadamente ha desaparecido, y solamente podemos apreciar su verdadero mérito por un fragmento descubierto recientemente por el P. Vega. Por algunas cartas que se han conservado, se puede comprender la magnitud de la pérdida de su epistolario, pues él sería la mejor prueba y la más exacta expresión de la portentosa actividad del gran obispo Tajón de Zaragoza.

6. San Quírico de Barcelona († 666?) [261].—En Barcelona descubrimos en este tiempo un prelado de la talla de sus contemporáneos, San Braulio, Tajón y San Ildefonso de Toledo, colaborador insigne del apogeo visigodo del siglo VII. Es San Quírico, obispo de Barcelona, digno sucesor en la sede de San Paciano, a la que ilustró con su actividad apostólica y la solidez de sus escritos.

La primera noticia que de él poseemos, es su asistencia al concilio décimo de Toledo, de 656. Después de este hecho, sabemos que estuvo en íntima comunicación epistolar con San Ildefonso de Toledo, de quien recibió el tratado *De virginitate sanctae Virginis*, de lo cual nos dan testimonio algunas cartas conservadas. Además, sabemos que era hombre de grande erudición y propagador de la vida cultural. Señal de ello es el hecho, atestiguado por Tajón mismo, de que Quirico fue quien le persuadió a publicar su obra magistral las *Sentencias*. Finalmente, el calendario mozárabe atestigua que Quírico fue el autor del himno a Santa Eulalia de Barcelona.

7. San Eugenio de Toledo [262].—En esta especie de competición entre las diversas provincias de la Península sobre su influjo y colaboración general en la cultura visigoda cris-

[261] Véanse: ALTANER, o.c., 535; *España Sagrada* 29,124s; ID., *Carta de Tajón a San Quirico* ibid. 31,171s; ID., en Enciclop. Espasa; VAL, U. D. DEL, *Quirico de Barcelona, S.*: DiccHistEclEsp 3, 2038-39 (M. 1973). Véase también: GAMS, B., *Kirchengesch. von Spanien*, 2 p.132 y s.

[262] Obras: *Padres toledanos* ed. LORENZANA I; *España Sagrada* V 272s; 30,152s; 161; PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes*... I 303s; ESCOBAR, F., *San Eugenio, tercer arzobispo de este nombre en la silla toledana* en RevUnivOv 3 (1940) 126s; MADOZ, J., *Eugène de Tolède. Une nouvelle source du symbole de Tolède de 675* en RevHistEccl 35 (1939) 530s; VAL U. D. DEL, *Eugenio de Toledo, S.*: DiccHistEclEsp 2, 882-83 (M. 1972). Véanse asimismo: RIVERA RECIO, J. F., *S. Eugenio de Toledo y su culto* (Toledo 1963); ID., *Auténtica personalidad de S. Eugenio de Toledo*: AntAn 12 (1964), 11-84; GAIFFIER, B. DE, *La légende de S. Eugène de Tolède*: AnBoll 83 (1965) 329-49.

tiana, Toledo no debía quedar atrás de ninguna otra. Por lo mismo, la sede toledana presenta en este mismo tiempo algunas figuras de primer orden, que contribuyeron directamente y de un modo muy activo al apogeo general.

Citemos, ante todo, a San Eugenio, que es el tercero de este nombre y sucedió en 646 a Eugenio II, con quien fácilmente se le ha confundido. Joven todavía, se dedicó a la vida eclesiástica, y, sin que sepamos por qué causas, se retiró a Zaragoza, donde abrazó la vida monástica. Desde este punto conocemos ya algunos detalles importantes de su vida. Ante todo nos consta que fue discípulo de San Braulio y que éste apreciaba en gran manera las cualidades de Eugenio, a quien preparaba y destinaba para su sucesión. Sin embargo, habiendo ya trascendido la fama de sus relevantes méritos, al quedar vacante la sede de Toledo, el rey Chindasvinto no tuvo descanso hasta que lo vio elevado a esta silla metropolitana. Los Padres reunidos en el concilio séptimo (646) lo consagraron, y desde este momento, que coincidió con la muerte de San Braulio, sintiéndose Eugenio heredero de su espíritu, trabajó incansablemente en todos los órdenes de la vida religiosa y cultural de su pueblo.

San Eugenio III fue igualmente grande como teólogo, como exegeta bíblico y como poeta y aun músico. Desgraciadamente, apenas se nos ha conservado nada de sus escritos; pero San Ildefonso, en su obra clásica *De viris illustribus*, teje sobre él un elogio nada común. En teología escribió un tratado *De Sancta Trinitate*, en elegante estilo y de valor eximio. De su obra escrituraria conocemos, por referencia del mismo San Ildefonso, la revisión del *Hexámeron* de Draconcio. Este trabajo había sido expresamente encargado a San Eugenio por el rey Chindasvinto, y consta que la revisión quedó tan perfecta, que superaba el original.

San Ildefonso menciona, además, *dos opúsculos* de San Eugenio III, uno en prosa y otro en verso. Este último se ha conservado hasta nuestros días, y con sus ingeniosas poesías, acrósticos y juguetes literarios da una idea del variado ingenio de su autor. Sabemos igualmente que San Eugenio intervino con acierto en la corrección de las melodías litúrgicas y asimismo introdujo mayor orden en los oficios eclesiásticos. Así se desprende de algunas cartas escritas a San Braulio, que forman parte de una pequeña colección epistolar que de él se conserva.

8. San Ildefonso de Toledo († 667) [263].—Al lado de San Eugenio III brilla con particular esplendor otra estrella del cielo toledano, San Ildefonso. Como aquél, también abrazó

[263] Véanse ante todo: ALTANER, o.c., 48s; ID., *España Sagrada* 5, apénd., 6-9; 29, apénd., 5-8; ID., *Padres toledanos* ed. LORENZANA I 107s; PL 96,10s; ID., artíc. en DictThCath; PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes*... I 333s; BLANCO GARCÍA, V., *San*

Ildefonso, siendo todavía muy joven, la vida monástica en el monasterio Agaliense, no lejos de Toledo. Elegido abad del mismo monasterio, según el testimonio expreso de San Julián, desarrolló una actividad benéfica en la reforma de costumbres y afianzamiento de la vida monacal. Como abad, tomó parte en los concilios octavo y noveno de Toledo.

Desde que en 657 fue elegido para sucesor de Eugenio *III* en la silla de Toledo, se entregó en cuerpo y alma al desempeño de su ministerio apostólico, siendo una de las columnas fundamentales de la España de su tiempo y mereciendo los más grandes elogios de sus contemporáneos. Su sucesor inmediato, San Julián, buen conocedor de todas sus actividades antes y después de ser elevado a aquella sede metropolitana, afirma de él que, además de sus excelentes dotes morales, la bondad de su carácter y egregias virtudes que lo distinguían, fue hombre de eximia ciencia, de ingenio agudísimo e insigne por su elocuencia.

El mismo San Julián atestigua que escribió muchas obras, que él clasifica en estos cuatro grupos: escritos teológicos, de los que se conserva alguna cosa; epistolario; sermones o himnos litúrgicos y aun música sagrada; finalmente, poesías. Entre los teológicos es digno de especial mención el *Libellus de virginitate sanctae Mariae contra tres infideles.* Estos tres contra quienes va dirigido el libro son tres herejes o personajes fingidos, que atacan la virginidad de María en la concepción y después de ella. Contra los tres defiende Ildefonso con entusiasmo la perpetua virginidad de María. A este propósito, es conocida la antiquísima tradición, consagrada más tarde por un cuadro clásico de Murillo, de la aparición de la Santísima Virgen a San Ildefonso, obsequiándole por su obra con una casulla.

También pertenece a San Ildefonso el *Liber de cognitione baptismi*, que se creía perdido, pero recientemente ha sido encontrado y publicado. Como continuación del mismo debe ser considerada otra obra, *De progressu spiritualis deserti.* En ella, bajo el simbolismo del tránsito de los hijos de Israel a través del desierto, se presenta el progreso espiritual del alma en el servicio de Dios.

De su epistolario poco podemos decir, pues sólo se han conservado dos cartas dirigidas a San Quírico de Barcelona. Dejando aparte algunos otros trabajos que se le atribuyen y sus obras poéticas, litúrgicas y oratorias, de las que nada

Ildefonso, «De virginitate beatae Mariae». Historia de su traducción manuscrita, texto y comentario (M. 1937); ID., *El manuscrito Ashburnham 17 de la Real Bibl. Med. de Florencia* en AnUnivM 5 (1936) 32s; BRAEGELMANN, A., *The life and Writing of Saint Ildefonsus of Toledo* (Wáshington 1942); MADOZ, J., *San Ildefonso de Toledo a través de la pluma del arcipreste de Talavera* (M. 1943); ID., *San Ildefonso de Toledo* en EstEcl 26 (1952) 467s; ENGELS, O., artíc. *Ildefons v. Toledo*: LexThK 5 622 (1960); CASCANTE, J. M., *Doctrina mariana de S. Ildefonso* (B. 1958).

se nos ha conservado, mencionemos, para terminar, el interesante opúsculo *De viris illustribus*. Es una continuación del de San Isidoro; pero San Ildefonso amplía el concepto de varón ilustre tal como lo entendían los antiguos, no circunscribiéndolo a los hombres insignes por su actividad literaria o por sus escritos, sino dándole una significación más general.

9. San Julián de Toledo († 690) [264]. —Cerrando este período de la España visigoda antes de la invasión de los árabes, se presenta *San Julián de Toledo*, hombre sumamente discutido por sus múltiples actividades, pero en todo caso muy influyente en la segunda mitad del siglo VII. Algunos han querido compararlo con San Isidoro de Sevilla por la amplitud de sus conocimientos y la multiplicidad de sus escritos; pero en lo que tal vez le supera es en el vigor y originalidad de sus conceptos y en la profundidad de su talento. En todo caso, podemos afirmar que durante el período de apogeo de la literatura cristiana visigoda, que comienza con San Martín de Braga y termina a fines del siglo VII, después de San Isidoro de Sevilla, San Julián debe ser considerado en conjunto como el hombre más eminente.

Colocado San Julián en la diócesis más significada de la España visigoda, todo su interés fue dirigido a robustecer el prestigio literario mantenido por sus predecesores. Aparte su incansable actividad pública y de carácter apostólico y administrativo, que lo constituyen la primera figura de su tiempo, asombra cómo pudo tener tiempo para componer los variadísimos escritos que legó a la posteridad. San Julián es filósofo, escriturario o exegeta, historiador y poeta; mas sobre todo es dogmático y teólogo eminente.

Entre sus obras dogmáticas merece citarse el *Prognosticon futuri saeculi*, que es la obra principal de San Julián. Trata en ella del futuro estado de las almas, y más particularmente sobre la muerte, el estado que sigue a la misma antes de la resurrección y la resurrección. De especialísima importancia son las dos apologías, el *Liber apologeticus* y el *Apologeticon fidei*, escritos con ocasión del conflicto de la Santa Sede con el episcopado visigodo después del concilio undécimo ecuménico de Constantinopla, de 680-81, que ha sido expuesto en otro lugar. Digna de especial atención

[264] Véanse: ALTANER, o.c., 56s; ID., *Padres toledanos* II 1-384; PL 96,445s; ID., artíc. en DictThCath; WENGEN, P., *Julian Erzb. von Toledo, sein Leben und seine Wirksamkeit*... (St. Gallen 1894); VEIGA VALIÑA, *La doctrina escatológica de San Julián de Toledo* (Lugo 1940); RIVERA RECIO, J. F., *San Julián, arzobispo de Toledo. Epoca y personalidad histórica* (B. 1944); MADOZ, J., *Fuentes teológico-literarias de San Julián de Toledo*: en Gregor. 33 (1952) 399s; ENGELS, O., artíc. *Julianus v. Toledo*: LexThK 5 1200 (1960); MURPHY, F. X., *Julian of Toledo and the condennation of Monothelism in Spain*: Mél. J. de Ghellinck I (Gembloux 1951) 361-377; ID. *(I. y el reino visigót.)*: Spec. 27 (1952) 1-27; MADOZ, J., *San Julián de Toledo*: EstEcl 26 (1952) 39-69.

y obra de gran originalidad es el tratado *De sextae comprobatione adversus iudaeos*. Pidiósela el rey Ervigio (680-687) con el noble fin de atraer a la fe a los contumaces judíos. En ella demuestra de la manera más clara posible la venida del Mesías con el Antiguo y el Nuevo Testamento. Divide la historia del mundo en seis edades, de las cuales la última es el cristianismo.

Como exegeta bíblico o escriturario, compuso la preciosa obra *Antikeimenon* o *Liber de diversis*, que tiene una finalidad parecida a la de otros libros similares ya existentes, es decir, yuxtaponer y conciliar las contradicciones aparentes que se ofrecen en la Sagrada Escritura. Se había dudado mucho tiempo de la autenticidad de esta obra; mas después de la publicación del *Apologético* de Sansón, quien copia casi al pie de la letra algunos trozos de este mismo libro, ya nadie puede ponerla en duda.

También en el campo histórico se nos han conservado dos trabajos excelentes y provechosos: *Liber historiae*, sobre lo que hicieron los príncipes en tiempo de Wamba, y el *Elogio de San Ildefonso*, que es una preciosa síntesis de la vida de este santo, así como también el catálogo de sus obras.

Mas la fecundidad de San Julián no quedaba agotada con esto. Añadamos todavía el *Ars grammatica*, sumamente interesante para conocer el estado de esta clase de estudios en la España visigoda; algunas oraciones litúrgicas conservadas en el misal mozárabe y, sobre todo, un número muy considerable de obras de primer orden, hoy día desaparecidas. A éstas pertenecen: el *Libro de las respuestas*, el *Libro de versos variados*, el *Excerpta de libris Sancti Augustini*, que es una refutación de Julián de Eclano con textos de San Agustín; el *Libro de sermones y de oraciones*, las cartas, en número muy considerable, y otros.

Si a todos los nombres expuestos añadimos los de *San Fructuoso*[265], *San Valerio*[266] y otros semejantes, se puede fácilmente deducir la conclusión de que en realidad no existe en ningún otro Estado latino durante los siglos VI y VII nada que pueda compararse en conjunto con esta exuberante floración de eminentes escritores cristianos que presenta la España visigoda.

[265] Pueden consultarse en particular: *Obras:* PL 87,1098s; PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes...* I 377s; *Acta SS. O. S. B.* II 581s; *Crónica de la Orden de San Benito* II 280s; VEGA, A. C., *Una carta auténtica de San Fructuoso:* CiudD 193 (1941) 335s.

[266] Pueden verse: ALTANER, o.c., 37s; ID., *España Sagrada* 16,324s; FERNÁNDEZ POUSA, *Obras* p.53s (M. 1942); ARENILLAS, I., *La autobiografía de San Valerio (s. VII)*.

II. Escritores eclesiásticos de Oriente [267]

Después de la gran floración de la literatura oriental en los siglos IV y V, apenas encontramos durante todo el siglo VI escritores de algún relieve que consigan al menos mantener el prestigio de las grandes escuelas de Alejandría y Antioquía. Aun durante el glorioso reinado de Justiniano I (527-565), y en torno a la defensa de las grandes cuestiones cristológicas entonces debatidas, apenas se presenta en el Oriente ningún autor de mediana significación literaria.

La misma decadencia literaria se advierte en la Iglesia oriental durante el siglo VII. Sin embargo, podemos distinguir en él como dos núcleos de escritores en torno a dos temas diversos. El primero lo forman los polemistas, defensores de la Iglesia contra la herejía del monotelismo. El segundo es el de algunos autores ascéticos, que han dejado un nombre ilustre.

1. **San Sofronio († 638)** [268].—Abre la serie de los heroicos defensores de la ortodoxia católica San Sofronio, monje de un monasterio de las proximidades de Jerusalén y, como se ha expuesto en otro lugar, junto con Máximo Confesor, el hombre providencial en la defensa de la fe contra el monotelismo. Tuvo íntima amistad con Juan Mosco, a quien tuvo ocasión de visitar en Roma y en las soledades de Egipto, donde pudo conocer a fondo la vida monástica y a los ascetas más renombrados.

Pero más que por sus escritos ascéticos y vidas de santos se distinguió Sofronio por su acerada polémica contra los monoteletas, en la que brillaron sus profundos conocimientos teológicos. Suyas son también 23 odas anacreónticas dedicadas a la liturgia.

De las cartas que dirigió a Ciro de Alejandría y Sergio de Constantinopla, así como de los escritos que compuso en defensa de la doctrina católica frente a los errores monoteletas, no se nos ha conservado más que la *carta sinodal*, redactada al ser elevado a la sede patriarcal de Jerusalén en 634. En ella expone con toda claridad y precisión la doctrina de las dos energías o voluntades.

Tenemos también noticia de una obra fundamental escrita por San Sofronio contra el monotelismo. Era una especie de cadena o florilegio de Santos Padres, en el que se reunían

[267] Además de las obras generales, véase VEGA, A. C., *Isidori Hispalensis episc... Diversos opúsculos* en Corpus Escurialense (El Escorial 1935-1936).
[268] Véanse: *Obras:* PG 87,3,3147; VAILHÉ, S., *Sophrone le Sophiste et Sophrone le Patriarche* en RevOrChrét (1902) 360s; (1903) 32s, 356s.

unos 600 testimonios suyos en favor de la doctrina católica sobre las dos energías.

2. **San Máximo Confesor († 662)** [269].—Al lado de San Sofronio debe ser colocado San Máximo Confesor, monje como él y abad de Chrysópolis (Scutari). Como se ha podido ver en otro lugar, mantuvo una lucha constante contra los portavoces de la herejía monoteleta, como también la había mantenido antes contra el monofisitismo.

San Máximo Confesor es, indudablemente, el escritor griego más destacado del siglo VII. En sus obras aparecen sus profundos conocimientos en el terreno dogmático y patrístico, así como también en la exégesis bíblica, en la mística y aun en la liturgia. Sin embargo, debemos confesar que, dejándose llevar de un defecto muy común entre los griegos, resulta excesivamente ampuloso y oscuro.

En *dogmática* y materias similares nos encontramos con multitud de cartas y pequeños tratados, todos enderezados a refutar las herejías de su tiempo, primero el monofisitismo y luego el monotelismo. Contra este último se conocen 23 piezas distintas, particularmente la *Discusión contra Pirro*. Dignos de especial mención son los comentarios dedicados al Pseudo-Dionisio, así como también algunas glosas a San Gregorio. En los primeros se caracteriza por su tendencia a darles una interpretación ortodoxa.

Muy varios son igualmente sus trabajos *exegéticos*, generalmente encaminados a comentar y explicar pasajes difíciles, en lo cual se muestra partidario de la escuela alejandrina con sus tendencias alegóricas. Entre estos escritos bíblicos se cuenta una *Cronología de la vida de Cristo*, un comentario especial al salmo 59, las llamadas *Quaestiones ad Thalassium* y una preciosa exposición teológico-ascética del padrenuestro.

No menos se distinguió por sus obras *ascéticas* y *místicas*, por las cuales San Máximo merece una distinción muy especial entre los escritores de este tiempo. Tales son: el *Liber asceticus*, que es un diálogo sobre la vida religiosa; los *Capítulos sobre la caridad*, que comprende nada menos que 400 máximas u observaciones de carácter ascético-místico. Finalmente, forman una mezcla de mística y liturgia el tratado *Mystagogia*, que consiste en una explicación del simbolismo de la liturgia en orden a la vida mística. Al mismo argumento se refieren también sus escritos sobre el Pseudo-Dionisio y San Gregorio Magno.

[269] Véanse: ALTANER, o.c., 352s; *Obras:* PG 90,91; STRAUGINGER, H., *Die Christologie des Maximus Conf.* (1906); GRUMEL, V., *Notes d'histoire et de chronol. sur la vie de S. Maxime le Conf.*: Echd'Or 26 (1927) 24s; ID., artíc. *Maxime le Conf.* en DictThCath; DEVRESSE, R., *La vie de S. Maxime* en AnalBoll (1928) 5-49; PEGON, *Maxime le Confesseur* (P. 1943); CANTARELLA, S. *Massimo conf. La «Mistagogia» ed altri scritti* (Florencia 1931).

Con todo lo apuntado y el contenido de unas 45 cartas suyas que se han conservado, se puede formar una idea de la extraordinaria actividad literaria de este hombre, que, en circunstancias tan difíciles y en medio de una general confusión de ideas, supo defender con tesón y perseverancia la verdadera doctrina católica. Su nombre quedará por siempre unido al de los héroes más esforzados de la ortodoxia y sus producciones literarias le merecerán en todos los tiempos un rango de honor entre los Santos Padres de la antigüedad cristiana.

3. **Otros escritores secundarios.**—A estos escritores, pocos en verdad, podemos añadir algún otro. Ante todo no debemos olvidar a los dos íntimos amigos de San Máximo, *Anastasio el Monje* († 662) y *Anastasio el Apocrisario* († 666) [270]. Del primero se conserva en latín una carta, en que expone la doctrina de las tres voluntades en Cristo. El segundo nos legó, además de una carta o tratadito contra el monotelismo, basado principalmente en testimonios de los Padres, una especie de florilegio, titulado *Doctrina Patrum*. Un tercer *Anastasio, el Sinaíta* [271], defendió con gran celo la ortodoxia contra el nestorianismo, monofisitismo y monotelismo.

4. **Escritores ascéticos.**—Mención especial y grupo separado merecen, indudablemente, algunos escritores ascéticos del siglo VII, a los que se ha aludido varias veces. Como se ha podido notar aun entre los teólogos, como San Máximo, se advierte la tendencia de este tiempo a escribir obras de ascética y mística. En particular se dedicaron a este género de escritos: Mencionemos, ante todo, a *San Juan Clímaco* († 649) [272]. Fue monje en el Sinaí y compuso su célebre obra ascética titulada *Escala* (κλίμαξ) *del paraíso*, donde expone en estilo fácil y popular los vicios que más peligro ofrecen a los monjes y las virtudes que deben principalmente ejercitar. Este libro tuvo inusitada aceptación y fue muy difundido en diversas traducciones, por lo cual el mismo santo recibió el apelativo de *Juan Clímaco* (el de la escala, *climax*). Como complemento, lleva el libro una *Carta al pastor*, dirigida al abad de un monasterio, al que se dedicaba esta obra.

No menos célebre entre los escritores ascéticos y místicos es el nombre de *Juan Mosco* († 619) [273]. Era monje de la llamada *Nueva Laura*, y compuso una obra que, como la

[270] *Obras:* PG 89; PITRA, J. B., *Iuris eccl. graecorum hist. et monumenta* 2,238s (1868); NAU en OrChr (1903) 56s.
[271] *Obras:* PG 98,39-454; CAYRÉ, artíc. en DictThCath; MARTIN, E. J., *A History of the iconocl. controversy* (1930).
[272] *Obras:* PG 88,691s.
[273] Véanse: *Obras:* PL 74,119s; PG 87,3,2851s; LECLERCQ, artíc. en DictArchLit; AMANN, artíc. en DictThCath.

Escala de San Juan Clímaco, fue después modelo y aun dio el título a otras similares. Titulábase *Prado* (λειμών) *espiritual*. Su ascética sencilla y al alcance de todos se hizo muy popular en la Edad Media y dio mucho renombre a su autor.

De un tal *Antíoco*[274], monje de un monasterio próximo a Jerusalén, se conoce una relación sobre la entrada de los persas en Jerusalén el año 614, y sobre todo una excelente *Colección de sentencias morales*, sacadas de la Biblia y de los Padres; y, finalmente, de *Talasio*, quien por el año 650 era abad en un monasterio de Libia, se conserva otra *colección* semejante de máximas o sentencias, que dan normas para adelantar en el camino de la perfección.

CAPITULO IX

El Papado y la jerarquía en este período[275]

Después de recorrer bajo diversos aspectos el período de la historia de la Iglesia que se extiende desde el triunfo de Constantino, el año 313, hasta el último gran concilio ecuménico de la antigüedad, en 680-681, será, sin duda, de gran interés y utilidad echar una mirada de conjunto sobre el desarrollo de la jerarquía eclesiástica y todo lo que con ella se relaciona.

Precisamente sobre este punto, de tanta trascendencia para el conocimiento más profundo de la Iglesia, se presentan variados problemas, que, una vez terminado el primer período de crecimiento, de prueba y persecución, tuvo que plantearse y resolver la Iglesia en una forma definitiva. Tales son: el ejercicio del primado de Roma y las relaciones de la Iglesia con el Romano Pontífice; la ulterior organización de la Iglesia y las funciones de los patriarcas y metropolitanos, así como también de los concilios ecuménicos y otras clases de concilios o sínodos. Como complemento, debemos añadir algo acerca de la formación del clero y de su significación al servicio de la Iglesia.

[274] *Obras:* PG 89,1421s.

[275] Véanse, ante todo, las obras generales; en particular: *Epistolae, Regesta* y otros documentos pontificios; *Liber Pontificalis* ed. DUCHESNE, L., 2 vols. (P. 1925); ed. MARCH, J. (B. 1925); GUENTER, O., *Collectio Avellana* (cartas pontif.) en CorpScrEcclLat 35 (1895s); *Liber diurnus Romanorum Pontif.* ed. TH. SICKEL (1889), SEEK, O., *Regesten der Kaiser und Päpste 311-476* (1919); BASMANN, R., *Die Politik der Päpste von Greg. I bis Gregor VII* I (1868); GRISAR, H., *Geschichte Roms und der Päpste im M. A.* I (hasta 590) (1901); BEET, W. E., *The rise of the Papacy* 385-461 (L. 1910); MARINI, N. CARD., *Il primato di S. Pietro e del suoi successori in S. Giovanne Crisostomo* (R. 1922); KOENIGER, A. M., *Prima sedes a nemine iudicatur* en Festg. Ehrhard (1922) 373s; HARAPIN, TH., *Primatus Pontif. Rom. in Conc. Chalcedonensi* (Quaracchi 1923); BATIFFOL, P., *Le siège apostolique 359-451* (P. 1924); SCHNÜRER, *Kirche und Kultur im M. A.* I (1924).

1. EJERCICIO DEL PRIMADO DE ROMA [276]

La posición central y directora de toda la cristiandad que presenta de hecho el Pontificado en el primer período de la Iglesia hasta el triunfo de Constantino el año 313, toma a partir de esta fecha una forma jurídica y de derecho, siendo oficialmente reconocida por los grandes concilios ecuménicos y concretándose en los puntos sustanciales.

1. **Ejercicio del primado.**—Puede decirse que este ejercicio de su autoridad primacial es constante en el obispo de Roma y se manifiesta en todas las actividades de la Iglesia. En los frecuentes concilios celebrados en este período, presidía él por medio de sus legados, a quienes por respeto suyo se guardaban toda clase de atenciones. Los mismos concilios buscaban siempre la aprobación del Romano Pontífice, con la persuasión de que de él recibían su autoridad definitiva.

En los conflictos religiosos, tan frecuentes durante este tiempo, los Pontífices Romanos son invocados como árbitros para dar una solución definitiva, que todos debían acatar. El interés con que los heresiarcas y los prohombres que los apoyaban, incluso los emperadores y los patriarcas de Constantinopla, buscaban atraer e inclinar de su parte al obispo de Roma, indica bien a las claras que éste ejercía de hecho su autoridad primada. Del mismo modo acudían a él todos los oprimidos o perseguidos, así como también apelaban a él en última instancia los obispos condenados en algún sínodo provincial o nacional. El Romano Pontífice ejercía de hecho su autoridad judicial y era el juez universal y última instancia de todos los tribunales eclesiásticos, si bien no existía la centralización administrativa medieval.

Los hechos abundan sobremanera. Los papas Julio I, Liberio y Dámaso, durante los interminables litigios con los arrianos, mantuvieron una lucha constante en defensa de la fe contra las violencias de los herejes, de los emperadores y de buena parte del episcopado. Unas veces escriben a los herejes y a sus favorecedores corrigiendo o rectificando sus ideas; otras rechazan o condenan algunos sínodos y sus decisiones, como los sínodos de Sirmio de 351, de Arlés de 353, de Milán de 355 y, sobre todo, de Rímini-Seleucia de 359. Del mismo modo resistió el papa Dámaso, y con su firmeza y autoridad suprema logró recibir en la Iglesia a 146 obispos arrianos.

[276] El ejercicio del primado aparece en toda la historia de la Iglesia. Véanse particularmente sus intervenciones en el desarrollo de las herejías, los cismas y los grandes concilios. Ejemplos de concilios generales que pidieron la aprobación del papa: el *Calcedonense*, al papa León I (MANSI, 7 147s); el *Constantinopol. III*, al papa Agatón (MANSI, 11 683s).

Idéntica fortaleza y constancia en defensa de la primacía romana mostraron los papas Celestino I (422-432) frente al nestorianismo, León Magno (440-461) frente al monofisitismo y Agatón I (678-681) frente al monotelismo. Con su autoridad suprema se pudo reprimir el empuje de estas herejías y con su aprobación oficial los concilios que condenaron estos errores recibieron el rango de ecuménicos. Esta práctica de la potestad suprema, tanto legisladora como judicial, por parte de los Pontífices quedó un tanto oscurecida durante las convulsiones de las invasiones de los bárbaros a lo largo del siglo v, y particularmente en la primera mitad del siglo vi, frente a las intromisiones de los emperadores bizantinos y las debilidades o fluctuaciones del papa Vigilio (537-555) frente a Justiniano I en las cuestiones de los tres capítulos. Por esto se explica que llegaran a oírse voces de intransigencia y amenazas de rebeldía en algunos sectores y sínodos de la Iglesia occidental.

Por todo esto fue de importancia trascendental el pontificado de San Gregorio Magno (590-604), según se ha podido ver en otro lugar.

2. Los concilios sancionan y definen el primado romano. Pero, en todo lo que acabamos de indicar, el Pontífice Romano no hizo otra cosa sino continuar el ejercicio de su autoridad, ya practicado en los primeros siglos. Ahora se dio un paso adelante. A todo esto se añadió el reconocimiento expreso, la sanción oficial y aun ampliación y como determinación o definición, por parte de los concilios, de este poder primado del Romano Pontífice.

Son varios los sínodos de carácter general que se ocuparon de esta cuestión básica de la Iglesia. De gran significación fue lo ordenado en el concilio de Sárdica de 343[277], el cual reconoció y promulgó el derecho de apelación a Roma de todos los obispos juzgados en sínodos nacionales. Dado el prestigio de que gozaba este concilio, no es de sorprender que esta disposición se convirtiera rápidamente en ley ecle-

[277] Véase cómo se expresa en el canon 3: «Quodsi aliquis episcoporum iudicatus fuerit in aliqua causa, et putat se bonam causam habere, ut iterum concilium renovetur; si vobis placet, sancti Petri apostoli memoriam honoremus, ut scribatur ab his, qui causam examinarunt, Iulio Romano episcopo, et si iudicaverit renovandum esse iudicium, renovetur et det iudices; si autem probaverit, talem causam esse, ut non refricentur ea, quae acta sunt, quae decreverit confirmata erunt.» Y en el canon 7 se insiste más todavía: «Placuit autem, ut, si episcopus accusatus fuerit et iudicaverint congregati episcopi regionis ipsius et de gradu suo eum deiecerint, si appellaverit qui deiectus est et confugerit ad episcopum Romanae Ecclesiae et voluerit se audiri: si iustum putaverit, ut renovetur iudicium vel discussionis examen, scribere his episcopis dignetur qui in finitima et propinqua provincia sunt, ut ipsi diligenter omnia requirant et iuxta fidem veritatis definiant. Quodsi is, qui rogat causam suam iterum audiri, deprecatione sua moverit episcopum Romanum, ut de latere suo presbyterum mittat, erit in potestate episcopi, quod velit et quid aestimet; et si decreverit mittendos esse qui praesentes cum episcopis iudicent, habentes eius auctoritatem a quo destinati sunt, erit in suo arbitrio. Si vero crediderit episcopos sufficere, ut negotio terminum imponant, faciet quod sapientissimo consilio suo iudicaverit.»

siástica. Esto era tanto más natural cuanto que no era otra cosa que sancionar de un modo jurídico lo que ya se practicaba en todas partes y era universalmente admitido. Por otra parte, es particularmente digna de consideración la razón que se aduce en dicho concilio para fundamentar esta preeminencia de la Cátedra de Roma, es decir, el ser el Romano Pontífice el sucesor de San Pedro. De este hecho, reconocido por todos, se deducen todos los privilegios y preeminencias y la autoridad misma del Romano Pontífice como juez supremo de la Iglesia.

Es cierto que muchos no reconocieron la autoridad de este concilio y aun el de Cartago de 418 llegó a prohibir las apelaciones a Roma. Pero, en realidad, aun en Oriente y en el Africa, se puso en práctica este decreto, que fue ley eclesiástica y entró a formar parte del derecho de la Iglesia. Así conocemos multitud de apelaciones, como las de San Juan Crisóstomo en 404, de Flaviano de Constantinopla, Eusebio de Dorilea y Teodoreto de Ciro en 449. Aun los mismos herejes hicieron uso de esta apelación.

Mas no se contentó la Iglesia con esto. Hubo también declaraciones expresas e inequívocas por parte de algunos concilios ecuménicos sobre la preeminencia y primado del obispo de Roma. Son célebres y definitivos en este punto los concilios ecuménicos de Constantinopla de 381 y de Calcedonia de 451. De este modo el primero, en su canon 3, y el de Calcedonia en el 28, lo expresan claramente al determinar el rango de la sede de Constantinopla como segunda después de Roma[278]. Es verdad que el concilio de Calcedonia intentó derivar la preeminencia de Roma del desarrollo político. Pero toda la historia de la Iglesia confirma la persuasión universal de que el verdadero fundamento era la sucesión de San Pedro.

3. Los Romanos Pontífices definen este poder primado. Los mismos Romanos Pontífices definieron ya claramente su autoridad judicial y jurisdiccional sobre toda la Iglesia. Digno de atención es el modo de argumentar de San Dámaso, según consta en la primera parte del llamado *Decreto gelasiano*: «La Iglesia católica, extendida por toda la tierra, es la única cámara nupcial de Cristo; pero la iglesia de Roma ejerce jurisdicción sobre todas las demás, y esto no por decisiones de concilios, sino por la palabra de nuestro Señor y Salvador en el Evangelio, pues a ella le concedió la primacía cuando dijo: *Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia*». Esta idea aparece constantemente repetida en los documentos pontificios y en los escritos de los

[278] Véase cómo el concilio de Efeso de 431 declara la primacía del Romano Pontífice: DENZ, 112 (MANSI, 4,1295,13s). El texto del concilio Calcedonense véase en DENZ, 149. El del Constantinopol. III, DENZ, 289.

Santos Padres de la época. Así vemos que San Gregorio Nacianceno llama a la iglesia romana «cátedra preeminente sobre todas»; Teodoreto de Ciro la denomina «primera cátedra de toda la tierra conocida», y San Ambrosio sintetiza su pensamiento con estas palabras: «Donde está Pedro, allí está la Iglesia» [279].

Siguiendo esta ideología y dando a la preeminencia de la sede romana una forma más jurídica, el papa Gelasio I (492-496) la designa como fundamento seguro de la fe cristiana y punto céntrico de la unidad de la Iglesia. El Papa, según él, posee todo el poder legislativo además del poder judicial, ya universalmente reconocido y practicado. Esto lo sintetiza en las siguientes palabras: «Lo que la Sede Apostólica afirma en un sínodo, esto adquiere valor jurídico; lo que él ha rechazado, no tiene fuerza de ley» [280].

Esta es en definitiva la forma en que permanece establecido y como se sigue ejerciendo el primado pontificio. Por esto, sobre todo después de la consolidación definitiva del Pontificado realizada por San Gregorio Magno, el Romano Pontífice aparece siempre como el maestro y doctor de la fe, que tiene derecho a decidir, y se busca su decisión en todos los conflictos doctrinales; él tiene la promesa de Cristo de que las puertas del infierno no podrán nada contra él; con la asistencia del Espíritu Santo rige y gobierna la Iglesia, sin peligro ninguno de desviarla de la verdadera doctrina, y, juntamente con esto, él es como el fundamento y la clave de la verdadera unidad de la Iglesia.

En adelante obran ya los obispos de Roma con esta seguridad y con la firme persuasión de que el mundo cristiano acepta tales principios. Por esto puede decir el papa Siricio (384-399), sucesor de San Dámaso: «Sigan todos los sacerdotes esta norma (la que da el Papa), si no quieren desviarse de aquel sólido fundamento sobre el cual Cristo fundó su Iglesia» [281]. E Inocencio I (403-417) pregunta: «¿Quién ignora o no advierte que todo lo que ha sido transmitido a la Iglesia por el apóstol San Pedro y ha sido observado hasta ahora, debe ser observado por todos?» [282] Por esto también los papas León Magno y Zósimo amenazan con penas eclesiásticas a los transgresores de sus decretos. Los Romanos Pontífices son jueces supremos de la cristiandad, reco-

[279] Pueden ser, entre otros, los testimonios siguientes, reunidos en DENZ.: *San Siricio* 87; *San Inocencio I* n.100; *San Zósimo* n.119; *San Bonifacio I* 110; *San Gelasio I* 163; *Pelagio I* 230; *Pelagio II* 247.

[280] «Quod firmavit in synodo Sedes Apost., hoc robur obtinuit; quod refutavit, habere non potuit firmitatem, et sola rescindit. quod praeter ordinem congregatio synodica putaverat esse usurpandum» (*Gelas.* trat.4 c.9).

[281] *Epist.* 1,3: «Nunc praefatam regulam teneant omnes sacerdotes, qui nolunt ab Apostolicae petrae, super quam Christus universalem construxit Ecclesiam soliditate divelli.»

[282] «Quis enim nesciret, aut non advertat, id quod a principe apostolo Petro Romanae Ecclesiae traditum est ac nunc usque custoditur, ab omnibus debere servari?» (*Epist.* 25 *ad Dec.* 2).

nocidos por todos como supremos legisladores y última instancia en todos los asuntos doctrinales y disciplinares.

Por otra parte, y como consecuencia práctica de lo dicho, se fue formando el principio de que el Romano Pontífice no podía ser juzgado por nadie; pues, como afirma Gelasio I, el Papa no pertenece a ningún tribunal y nadie podía ser juez sobre sus fallos. Así lo declara también de un modo expreso el llamado *Sínodo Palmaria* de Roma en 502. Según este principio, el papa Pelagio I se defendió contra sus acusadores por medio de un sencillo juramento. Así quedó ya en la Edad Media y pasó al derecho común moderno: «Prima sedes a nemine iudicatur» [283].

4. **Verdadera posición del Oriente frente al Occidente** [284]. En este lugar juzgamos oportuno puntualizar la verdadera posición de la Iglesia oriental frente a la occidental a fines de la Edad Antigua y principios de la Edad Media, entre los siglos V y VII. Esta cuestión es particularmente importante en nuestros días, en que los Romanos Pontífices Juan XXIII y Paulo VI han manifestado claramente su deseo de llegar a la unión entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa. Por su parte, el patriarca de Constantinopla, como el mejor exponente de la Iglesia ortodoxa, y asimismo otros patriarcas ortodoxos, han acogido favorablemente las invitaciones de Juan XXIII y Paulo VI. Más aún: ante el gesto, verdaderamente expresivo, de la visita de Paulo VI a Tierra Santa durante los días 4 al 6 de enero de 1964, acudió Atenágoras acompañado de algunos jerarcas ortodoxos, y se realizó el simbólico abrazo entre la Iglesia oriental ortodoxa y la occidental católica.

a) *Sinceros deseos; serias dificultades.*—Esta entrevista, no obstante su intimidad y el hondo simbolismo que encierra, no significa otra cosa sino los íntimos deseos de sus dos principales protagonistas por llegar a la anhelada unión. Sin embargo, conviene añadir que detrás de cada uno de ellos se alinean inmensas falanges de partidarios de las mismas ideas, si bien consta igualmente que por ambas partes son numerosos los que oponen dificultades insolubles a la

[283] Véase C. I. C. can.1556; K. 961-62.1040-41.

[284] PARGOIRE, J., *L'Eglise byzantine de 527 à 847* 2.ª ed. (P. 1905); SCOTT, S. H., *The Eastern Churches and the Papacy* (L. 1928); KIDD, B. J., *The Churches of Eastern Christendom from 451 to the present time 1928* (O. 1928); HEILER, F., *Urkirche und Ostkirche* (Munich 1937); JANIN, B., *Les Eglises orientales et les rites orientaux* 2.ª ed. (P. 1930); DE VRIES, W., *Oriente Cristiano. Ayer. Visión de conjunto sobre la hist. de las Igl.* (M. 1953); GEHEST, R. CL., *L'Eglise d'Orient et l'Eglise d'Occident. La «derive» de deux mondes (190 1204)*: Lumière et vie 5 9-46 (1954); BRÉHIER, L., *Las Instituciones del Imperio bizantino.* Trad. por J. ALMOINA (México 1956); FRENCH, B. M., *La Iglesia ortodoxa oriental*: Hist. de las relig. por E. O. JAMES, trad. por C. OLIVÉ RIBERA, etc., 3 vols. (B. 1960) III 377-495; RONDOT, P., *Les chrétiens d'Orient*: Cahiers de l'Afrique et de l'Asie (4 (P. 1961); Oriente Cattolico: *Cenni storici e statistiche* (Vaticano 1962).

unión. Ahora bien, entre las verdaderas dificultades de esta unión, tal vez la mayor consiste en el hecho de que ni el patriarca Atenágoras ni, en general, la Iglesia ortodoxa están dispuestos a reconocer el primado doctrinal y jurisdiccional del Romano Pontífice.

Si tenemos presentes algunas manifestaciones tanto de Atenágoras como de otros patriarcas, metropolitas y teólogos ortodoxos, se ve claramente que insisten en la idea de que para llegar a la ansiada unión es necesario volver al estado en que se encontraban los cinco patriarcados (de Antioquía, Alejandría, Jerusalén, Constantinopla y Roma) antes de la separación definitiva; pues, según ellos repiten, entonces sólo se reconocía en el Romano Pontífice una superioridad de honor, como *primus inter pares*.

Creemos sinceramente que este deseo de volver a la situación en que se encontraba la Iglesia en los siglos V, VI y siguientes hasta que se realizó la separación, primero temporal en el siglo IX, en tiempo de Focio, y luego definitiva durante el patriarcado de Miguel Cerulario, ofrece una buena base de posible inteligencia. Sería, pues, de extraordinario interés que personas competentes de ambas partes examinaran con verdadero espíritu crítico e histórico las relaciones existentes en aquellos siglos entre los diversos patriarcados orientales y la Iglesia romana.

b) *Siglos IV-VII, punto básico: el Primado es reconocido.* Ahora bien, existen abundantes documentos y multitud de hechos bien comprobados que demuestran suficientemente que en aquellos siglos, antes de la separación definitiva entre las Iglesias oriental y occidental, los patriarcas orientales reconocían el primado jurisdiccional y doctrinal del Romano Pontífice y que este reconocimiento de la superioridad del obispo de Roma no se limitaba simplemente a una superioridad honorífica como *primus inter pares*.

Tal es la significación, por ejemplo, del concilio de Calcedonia del año 451. En la segunda sesión del mismo se leyó con toda solemnidad la *Epístola dogmática* del obispo de Roma, San León Magno, en la que el Romano Pontífice, en calidad y en funciones de primado de la Iglesia universal, establecía los principios dogmáticos sobre la doctrina de las dos naturalezas en Cristo frente a los monofisitas. Realizada esta lectura, todos los prelados orientales allí presentes, entre los cuales se hallaban sus respectivos patriarcas, prorrumpieron en la bien conocida exclamación: «Pedro ha hablado por la boca de León». Nos parece, pues, suficientemente claro que los patriarcas y prelados orientales reconocieron con esto la autoridad dogmática del obispo de Roma.

Durante los siglos siguientes es cierto que hubo luchas

y discusiones entre la Iglesia oriental y la occidental. Con frecuencia algunos patriarcas y sectores considerables del Oriente, e incluso algunos sínodos orientales, pusieron en litigio la autoridad primacial del obispo de Roma. No significan otra cosa las discusiones en torno a la cuestión llamada de los *tres capítulos* en el siglo VI y las que siguieron a lo largo del siglo VII en torno al monergetismo o monotelismo.

Pero, si atendemos objetivamente a los hechos, veremos que en estas mismas discusiones todo el empeño de los prelados orientales iba encaminado a obtener la adhesión del obispo de Roma a sus doctrinas y que solamente cuando éste las aceptaba y hacía suyas consideraban decidida la discusión. Frecuentemente ocurría el caso que, en medio de las discusiones que entre sí tenían, acudían al obispo de Roma, y la solución dada por él dirimía las contiendas. La tensión y oposición basada en la situación política que enfrentaba al Oriente y al Occidente iban constantemente en aumento. Pero la historia objetiva de los siglos V al VIII y siguientes prueba suficientemente que la Iglesia oriental acataba la primacía doctrinal del Romano Pontífice.

De nuevo se manifestó de un modo convincente en el concilio VI ecuménico, el Constantinopolitano III, del 680-681, frente al error de los monoteletas. En el palacio imperial *Trullano* se presentó el escrito del papa Agatón en el que se definía la doctrina de las dos voluntades en Cristo. Entonces, pues, los prelados orientales allí reunidos la acataron con toda sumisión. Más aún: porque uno de los grandes patriarcas, Macario de Antioquía, no quiso aceptar esta doctrina tal como la había definido el Romano Pontífice, fue depuesto de su sede por todo el concilio. Bien claramente dio éste a entender que aceptaba la autoridad primacial del obispo de Roma, lo cual quedó plenamente confirmado al dirigirle, una vez terminadas las sesiones del concilio, una carta en la que rogaba la confirmación de las actas.

5. **Títulos del Romano Pontífice.** —No obstante el ejercicio efectivo y el reconocimiento general y jurídico de su autoridad suprema sobre toda la Iglesia, el Romano Pontífice no usaba durante este tiempo título ninguno privativo suyo. Las expresiones de *papa, vicario de Cristo, supremo sacerdote, pontífice supremo, santo* o *apostólico* y algunas otras se aplicaban igualmente a otros obispos.

En particular el título *papa* (en griego *páppas)* se aplicaba desde el siglo III a algunos obispos para designar la nota paternal de su carácter.

Del mismo modo siguió usándose en los siglos IV-VII, pero se aplicaba exclusivamente a las sedes más importantes, entre las cuales se hallaba en primer lugar Roma, pero también Antioquía y Alejandría. Finalmente, durante el siglo VI,

por influjo de Ennodio de Pavía y de Casiodoro, se reservó este título para el obispo de Roma, como designación de su paternidad universal y autoridad suprema. Así, pues, ya desde el siglo VII, el título de papa es exclusivo del Romano Pontífice.

En cambio, la fórmula *siervo de los siervos de Dios* fue introducida por el papa Gregorio Magno, mas solamente como título de cancillería y para los diplomas y documentos oficiales. Mas lo que conviene observar, contra lo que comúnmente suele decirse, es, que Gregorio Magno no se movió a ello propiamente para marcar el contraste con el patriarca de Constantinopla, que comenzó a llamarse *patriarca ecuménico*, sino simplemente por espíritu de humildad y bajo el influjo de su ascética monástica. El hecho es que ya antes de ser elevado al solio pontificio había usado esta expresión.

La *elección* del Romano Pontífice durante los primeros siglos, hasta el papa Simplicio (468-683), la realizaba libremente el clero y el pueblo romano. Pero ya los reyes ostrogodos desde el año 500, y particularmente los bizantinos desde la segunda mitad del siglo VI, y más tarde los lombardos, hicieron valer su autoridad e influyeron eficazmente en la elección pontificia. Justiniano I exigió como condición previa la aprobación del emperador, para cuya obtención debía satisfacer una tasa determinada. Sin embargo, esta tasa fue abolida por Constantino Pogonato hacia el año 680. La elección quedó libre, con la sola obligación de notificarlo enviando las actas al emperador o a su exarca de Ravena.

El traslado de la residencia imperial a Constantinopla y el aumento creciente del prestigio de la capital y aun del Imperio oriental tuvo el efecto de quitar importancia a Roma. Por lo cual, aun en el Imperio occidental, con mucha frecuencia durante el siglo IV no estaba en Roma la residencia del emperador. Esto tuvo un efecto inmediato, más bien benéfico y favorable para el Romano Pontífice, pues, en realidad, en estas condiciones, sobre todo después de la cristianización completa del Imperio, desaparecía el peligro para el obispo de Roma de convertirse en prelado de la corte, como sucedía con el de Constantinopla. Con la nueva situación adquirió el Romano Pontífice más libertad de movimientos y pudo cumplir mejor su misión de ser juez universal de toda la Iglesia, base y sostén de la fe de todos los pueblos y centro de unidad del catolicismo[285].

[285] Son dignos de tenerse en cuenta los testimonios de algunos emperadores en favor del primado del papa, *Valentiniano III*: «Ne quid praeter auctoritatem sedis istius illicitum praesumptio attentare nitatur. Tunc enim demum ecclesiarum pax ubique servabitur, si rectorem suum agnoscat universitas», entre las *Epístolas de San León* epíst.11 en PL 54,637; K. 820-82. Asimismo,

6. Pontífices más insignes[286].—Una serie de Romanos Pontífices enérgicos, emprendedores y dotados de gran talento de organización lograron afianzar más y más el prestigio y la autoridad de la cabeza suprema de la Iglesia. En las revueltas y convulsiones ocasionadas por las invasiones de los pueblos bárbaros, el Pontificado adquirió méritos imperecederos en el mantenimiento del orden y defensa de la civilización latina. En torno al Romano Pontífice se salvaron para la posteridad occidental los restos más valiosos de la antigua Roma clásica y cristiana.

Dignos de especial mención en el siglo IV son los papas *Julio I* (337-352), *Liberio* (352-366), *Dámaso* (366-384) y *Siricio* (384-399), todos enérgicos frente a los terribles embates del arrianismo y otras herejías. San Dámaso, cuya nacionalidad española, puesta en duda por algunos aun en nuestros días, parece muy probable, contribuyó eficazmente a levantar el prestigio del Papa después de las fluctuaciones del período anterior y de las intensas batallas del arrianismo. Uno de sus méritos principales es haber contribuido eficazmente a la reconciliación de innumerables obispos semiarrianos. Sus grandes méritos literarios y su valiente defensa de la fe contra las herejías de Macedonio y Apolinar en el concilio Constantinopolitano de 381 han sido conmemorados en otros lugares.

De gran influjo en el desarrollo del poder pontificio fue su sucesor, el papa Siricio, quien fue el primero que se dirigió al episcopado occidental por medio de decretos y otra clase de disposiciones de carácter disciplinar, dando al mismo tiempo una forma definitiva a la cancillería, a imitación de la imperial. De este modo afianzó la posición jurídica del Papa y su poder jurisdiccional y legislativo sobre toda la Iglesia.

Este ejemplo fue seguido de cerca por *Inocencio I* (402-417), quien cuenta entre los mejores representantes del Pontificado en la antigüedad. De sus decretales se desprende que tomó a pechos de un modo particular la realización de los decretos del concilio de Sárdica, es decir, que el Papa debía ser juez de apelación universal y, por consiguiente, que las causas discutidas en los sínodos provinciales o locales fueran llevadas a Roma para su decisión[287]. Otras intervenciones suyas, así como de su sucesor Zósimo (417-418), con el pelagianismo, han sido ya suficientemente ponderadas[288].

la carta de Marciano al papa León I por la aprobación del concilio de Calcedonia (PL 54,1017).

[286] Véanse las historias de los papas. En particular la más reciente, que da un buen resumen: SABA-CASTIGLIONI, 2.ª ed. vol.1 (B. 1964). Véase igualmente el *Liber Pontificalis* ed. DUCHESNE vol.1.

[287] Véanse algunas decretales suyas en DENZ. 94-100.

[288] Véase arriba p.512s.

Después de estos Papas, *Celestino I* (422-432) tuvo algunas intervenciones enérgicas y sumamente acertadas en asuntos doctrinales, particularmente contra el semipelagianismo con su epístola al episcopado de las Galias, y sobre todo contra el nestorianismo en el concilio de Efeso de 431.

7. **San León Magno** [289].—Pero la figura más relevante del siglo V y una de las más destacadas durante toda la Edad Antigua fue, indudablemente, *San León I* (440-461), a quien por eso mismo le aplicó la posteridad el apelativo de *Magno*. En diversas ocasiones hemos podido referirnos a él, tanto por ser uno de los más firmes defensores de la ortodoxia contra los monofisitas y en el concilio de Calcedonia de 451, como por representar brillantemente la literatura latina. Asimismo conviene ponderar convenientemente la parte activísima que tuvo en afianzar el prestigio del Romano Pontífice con el ejercicio de sus prerrogativas del primado y con el ascendiente extraordinario de su persona.

Bien claramente manifestó esta plenitud de su poder en los muchos casos que se presentaron durante su largo pontificado. Así, dejando a un lado sus intervenciones más conocidas frente a Atila y Genserico y con su *Epístola dogmática* frente al monofisitismo de Eutiques, San León Magno hace prevalecer su autoridad de primado y juez supremo frente a las extralimitaciones del arzobispo Hilario de Arlés, que trataba de crearse una especie de primado independiente; igualmente contra el patriarca de Constantinopla, que en el canon 28 del concilio de Calcedonia trata de equiparar su sede a la de Roma, y luego en toda su conducta da muestras de rivalidad e independencia. El obliga al primero a la sumisión, quitándole los derechos de vicariato y aun de metropolitano, y hace entender al de Constantinopla su posición secundaria y dependiente de Roma.

Fuera de esto, el ejercicio de su cargo de maestro y juez supremo lo mantiene en una constante y multiforme actividad. Predica frecuentemente al pueblo, legándonos un cuerpo preciosísimo de doctrina y un tipo excelente de oratoria sagrada; escribe cartas y da instrucciones, ordena el célebre sacramentario que lleva su nombre; promueve el celibato en las órdenes mayores del diaconado y subdiaconado; prohibe la confesión pública de pecados ocultos; no deja punto ninguno de la disciplina eclesiástica en que no intervenga con su autoridad legisladora, judicial o de simple dirección y organización. San León Magno es el tipo del primado de la Iglesia en la época de transición en que le tocó vivir, y supo ejercer magistralmente todas sus funciones. Por eso podían exclamar los Padres de Calcedonia al escu-

[289] Véase sobre todo su actuación frente a los monofisitas, y su actividad literaria p.538s y 569s.

char su *Epístola dogmática*: «Pedro ha hablado por la boca de León».

8. Sucesores inmediatos de León Magno.—El tercer sucesor de León Magno, *Félix III* (483-492), tuvo que intervenir en el espinoso asunto de la rebelión de Acacio y no pudo evitar el cisma que lleva su nombre y duró treinta y cinco años. Sin embargo, debe decirse que defendió dignamente los derechos del primado romano. Más significación en la línea de los derechos pontificios tiene el papa *Gelasio I* (492-496), varias veces citado en este capítulo. El es el primero que expresó la idea, tan típicamente medieval y que tan bien caracteriza la hegemonía pontificia de los siglos XII y XIII, de que la autoridad sagrada de los Pontífices tiene la supremacía sobre la potestad real. En cambio, se ha probado recientemente que no es obra suya el célebre *Decreto gelasiano*, que contiene una lista de los libros del canon bíblico, una exposición sobre el primado romano y una relación de los sínodos legítimos, de los apócrifos y de los libros heréticos [290].

Pero, aun descontando su paternidad sobre el *Decreto gelasiano*, conserva todavía Gelasio I un gran nombre como legislador y portavoz enérgico de las prerrogativas pontificias. Sin arredrarse ante las dificultades, dio diversos decretos contra los pelagianos, nestorianos y monofisitas, que pululaban por todas partes; dispuso un nuevo sacramentario y ordenó una excelente colección de decretales de los Papas, que se conserva en una copia del Museo Británico y es una de las primeras muestras de esta clase de colecciones. Gelasio I debe ser colocado en el número de los grandes defensores de los derechos pontificios.

Con ocasión de la elección del papa *Símaco* (498-514) tuvo lugar el llamado *cisma de Laurencio*, al ser proclamado también su contrincante Laurencio. El auxilio del rey ostrogodo Teodorico el Grande fue decisivo para poner término a este cisma; mas lo que conviene notar aquí es el desarrollo que habían experimentado ya las ideas sobre las prerrogativas del Romano Pontífice como primado. Conforme a esto, como los partidarios de Laurencio lanzaran contra el Papa legítimo peligrosas acusaciones, Teodorico ordenó la celebración de un sínodo, que fue el llamado *synodus palmaris* o *sínodo de las palmas*, el año 502, para examinar el asunto. Entonces, pues, los obispos reunidos se declararon incompetentes para juzgar al Papa, al que reconocían como primado y juez de todos [291].

[290] Véase para esto último BARDENHEWER, IV 625s.

[291] Véase sobre todos estos hechos K. 961-62. Asimismo son dignas de tenerse en cuenta las disposiciones que tomó en un sínodo romano sobre la elección papal (K. 960).

Durante el período que sigue hasta el pontificado de San Gregorio Magno, que comienza en 590, apenas se realizan actos de particular trascendencia en la historia del Pontificado. *Hormisdas* (514-523) logra con su prestigio y energía personal poner término al cisma oriental de Acacio, imponiendo su célebre fórmula (fórmula del papa Hormisdas), que mantenía a salvo y en todo su vigor los privilegios primaciales de la sede romana [292]. *Bonifacio II* (530-532) merece especial mención, pues en su tiempo se elaboró la primera redacción del célebre *Liber Pontificalis*, breve historia de los Papas. Igualmente queremos conmemorar aquí el intento realizado por Félix III (526-530) y Bonifacio II de designarse su sucesor. Claramente se ve la trascendencia que hubiera tenido una tal medida, de haberse logrado [293].

Durante los decenios siguientes tuvieron lugar las desgraciadas contiendas sobre los tres capítulos [294], que tanto contribuyeron al desprestigio del Pontificado.

Sin embargo, esto fue una ofuscación transitoria del derecho primacial del Papa de Roma, que todos reconocían. Por esto ya con *Pelagio I* (555-561) volvieron las cosas a sus cauces, y al Pontífice Romano se le reconocieron de hecho sus funciones y prerrogativas de pastor y juez supremo. Como surgieran sospechas sobre la conducta observada por él en Constantinopla en la cuestión de los tres capítulos, satisfizo a todas ellas por medio de un juramento, acto que equivalía a la ratificación del principio de que el Pontífice Romano no era juzgado por nadie. Con gran tesón trabajó y obtuvo que el concilio sexto ecuménico fuera admitido en todo el Occidente.

Con idéntico tesón siguió *Pelagio II* (579-590) aumentando el prestigio del Pontificado y ejerciendo en todas partes los derechos primaciales de la sede romana [295].

9. San Gregorio Magno. Siglo VII [296].—En estas circunstancias se desarrolló el pontificado de San Gregorio Magno (590-604). En el capítulo que le hemos dedicado se ha podido ver la extraordinaria significación que tuvo toda la actividad de este gran Papa en orden al afianzamiento definitivo de las prerrogativas pontificias.

San Gregorio Magno fue, junto con San León I, el pontífice más ilustre de la Edad Antigua; mas, por lo que se

[292] Véase DENZ. 171.

[293] La mejor edición es la de DUCHESNE, tantas veces citada, 2 vols. (P. 1886). Existen también: ed. MOMMSEN en MonGermHist, Gesta Pont. Rom. I (1898); ed. J. M. MARCH sobre un códice de Tortosa (B. 1925). Véase también: LOOMIS, artículo en DictArchDLR, *The Book of the Popes* (N.Y. 1924); LECLERCQ, artic. en DictArchLit. Por lo que se refiere al intento de Félix III y Bonifacio II, véase GRISAR, H., *Roma alla fine del mondo antico*.

[294] Véase arriba p.558s.

[295] Véanse para todo este pontificado: PL 72,703s; GREGORIO DE TOURS, *Hist. Franc.* 10,1.

[296] Puede verse arriba p.623s.

refiere en particular a las prerrogativas pontificias, todavía le lleva a aquél la ventaja de haber tenido una visión más amplia de la amplitud de los poderes pontificios y haber hecho efectivo este poder en una forma más eficaz y duradera.

Sobre esta base, establecida definitivamente por San Gregorio Magno, continuó desarrollándose el Pontificado durante todo el siglo VII. En general, fue más bien un siglo pobre en figuras de algún relieve que ilustraran el solio pontificio. Mas, debido a la solidez de su prestigio y a la firmeza de los principios jurídicos sobre los que estaba asentado el ejercicio de sus derechos primaciales, mantuvo firmemente sus prerrogativas y fue universal y constantemente reconocido.

De la actuación de algunos papas más insignes de este último período—Honorio I (625-638), Martín I (649-653) y Agatón (678-681)—se ha dicho lo suficiente en otro lugar.

10. **Diversas cuestiones modernas** [297].—Para completar y terminar lo que acabamos de exponer sobre el desarrollo y ejercicio del Primado sobre toda la Iglesia de parte de los Romanos Pontífices, queremos hacer aquí algunas observaciones sobre ulteriores problemas en torno a las facultades atribuidas a los Pontífices Romanos. Advirtamos, sin embargo, que no tratamos de discutir o exponer con relativa amplitud estos problemas, sino simplemente, de hacer una sencilla alusión a los mismos. Al mismo tiempo notamos, que hemos incluido en la adjunta bibliografía algunas obras nuevas referentes a estas cuestiones debatidas. Observemos asimismo, que, si queremos añadir aquí estas observaciones sobre unos problemas más bien pertenecientes a los tiempos modernos, es, porque todos ellos se basan en las fuentes primitivas, en las prácticas de la Antigüedad cris-

[297] RAHNER, C.-RATZINGER, J., *Episcopado y Primado:* Quaestiones disputatae, 4 (B. 1965); RAMÍREZ, J. M., *De episcopatu et sacramento deque episcoporum collegio:* Bibl. de Teol. Españ. 23 (Salamanca 1966); LODOS VALLARINO, F., *Los obispos y la Sede Apostólica:* RevEspDerCan. 21 (1966) 417-60; MARCHETTO, A., *Episcopato e Primato*... Ricerca storico giuridica: Univ.Letr. (R. 1971); D'ORS, A., *Tres estudios históricos sobre la colegialidad episcopal:* ColCan. 2 (Pamplona 1965); CONGAR, Y.-DUPUY, B. D., *El Episcopado y la Iglesia universal.* Trad. del francés (B. 1966); BERTRAMS, W., *Die Einheit von Papst und Bischofskollegium in der Ausübung der Hirtengewalt*...: Greg. 48 (1967) 28-48; CONGAR, Y., *La collégialité de l'épiscopat et la primauté de l'évèque de Rome:* Angel. 47 (1970) 403-27; DUMEIGE, G., *La fe católica.* Textos doctrinales del Magisterio de la Iglesia: Teol. 1 (B. 1965); ITURRIOZ, D., *El Magisterio conciliar infalible:* EstEcl. 40 (1965) 15-20, 163-186; COLLANTES, J., *Magisterio de la Iglesia y ley natural:* EstEcl. 44 (1969) 45-67; OZAETA, J. M., *El acatamiento al Magisterio ecles.:* CiudD. 183 (1970) 236-62; MÜLLER, A., *El problema de la obediencia en la Iglesia:* Ensayistas de hoy, 65 (M. 1970); NICOLÁU, M., *Magisterio eclesiástico sobre libertad religiosa:* Salmantic. 17 (1970) 57-109; OSUNA, A., *El Magisterio eclesiástico y la ley natural:* Communio 3 (1970) 275-316; NEUNER, J.-ROOS, H., *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8, ed. por K. RAHNER (Ratisbona 1971); RAHNER, C., *Magisterio eclesiástico.* Historia y doctrina: SacrM. ed. esp., 4, 382-98 (B. 1973); FERNÁNDEZ, D., *El pecado original. ¿Mito o realidad?* Cuad. pastor., 65 (Valencia 1973); GARCÍA MARTÍNEZ, P., *En torno al asentimiento debido a las definiciones infalibles del Magisterio:* Salmantic. 13 (1966) 81-124; BUTLER, B. C., *The Church and infallibility* (L. 1969); KÜNG, H., *Sinceridad y veracidad.* En torno al futuro de la Iglesia. Trad. por

tiana y en la doctrina de los Santos Padres, todo lo cual pertenece a la *Edad Antigua* de la Iglesia.

a) *El Papa y los obispos: Conciliarismo, Galicanismo, etc.* En primer lugar, a lo largo de toda la Edad Antigua y durante los siglos VIII al XVIII, se trató y discutió ampliamente (en algunas ocasiones, con verdadero apasionamiento) sobre las relaciones existentes entre el Romano Pontífice y los obispos. Sobre todo, se trató de señalar con la mayor exactitud posible los límites de los poderes episcopales frente a la jurisdicción y a los poderes pontificios. Pasando por alto multitud de conflictos y grandes problemas, a que dieron origen estas discusiones de los siglos VI al XIV, son particularmente dignos de mención los promovidos con ocasión del gran *Cisma de Occidente* (1378-1415). Una de las consecuencias más lamentables de este gran conflicto, que tanto daño infligió a la Iglesia, fue la formación del error denominado *Conciliarismo*, que suponía que, *en determinadas circunstancias*, los obispos y cardenales reunidos en concilio, sin contar con la aprobación o presidencia del Papa e incluso contra su expresa voluntad, tenían un poder superior al mismo e incluso podían deponerlo. Este error, por lo menos en circunstancias especiales, cuando el bien de la Iglesia, según ellos, lo exigía, era defendido por hombres eminentes, como *Pedro d'Ailly* y *Juan Gerson*, y continuó causando estragos en la Iglesia durante todo el siglo XV y principios del XVI, hasta el Concilio de Trento (1545-1563).

Sobre bases muy diversas, pero apoyándose igualmente en las prácticas y en las doctrinas de la Antigüedad cristiana y de los Santos Padres, interpretados a su manera, pulularon en el seno de la Iglesia católica *durante los siglos XVII y XVIII*, diversos errores, que atentaban de un modo seme-

A. E. LATOR (B. 1969); ID., *¿Infalible? Una pregunta.* Trad. por D. RUIZ BUENO (Buenos Aires 1971); ID., *Respuestas a propósito del debate sobre «¿Infalible?»* Interrogantes de fe. (Bilbao 1971). ID., *Fehlbar? Eine Bilanz* (Zurich 1973); SALAVERRI, J., *Valoración teológica del Primado Apostólico:* RevEspTeol. 30 (1970) 369-89; ID., *El Primado, misterio de unidad: Mélanges, homenaje a G. Philips:* BiblEphTheolLov. 27 (1970) 91-115; ALCALÁ, M., *Hans Küng interpela a la Iglesia:* RazFe. 184 (1971) 75-84; ROSA, G. DE, *Una «domanda» de Hans Küng: Il Papa ¿è Infalible?;* CivCatt. 122 (1971), 1, 126-39, 228-40; RAHNER, C., etc. *Zum Problem Unfehlbarkeit.* Antworten auf die Frage von Hans Küng: Quaestiones disputatae, 54 (Frib. de Br. 1971); ID., *Kritik an Hans Küng. zur Frage der Unfehlbarkeit theologischer Sätze:* TheolJahrb. (1972) 174-190; KIRVAN, J. J., *The Infallibility and the Natural Moral Law:* UnivGregor. (R. 1971); THILS, G., *La infalibilidad Pontificia.* Fuentes, condiciones, limites (Santander 1972); TIERNEY, B., *Origins of Papal Infallibility...:* Studies in the history of Church Thought, 6 (Leiden 1972); SALA, G., *L'Infallible de Hans Küng?* Risultati e rilievi di un dibattito in corso: ScuCatt. 190 (1972) 83-125; LÓPEZ TRUJILLO, A., *Consideraciones en torno al libro «¿Infalible?», de Hans Küng:* RevJav., Bogotá, 77 (1972) 381-95: DÓRICA, E. I., *Jerarquía, infalibilidad y comunión intereclesial:* Bibl. Herder, 137 (B. 1973); SCHWAGER, R., *Das Dogma von der Unfehlbarkeit.* Zur bisheringen Diskusion um Küngs *Unfehlbar?* HerderKorr. 27 (1973) 524s; SCHEFFCZYK, L., *Ist das Unfehlbarkeitsdogma widerlegt?* Eine Bilanz (Zurich 1973); CONGAR, Y., *Après «Infaillible?», de Hans Küng:* Bilan et diskussions: RevScPhTh. 58 (1974) 243-52; VRIES, H.-FINSTERHOLZ, J., *Unfehlbarkeit:* SacraM, 4, 1052-62: *El Sacerdocio de Cristo y los diversos grados de su participación en la Iglesia:* 26. Semana Española de Teología (M. 1969).

jante contra el poder y el Primado de los Romanos Pontífices. Por un lado, el *Galicanismo*, en Francia y en otros territorios, así como posteriormente el *Regalismo* y *Josefinismo* y otras aberraciones semejantes, que se apoyaban en el absolutismo de los príncipes y en el servilismo del episcopado. Por otro, diversas formas del *Episcopalismo* exagerado, que tomó la forma más agresiva en el *Febronianismo* y en el *sínodo de Pistoya* de 1786, trataron de encumbrar el poder episcopal frente a la jurisdicción pontificia.

b) *Infalibilidad Pontificia.*—Como reacción frente al absolutismo de los reyes y del episcopado, apoyado por ellos, y contra la campaña antipontificia organizada, sobre todo, durante todo el siglo XIX, debe considerarse el movimiento que se fue generalizando cada vez más en los territorios católicos de Europa, en defensa de la jurisdicción y de los poderes del Romano Pontífice. Esta reacción, que se apoyaba en los derechos del Papa como Primado de la Iglesia, que había ejercitado desde la más remota antigüedad, culminó finalmente con la gran batalla en torno a la defensa de la *Infalibilidad Pontificia*. El resultado de la misma fue la celebración del Concilio Vaticano I (1869-70) y la promulgación en él del Decreto o dogma de fe sobre la *Infalibilidad del Romano Pontífice, cuando habla «ex cathedra»*. Así se proclamó el 18 de julio de 1870.

En esta forma siguieron las cosas durante el resto del siglo XIX y la primera mitad del XX. Pero, con ocasión de las nuevas tendencias sociales y religiosas de los últimos decenios, se han iniciado nuevas discusiones y planteado serios problemas. Todos ellos presentan la tendencia igualitaria o democrática, típica de nuestros días, con un matiz característico de pugna contra el principio de autoridad. El concilio Vaticano II (1962-65) los tuvo muy presentes y, después de un largo y profundo estudio, tomó sobre ellos las oportunas decisiones.

c) *Colegialidad episcopal; Magisterio, Primado e Infalibilidad del Papa.*—Los diversos problemas, en torno a los cuales se polarizan actualmente las discusiones de los teólogos en esta materia, son los siguientes: En primer lugar, el de las relaciones entre el Papa y los Obispos; problema, que se centra y culmina en el de la *Colegialidad del Episcopado* y la condición indispensable para que goce de la suprema autoridad en la Iglesia, que es su unión con el Romano Pontífice, sin cuya presidencia cae por su base su autoridad.

Intimamente relacionado con este problema está el del *Magisterio Pontificio* y el valor jurídico, que corresponde a sus decisiones. Pero la gran discusión, que tan intensamente

ocupa la actividad investigadora de los teólogos e historiadores de la Iglesia de nuestros días, es, por una parte, el del Primado del Romano Pontífice, y por otro principalmente, el de su *infalibilidad en las decisiones de fe.* Lo cual se refiere, no sólo al hecho mismo de que el Romano Pontífice posee en ciertos casos y en determinadas condiciones verdadera infalibilidad, según está expresamente definido en el concilio Vaticano I, sino también en la amplitud y alcance de esta autoridad o privilegio, basado en la prometida protección de Dios.

Más aún. El problema de la infalibilidad pontificia, que ya en las apasionadas discusiones del concilio Vaticano I produjo grandes divisiones y sensibles defecciones en la Iglesia, ha llegado últimamente a un punto, que amenaza de nuevo la integridad doctrinal de la Iglesia católica. Por esto hemos juzgado oportuno citar en la adjunta bibliografía un buen número de obras recentísimas referentes a estos problemas en torno al Romano Pontífice, sobre todo, al más candente sobre su Infalibilidad, y más concretamente, al que se está desarrollando en nuestros días entre los grandes teólogos *K. Rahner* y *Y. Congar*, por un lado, y *H. Küng*, por otro, unos y otros apoyados por otros muchos.

II. Patriarcas, metropolitanos y concilios

Siguiendo la organización de la jerarquía eclesiástica desde arriba hacia abajo, advertimos en este período de expansión y afianzamiento de la Iglesia un robustecimiento cada vez mayor de las grandes provincias eclesiásticas con los metropolitanos que las dirigían. La autoridad y prestigio de éstos iban en aumento a medida que crecía la misma Iglesia, llegando en algunos casos a formarse las grandes sedes patriarcales, que en su mismo crecimiento se sentían alguna vez rivales de Roma.

Al mismo tiempo se consolidaron más y más los derechos de los obispos y sus respectivas diócesis, base de la organización eclesiástica, y con el objeto de atender mejor al gobierno general de las diócesis, de las provincias eclesiásticas, de los patriarcados y de toda la Iglesia, así como también para resolver los problemas extraordinarios que presentaban las nuevas herejías y otras necesidades eclesiásticas, se fue introduciendo la celebración de sínodos o concilios provinciales, nacionales, generales y ecuménicos.

1. **Los grandes patriarcados** [298].—El segundo grado después del Papa en la jerarquía eclesiástica lo ocupaban los

[298] Además de las obras generales, véanse: TREPPENER, W., *Das Patriarchat von Antiochien bis 431* (1891); COBBHAM, C. D., *The Patriarche of Constantin.*

patriarcas, los cuales precisamente durante el período que historiamos desempeñaron un papel importantísimo. Por otra parte, no era, como algunos han creído, mero título de honor, sino que poseían o se atribuían un conjunto de derechos, como el de consagrar a los obispos de sus territorios.

Mientras en todo el Occidente no existió más que un patriarcado, el de Roma, al que estaban sujetas las tres prefecturas, de las Galias, Italia y el Ilírico, en la prefectura de Oriente se fueron desarrollando varios, con significación y tendencias bastante diversas. Los dos más antiguos son los de Alejandría y Antioquía, los cuales no tanto se basaban en la importancia de esas ciudades, cuanto en su origen apostólico. Alejandría es la primera que presenta el título de patriarcal, y a ella pertenecía el Egipto, la Tebaida y Libia. Más aún: durante el siglo IV se afianzó cada vez más la posición de esta sede, a la que tanto realce daban los prohombres de su célebre escuela catequética.

Frente al patriarca de Alejandría, y disputándole el primer rango entre las grandes sedes orientales, se hallaba el de Antioquía, que tenía su origen, según la tradición, en el mismo apóstol San Pedro. Por otra parte, eran muchos más en número los territorios sujetos a su jurisdicción: Cilicia, Isauria, Siria, Fenicia, Arabia, Mesopotamia, etc. Sin embargo, a una y a otra, entrado ya el siglo IV, comenzó a disputarles la primacía la sede de Constantinopla, que también recibió el título de patriarcal, pues, aunque de reciente fundación, tenía un apoyo fortísimo en su significación política, como segunda Roma.

2. **Los concilios y los patriarcados** [299].—El concilio de Nicea de 325 fue el primero que reconoció oficialmente el derecho de los patriarcas, así como también el de los denominados exarcas, que presentan un tipo muy parecido. En él se reconoce a los tres grandes patriarcados, Roma, Alejandría y Antioquía, a los que no mucho después se añadió el de Constantinopla. Además, Nicea reconoce derechos parecidos con el título de exarca a los metropolitanos de Cesarea de Capadocia, Efeso y Heraclea, que respondían al Ponto, Asia Menor y Tracia. Esta última cedió su puesto a Constantinopla. A Jerusalén se le concedió por entonces un título especial de preferencia, mas sin quitar nada a la metrópoli de Cesarea.

(Cambridge 1911); DOWLING, T. E., *The ortodox greek Patriarchate of Jerusalem* 3.ª ed. (L. 1913); VACANDARD, *Les élections ép. sous les mérov.* en Etudes de Crit... 5.ª ed. (1913) p.123s.

[299] Puede verse este canon reproducido en K. 406. El mismo concilio (can.7: K. 407) reconoce a Jerusalén un rango especial al lado de Cesarea de Palestina; VANCOURT, R., artíc. *Patriarcats:* DictThCath 11 2 2253-2297; FORGET, J., artíc. *Conciles:* DictThCath 3 1 636-676; PALANQUE, J.-R., *Les métropoles ecclés. à la fin du IVᴱ siècle:* Hist. de l'Egl. por FLICHE-MARTIN, III 437-488.

En el concilio de Constantinopla de 381[300] aparece ya completa la división definitiva de los patriarcados del Oriente: las tres sedes patriarcales por antonomasia, Alejandría, Antioquía y Constantinopla; las dos sedes de los exarcados de Efeso y Cesarea de Capadocia. Pero este concilio, celebrado precisamente en Constantinopla, hizo algo más. Quiso otorgar a la sede constantinopolitana, a la que se designaba como segunda Roma, el primer rango después de la sede romana. Sin embargo, Roma no aprobó este decreto, como tampoco estaban conformes con él ni Alejandría, que aspiraba a ser siempre la primera en Oriente, ni Antioquía. Pero en todo caso se veía bien clara la tendencia del patriarca de Constantinopla a ser el primero en Oriente, como el Pontífice Romano lo era en Occidente, equiparándose así con él en título y en jurisdicción.

El concilio de Calcedonia de 451 introdujo una novedad al conceder a Jerusalén el título de patriarca, al que pertenecía la Arabia y Palestina. Pero lo más notable en este tiempo y durante todo el resto del siglo V y los siglos siguientes es la intensificación de la campaña de Constantinopla para obtener el primer rango. Rápidamente fueron absorbidos los dos exarcados de Efeso y Cesarea de Capadocia, por lo cual quedaron definitivamente los cuatro patriarcados orientales: Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén.

Pero el patriarca de Constantinopla fue adelante en su campaña. Hizo toda clase de esfuerzos por someter a su jurisdicción la prefectura del Ilírico, y lo que es más significativo, se constituyó en la práctica como en juez de apelaciones en el Oriente, arrogándose diversos derechos por encima de los otros patriarcas orientales. En todas estas pretensiones contaba siempre con el apoyo del emperador, a quien convenía aumentara lo más posible el prestigio y la jurisdicción del patriarca de Constantinopla, en cuyo nombramiento tenía él el voto decisivo. Esta tendencia llegó a su expresión más tangible cuando Juan el Ayunador (582-595), con el apoyo imperial, tomó el título de *Patriarca ecuménico*[301].

Prescindiendo, pues, de estas extralimitaciones y tendencias exageradas, los patriarcas, de derecho puramente eclesiástico, ocupaban un término medio entre el primado romano y los metropolitanos. Poseían ciertos derechos y desempeñaban una jurisdicción especial sobre varios territorios y a ellos acudían los respectivos obispos y metropolitanos para la solución de multitud de asuntos. Sin embargo, to-

[300] Véase el texto del can.2 en K. 647. Puede verse también SAN GREGORIO MAGNO, *Registro* 7,34.

[301] Puede verse arriba la discusión en torno a este problema. Asimismo, SAN GREGORIO MAGNO, *Registro* 5,18; 9,12. Al lado de éstos, desde principios del siglo VII existían en el Occidente los patriarcados titulares de *Aquilea y Grado*.

dos ellos reconocían el primado de Roma, el cual, fuera de otras manifestaciones, se hacía sentir con ocasión de los concilios ecuménicos por medio de sus legados especiales, así como también admitiendo todas las apelaciones que se hicieran a su autoridad suprema.

En el Occidente fue más fácil la solución de este problema. Como la sede de Roma era sin disputa ninguna la que estaba por encima de todas las demás, el Romano Pontífice, con su autoridad de primado de toda la Iglesia, era a la vez el único patriarca de todas las regiones de Occidente, como era también obispo de Roma. Las únicas excepciones que fueron los patriarcas de Aquilea y de Grado, significan más bien un mero título, que nada quitaba a la jurisdicción de Roma.

3. **Los metropolitanos.**—El desarrollo de las provincias eclesiásticas y de sus metropolitanos, con la determinación de sus respectivos derechos, siguió a la par con el de los patriarcas y el resto de la jerarquía eclesiástica. Ya antes de la paz de Constantino, pero sobre todo a partir de este momento, en que el cristianismo se pudo desarrollar con más libertad, se presentan en Oriente los primeros casos de iglesias metropolitanas [302]. Los obispos de la respectiva capital en algunas provincias del Imperio eran tenidos en más consideración y asumían espontáneamente una mayor autoridad y aun ciertos derechos sobre los obispos de la provincia.

El concilio de Nicea fue el primero que, partiendo de este hecho, dio algunas normas sobre las ordenaciones y los tribunales eclesiásticos. Así, pues, no puede afirmarse que el concilio creara las provincias eclesiásticas, pero sí que las encontró ya creadas y procuró encauzar su organización. En este mismo sentido continuaron trabajando otros sínodos, con lo cual se fue creando el derecho particular de las iglesias metropolitanas en relación con los obispos sufragáneos, así como también en su dependencia de los patriarcas y del Romano Pontífice. Sin embargo, podemos decir, en general, que las atribuciones y la jurisdicción características de las iglesias metropolitanas variaban mucho según los diversos territorios y el decurso de los tiempos. Asimismo, como precisamente en los siglos IV-VII hubo en toda la Europa occidental y en el Africa del Norte tantas transformaciones territoriales, necesariamente variaban constantemente los límites de las provincias eclesiásticas.

4. **Jurisdicción de los metropolitanos.**—Hablando en términos generales, en el Imperio romano, particularmente en

[302] Inocencio I propuso la norma de que las provincias eclesiásticas siguieran a las civiles y políticas. Sobre las diferentes provincias eclesiásticas que se formaron en Italia, las Galias, España y norte del Africa, véase un buen resumen en KIRSCH, I 742s.

el Imperio bizantino, que le sobrevivió en Oriente, los límites de las provincias eclesiásticas coincidían con las provincias civiles. Así, a cada provincia le correspondía un metropolitano, al cual competía, entre otras cosas, la consagración de los obispos, la convocación de los sínodos provinciales y la vigilancia sobre el cumplimiento de los cánones en ellos establecidos, el fallo sobre multitud de causas eclesiásticas y el mantenimiento de las buenas relaciones con la autoridad civil.

En el norte de Africa fue donde se desarrolló más rápidamente y en una forma más fija y determinada el derecho de los metropolitanos. Sin embargo, presentan una característica especial. Los obispos más antiguos de cada provincia desempeñaban el papel de metropolitanos; pero allí se les designaba como primados. Asimismo iban cambiando las sedes de los primados africanos. La única excepción era el Africa proconsular, cuya capital, Cartago, era siempre la sede del primado, que no sólo ejercía su autoridad sobre esta provincia, sino también sobre las otras africanas. Por esto él convocaba los sínodos plenarios e imponía prescripciones a todo el episcopado. No obstante, no llegó nunca a desarrollarse en la forma de los patriarcados orientales, pues estaba en constante y estrecha dependencia de Roma. Era, pues, un metropolitano con autoridad más amplia [303].

En Italia no hubo en un principio otro metropolitano que el mismo Papa, como no pudo haber otro patriarca fuera de él. Mas poco a poco fueron surgiendo diversas agrupaciones de diócesis, que dieron por resultado varias provincias eclesiásticas. Tales fueron las del sur de Italia, del centro y del norte. De esta última se formaron las provincias de Milán y de Aquilea.

Del mismo modo se desarrollaron las iglesias metropolitanas en las Galias y en España. De gran importancia para el afianzamiento de sus derechos fueron los sínodos provinciales y nacionales, que se fueron celebrando en ambos territorios. Ya en el año 417 sabemos que el papa Zósimo designó al obispo Patroclo de Arlés como vicario suyo, es decir, verdadero primado o metropolitano. En la España visigoda hemos podido ver el florecimiento de las diversas provincias eclesiásticas Tarraconense, Cartaginense, Bética, Toledana, Gallega y Lusitana.

5. Las diócesis y los obispos [304].—Pero la base de la organización eclesiástica fueron desde un principio, y continuaron siéndole después, las diócesis y los obispos. Prescindiendo

[303] *Cartago* es el primer caso que conocemos de una *sede primada*. Era un término medio entre patriarca y metropolitano, con derechos muy variados e inseguros.

[304] Acerca del concepto, jurisdicción y elección de los obispos pueden verse las obras generales de historia del Derecho canónico. En particular: THOMA-

del primer desarrollo de la palabra *obispo* y de la indecisión de su primer significado, es un hecho incontrovertible que desde principios del siglo IV no existe vacilación ninguna, y la palabra *obispo* designa al pastor de cada diócesis o circunscripción eclesiástica. En cambio, hubo desde el principio mucha variedad en la amplitud que se daba a las diócesis. El concilio de Sárdica de 343 estableció el principio de que se designara un obispo para cada una de las *ciudades* o circunscripciones administrativas. Los pequeños núcleos de población debían depender espiritualmente de los obispos de las ciudades. Así se procuró practicar en Occidente; pero adviértese fácilmente que en algunas provincias, sobre todo en Africa y en Oriente, se hallan obispos en poblaciones muy insignificantes.

Por otra parte, podía un obispo, con aprobación del sínodo provincial, dividir su diócesis, así como también se erigían nuevos obispados donde se creyera conveniente. Esto tenía lugar, como era natural, a medida que crecía el número de cristianos en una región. Ya desde muy antiguo se presenta también la costumbre de elegirse los obispos algún coadjutor o ayudante, con quien compartían el ejercicio de sus funciones. No menos antigua es la práctica de no pasar de unas diócesis a otras.

Más interés ofrece la cuestión sobre el modo de efectuarse la elección de los obispos. Esta la realizaban ordinariamente los miembros de la comunidad cristiana, ora contribuyendo a la elección el pueblo y el clero juntos y sometiéndola luego a la aprobación del metropolitano, ora inversamente, proponiendo éste a tres eclesiásticos, entre los cuales el clero y el pueblo escogían a quien querían. Algunas veces la elección del prelado tenía lugar por medio de la aclamación unánime, de lo cual son ejemplos bien conocidos San Paulino y San Ambrosio.

6. **Obligaciones de los obispos.**—De aquí se deduce el influjo decisivo que ejercía el pueblo, es decir, el elemento seglar, en la elección de los obispos. Mas, sin dejar de ver las ventajas que esto reportaba, no hay duda que esto traía un peligro muy grande, sobre todo desde el momento que fue creciendo el prestigio del episcopado y estos cargos iban acompañados de considerables rentas e intereses materiales. Con el aliciente de estos intereses, eran muchos los seglares influyentes que buscaban estos puestos sin preocuparse de los deberes espirituales que imponían. Por esto, ya desde la Edad Antigua se procuró obviar este peligro disminuyendo

SINUS, *Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia* 3 vols. (P. 1688); HINSCHIUS, P., *Kirchenrecht* I (1869); SAEGMÜLLER, J. B., *Lehrbuch des kath. Kirchenrechts* I 3.ª ed. (1914); KOENIGER, A. M., *Gesch. des Kathol. Kirchenr.* (1919); FUNK, F. J., *Didascalia et Konstitutiones* (1891); LEDER, A. P., *Die Diakonen der Bischöfe und Priester* (1905).

poco a poco el influjo de los seglares en la elección de los obispos. Mas, por otro lado, es sabido que varios concilios visigodos y merovingios sancionaron expresamente la intervención de los reyes en la elección episcopal.

En realidad, el obispo era el pastor de las almas, cargo verdaderamente delicado e importante y de gran influencia en la Iglesia, en cuyo desempeño sus auxiliares natos eran los párrocos, que deben ser considerados como las manos del obispo y como prolongación de su dignidad. El obispo, pues, era el todo en una diócesis. Por esto los concilios provinciales nacionales definen con toda clase de pormenores y urgen con las más expresivas frases las funciones de los prelados en sus iglesias.

Según estas prescripciones, era incumbencia particular del obispo, según lo resume Kirsch, tomándolo de los concilios más antiguos, «el desempeño del cargo de enseñar, particularmente en instrucciones públicas, las cuales sólo con su permiso podían ser tenidas por los simples sacerdotes; la colación de las órdenes, que tratándose de las mayores, le correspondían exclusivamente al obispo; la visita de su diócesis, que en Occidente se juntó bien pronto con la administración de la confirmación; la preparación y bendición del crisma; la readmisión de los penitentes en la comunidad cristiana, acto que solamente podía realizar un simple sacerdote cuando el obispo estaba impedido y con permiso expreso suyo; la bendición de las vírgenes; finalmente, todo el poder legislador, judicial y ejecutivo» [305].

Bien claramente se desprende de todas estas prescripciones y de otras muchas particularidades que omitimos, la importancia que se daba a la dignidad episcopal y a su acertado ejercicio. De ello dependía la prosperidad y el buen espíritu de las iglesias. El obispo debía ser el ejemplo de todos, y por lo mismo se exigía de él una conducta ejemplar.

7. **Otros cargos episcopales. Parroquias.**—Como complemento de lo dicho sobre la dignidad episcopal, debemos añadir algunas indicaciones. Ante todo debemos conmemorar al *archidiácono* [306], que era el cargo principal y como superintendente de los empleados episcopales, que atendía a la administración de la diócesis. Era una especie de lugarteniente del obispo, supliale y lo representaba en muchas ocasiones, tenía la superintendencia de los clérigos de órdenes menores y en muchos casos era el sucesor del obispo.

[305] Así resume Kirsch la incumbencia de los obispos, tomándolo de los concilios y documentos eclesiásticos más antiguos. Véase I 471. Pueden verse en la misma página las citas de numerosos concilios que dieron tales disposiciones.

[306] Véanse acerca del archidiácono: SOZOMENO, *Hist. Eccl.* 6,30; 8,19; SÓCRATES, *Hist. Eccl.* 6,15; TEODOR. LECTOR, *Hist. Eccl.* 2,23. Además: SAEGMÜLLER, *Die Entwiklung des Archypresbyterats und Diakonats bis zum Ende des Karol.-reiches* (1898).

No debe confundirse con él *el arcipreste* o, como lo llamaban los griegos, *primer presbítero o primer papa* [307]. Aparece ya en el siglo IV y era sencillamente el presbítero más anciano por su ordenación. A él pertenecía la presidencia del colegio de presbíteros y la celebración de los oficios divinos en ausencia del obispo.

Pero más importante que todo esto es el hecho, que a principios del siglo IV se dio comienzo al sistema parroquial, que debía ser en lo sucesivo la base de las diócesis y de toda la organización de las iglesias. Su origen es doble. Unas veces se dio comienzo a las parroquias en sustitución de los llamados *obispos de campaña* (Χωρεπισκοποί) [308], los cuales, si bien en Oriente solían tener carácter episcopal, en Occidente eran de ordinario simples párrocos en el sentido posterior.

En la práctica, fueron apareciendo en los núcleos pequeños de población simples sacerdotes encargados de ejercer la cura de almas, como la ejercía el obispo en las ciudades. A estas comunidades cristianas se las designó como parroquias (παροικίαι), y a los sacerdotes se los llamó párrocos [309]. En el Oriente quedaron ya bastante afianzados en el siglo V, y Justiniano I introdujo por vez primera los llamados derechos de patronato, es decir, el derecho de los príncipes o señores a proponer a los sacerdotes para determinadas parroquias. En Occidente se consolidan en el siglo VII. El derecho de nombramiento lo poseía en definitiva el obispo. Una institución parecida era la de los *periodeutas*, que eran simples sacerdotes que desde la ciudad acudían periódicamente y cuidaban las iglesias rurales.

Al lado de las parroquias propiamente tales, nos encontramos desde el siglo VI, sobre todo en las Galias y España, con las llamadas iglesias propias *(ecclesiae propriae)* [310]. En el sentido estricto de la palabra, eran ciertas capillas o iglesias que algunos señores territoriales o personas ricas establecían en sus propiedades, asignando los bienes necesarios para mantener el culto y nombrando al capellán que las servía. En estos casos, los fundadores procuraban obtener el lla-

[307] Pueden verse: SÓCRATES, 6,9; SOZOMENO, 8,12; JUSTINIANO I, *Novellae* 122 c.3: Archidiáconos y arciprestes.

[308] Ultimamente se han hecho interesantes estudios sobre los obispos rurales o de campaña. Véanse: LECLERCQ, H., artíc. *Chorévêque* en DictArch; PARRISOT, *Les chorévêques en Orient* en Revd'OrChr (1901) 157s, etc.; BOURRAIN, *Les chorévêques en Orient* en RevAugus (1903) 402s, 531s; BERGHERE, *Etudes histor. sur les chorévêques* (P. 1905); ZEILLER, *Le chorévêque Eugraphus. Notice sur le chorépiscopat en Occident du V siècle* en RevHistEccl (1906) 27s; GOTTLOB, T., *Der abendländische Chorepiskopat* (1928).

[309] Véanse ante todo: *Conc. Antioq.* can.9; *Conc. Calcedon.* can.17; INOCENCIO I, *Epist. ad Dec.*; IMBART DE LA TOUR, P., *Les paroises rurales dans l'ancienne France* (P. 1900); ZORREL, F., *Die Entwicklung des Parrochialsystems bis zum Ende der Karolingerzeit* (1901).

[310] Véanse: THOMAS, P., *Le droit de propriété des laïques sur les églises et le patronat laïque au Moyen Age* (P. 1906); POCH, *Die Regalien der mittelalterl. Kirchen* (1928); BIDAGOR, P., *La «Iglesia propia» en España.* Estudio histórico-canónico (R. 1933) en AnalGreg 4.

mado derecho de patronato. Además de estas iglesias de carácter privado, surgieron asimismo oratorios o iglesias secundarias, que tenían por objeto facilitar la asistencia a los oficios divinos a las personas que vivían lejos de la parroquia. Solían ser fruto de la piedad de los fieles o de la generosidad de personas ricas, y se construían a las veces en lugares especialmente dedicados a la piedad. Designábanse como *oratoria, tituli, martyria*, etc., pero no se administraba en ellas el bautismo. Para él debía acudirse a la parroquia. El párroco bajo cuya jurisdicción había varias capillas de este género se llamaba *arcipreste*.

8. **Concilios ecuménicos**[311].—De importancia trascendental en este período fueron los sínodos o concilios, que precisamente por las cuestiones dogmáticas que se debatían llegaron a constituir como el instrumento ordinario de la legislación y régimen eclesiástico en todos los asuntos de más monta. En ellos se reunía el episcopado de las diversas provincias o nacionalidades, y a veces de una región entera, como el Africa y el Oriente, o bien de toda la Iglesia, al menos con algunos representantes. Así se explica que estas reuniones gozaran de tanta autoridad ante el pueblo cristiano.

Mas, como era natural, los concilios que disfrutaban de la máxima autoridad eran los de carácter general, que, con ocasión de algunas cuestiones o trastornos que turbaban la paz de la Iglesia, se comenzó a reunir desde que la Iglesia gozó de suficiente libertad. A este género de asambleas generales se las designó como concilios *ecuménicos*, es decir, de toda la tierra habitada. El primero fue convocado por Constantino Magno en Nicea el año 325 para resolver la cuestión arriana. Desde este punto hasta fines del siglo VII se reunieron otros cinco de carácter ecuménico reconocidos por la Iglesia. Sin embargo, hay que advertir que algunos de estos concilios eran únicamente generales en el Oriente, como el primero y segundo de Constantinopla; pero recibieron carácter ecuménico al ser aceptados también por la Iglesia occidental. En cambio, hubo otros sínodos, como el de Sárdica de 343 y el llamado *latrocinio de Efeso*, de 449, que aspiraban a ser ecuménicos, mas por diversas razones no llegaron a ser reconocidos como tales. Además, el Trullanum II

[311] Véanse: SAN ATANASIO, *De Syn.* 5,21; *Epist. ad Afros* 2: PG 26,688.717.1032; *Conc. Constantinopol. I*; HEFELE, II 24s, can.6. A veces es designado como *católico*, y equivale a *ecuménico*, en contraposición a *topiké*, local, o *meriké*, parcial. Cf. *Conc. ecumén. VII* can.6, y SOZOMENO, *Hist. Eccl.* 3,5. Véanse, además, las colecciones y los tratados generales de los concilios. A éstos pertenecen, ante todo, las obras tantas veces citadas: HEFELE, C. J., *Konziliengesch.* 7 vols. (1873s); HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles* trad. francesa muy aumentada, 10 vols. (1937-1938); colección. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et ampliss. collectio* 53 vols. en fol., últ. ed. (P. 1901s); SALMON, *Traité de l'étude des conciles et de leurs collections* nueva ed. (1726). Véase la bibliografía sobre los Concilios, arriba, Orient.Bibli. V,2.

o Quinisextum, de 692, es considerado por los griegos como ecuménico.

Las decisiones de los concilios ecuménicos tenían un valor no sólo eclesiástico, sino también civil, pues desde un principio fueron reconocidos como asambleas imperiales, y los asuntos religiosos que trataban eran considerados de interés capital para el Estado. Esto aparece claramente en el modo como solían celebrarse. El emperador mismo contribuía a convocarlos, sufragaba los gastos de su celebración y, sea por sí mismo, sea por medio de sus representantes, mantenía el orden exterior y aun vigilaba las discusiones. Esta conducta significaba indudablemente una extralimitación de poderes; pero hay que reconocer que, en medio de la agitación de las pasiones y teniendo presentes otras circunstancias, debe considerarse como ventajoso, pues sólo así era posible la celebración de tales concilios generales.

Por otra parte, los Papas ejercían claramente en estos concilios sus privilegios primaciales. Así, sólo en inteligencia con ellos o bajo su dirección se reunían los concilios ecuménicos, y en todo caso ellos enviaban sus legados, a quienes se daba siempre la preferencia. La aprobación de sus decisiones de parte del Romano Pontífice era necesaria, si bien era ejercitada de muy diversas maneras. Así, la llevaban ya implícita aquellos concilios que se atenían estrictamente a las prescripciones pontificias o se circunscribían a promulgar las declaraciones del Papa (como los de Efeso y Calcedonia). En otros casos, la aprobación debía ser expresa, y sólo con ella recibía el concilio un valor jurídico universal. Si alguna decisión no era aprobada por el Papa, no adquiría fuerza de ley.

Lo más característico de los concilios ecuménicos eran sus decisiones dogmáticas, que solían resumirse en los llamados *símbolos*. Pero, además, la mayor parte dieron otro género de disposiciones prácticas sobre la vida eclesiástica y el culto divino. Esto se hizo en los cánones. Por su importancia, desde el siglo VI se reunieron estos cánones en colecciones especiales, que poco a poco adquirieron gran significación.

Así, Dionisio el Exiguo[312] formó hacia el año 500 una colección latina, que comprendía los cánones conciliares y las decretales pontificias desde Siricio (384-398) hasta Anastasio II (496-498); el *Codex canonum ecclesiae africanae* reunía los de los sínodos de Cartago desde 419. En la Iglesia oriental es particularmente célebre la colección de cánones ordenada por Juan Escolástico, que fue patriarca de Constantinopla desde 564. Es digna de especial mención la *Collectio Hispana*, formada en el siglo VII y atribuida sin fundamento a San

312 Véase PL 67.

Isidoro de Sevilla. Su valor es incomparable, pues se inició en el apogeo de Iglesia visigoda y es la más abundante de su tiempo [313].

9. **Otros sínodos o concilios particulares** [314].—Además de éstos, celebráronse en todas partes sínodos o concilios de carácter más restringido. Su objeto era sustancialmente el mismo que el de los concilios ecuménicos; pero mientras éstos sólo se reunían con ocasión de algunas necesidades generales y extraordinarias, los sínodos locales se circunscribían a la defensa de la fe y la organización de la Iglesia en los diversos territorios, sea con ocasión de algún peligro especial, sea en circunstancias enteramente normales.

Podemos distinguir, en primer lugar, los *sínodos generales*, que eran aquellos en que se reunía sólo el episcopado oriental o sólo el occidental. Tales son: *Arlés*, en 314; *Roma*, en 380. Gran importancia tenían también los sínodos patriarcales, como el de Alejandría, en 362, dirigido por San Atanasio, y sobre todo los nacionales, que atendían a necesidades de un patriarcado o de una nación. Estos últimos se desarrollaron muy prósperamente en los nuevos Estados occidentales y ejercicieron un influjo decisivo en su organización eclesiástica y civil, pues sus decisiones adquirían en cada Estado el valor de leyes nacionales. Ejemplos de esta clase de sínodos son los célebres concilios de Toledo, celebrados en la España visigoda en los siglos VI y VII, y los celebrados en las Galias en tiempo de los reyes merovingios [315]. Un carácter particular presentan los concilios del Africa, en los que se reunía todo el episcopado de las provincias del Africa romano-cristiana, y se llamaban concilios plenarios.

A los dichos hay que añadir todavía los *concilios provinciales* y los diocesanos, que desempeñaron un papel muy importante en el desarrollo de la disciplina eclesiástica. Los primeros, según el canon 5 del concilio de Nicea, debían celebrarse dos veces al año. La misma disposición dio el concilio de Calcedonia (can. 17). En otras disposiciones se propone como término un año. Es cierto que gran número de provincias no lo celebraban con tanta frecuencia; pero de hecho estos concilios eran el medio más a propósito para la renovación del espíritu eclesiástico más o menos amortiguado.

En Constantinopla se denominaba sínodo *endemusa* o ciudadana (σύνοδος ἐνδημοῦσα) el que celebraba el patriarca con los obispos que a la sazón se hallaban presentes en la ciudad, a quienes consultaba sobre asuntos de especial importancia.

313 Véase arriba p.703s. El texto puede verse en PL 84.
314 Véanse sobre todo: SALMÓN, o.c., y HEFELE-LECLERCQ, *Introducción*.
315 Véase arriba p.680s, 667s.

Más tarde fueron nombradas algunas personas como miembros perpetuos de estos concilios. Eran una especie de consejeros del patriarca.

III. El clero y la administración eclesiástica

Toda la vida y administración eclesiástica de este período, que significa en conjunto la libertad y el triunfo del cristianismo, fue en realidad abundante y rica. Y no podía suceder otra cosa, teniendo presente, por un lado, el crecimiento de la Iglesia, y por otro, la suma vitalidad de todas sus instituciones.

Así, pues, se explica que también la jerarquía eclesiástica presente algún desarrollo, como es la presencia de nuevos cargos. Los cargos fundamentales, Romano Pontífice, patriarcas y exarcas, metropolitanos y obispos, persisten en la misma forma que los presbíteros, los diáconos y subdiáconos y las principales órdenes menores. Las innovaciones son más bien de carácter complementario, y deben considerarse como simple consecuencia del crecimiento de la Iglesia y de las nuevas necesidades a que se debía atender.

1. **Desarrollo de la jerarquía** [316].—Conviene observar que en Oriente formaban parte del clero propiamente tal, fuera de los obispos, presbíteros y diáconos, los subdiáconos y lectores. En Occidente, en cambio, se añadía a éstos los acólitos, exorcistas y ostiarios. Todos los demás ministros del culto, que particularmente en la Iglesia oriental eran numerosos, pertenecían a las llamadas órdenes menores.

Más aún: fuera de los cargos fundados en todas estas órdenes, mayores y menores, ya conocidas, aparecieron en diversas iglesias los siguientes: *los sincellos,* que eran como compañeros o consejeros del prelado; los *ecónomos,* que tenían la superintendencia sobre los bienes eclesiásticos; los *defensores,* que se ocupaban de la dirección de los procesos; los *notarios,* que asistían al archidiácono; los *archiveros,* que custodiaban la documentación; *mansionarios* eran llamados los sacerdotes que tenían a su cargo la custodia de determinadas iglesias [317]. A esto deben añadirse las innovaciones en las órdenes menores o cargos semejantes. Los exorcistas y ostiarios no aparecen en el Oriente hasta el siglo VII. Por otra parte, desaparecieron en el Occidente las diaconisas. En cambio, se nos presenta el nuevo cargo de los *cantores,*

[316] Pueden verse: THOMASINUS, o.c.; LEDER, A. P., o.c.; HÖRLE, G. H., *Frühmittelalterliche Mönch- und Klerikalbildung in Italien* (1949). En particular, DUCHESNE, *Origines du culte chrétien.*

[317] El *Conc. Calcedon.* can.2,23 habla de los defensores; asimismo, SAN GREGORIO MAGNO, *Reg.* 5,29. EUSEBIO, 7,29, de los notarios; el *Conc. Calcedon.* can.2, de los mansionarios; SOZOMENO y EVAGRIO, de los custodios.

que fueron una especie de orden menor; los *intérpretes*, los *fossores* o *copiatas*, esto es, excavadores de sepulcros; los *parabolanos*, es decir, enfermeros. En último término debemos conmemorar el nuevo e importante cargo de los *apocrisarios*, que eran los representantes del Papa ante el emperador bizantino.

2. **Ordenaciones sacerdotales. Otros cargos** [318].—Respecto de las órdenes propiamente tales, son dignas de tenerse en cuenta las siguientes observaciones: todas ellas, incluso las menores, se conferían por medio de un rito especial, la llamada *ordenación*. Para los demás cargos no se necesitaba ningún rito particular, si bien a las veces se les juntaba alguna ceremonia de iniciación.

En cambio, las órdenes mayores eran conferidas con gran solemnidad y por medio del rito más significativo que se conocía, que era la imposición de manos, que efectuaba el obispo siguiendo la tradición apostólica. La unción de las manos se comenzó a emplear en la iglesia gala, si bien poco después se fue introduciendo en el resto de la Iglesia. Por otra parte, no sólo el obispo consagrante, sino también todos los sacerdotes presentes, solían imponer las manos al novel presbítero. Fuera de estos ritos, que constituían la sustancia de las ordenaciones, tenían lugar otras muchas ceremonias, que comunicaban mayor unción y solemnidad al acto.

Generalmente hablando, la liturgia oriental en la administración de las órdenes iba acompañada de más ceremonias secundarias, en lo cual la imitaba también la iglesia de las Galias. Las órdenes menores se conferían por medio de una simple bendición dada por el obispo. Sin embargo, esta bendición iba acompañada de la entrega del instrumento símbolo de su cargo por medio de una fórmula especial. Así, a los subdiáconos, considerados todavía como orden menor, se les entregaban los vasos sagrados; a los acólitos, la bolsa de lino donde se guardaban los trozos del pan eucarístico consagrado; a los exorcistas, el libro de exorcismos; a los lectores, el leccionario; a los ostiarios, la llave de la puerta. La ordenación era estimada como sacramento de un modo semejante al bautismo, por lo cual no podía repetirse.

3. **Formación del clero** [319].—Precisamente por la gran importancia que tenía el mantenimiento de un elevado nivel en el clero, la Iglesia dedicó desde un principio una especialísima diligencia a su formación intelectual y religiosa. Sus-

[318] Véanse las obras de THOMASINUS, SAEGMÜLLER y KÖNIGER, ya citadas. En particular, HINSCHIUS, P., *Kirchenrecht* I.

[319] Véanse en particular: RIVET, *Le régime des biens de l'Eglise avant Justinien* (P. 1891); MARCAULT, *Essai historique sur l'éducation des clergs dans l'Eglise depuis N. S. Jésus-Christ* (P. 1904); POSCHL, A., *Bischofsgut und mensa episcopalis* 3 vols. (1908-12).

tancialmente se siguieron los mismos métodos empleados en el período anterior, si bien se les fue dando una forma más uniforme y sistemática. Como era natural, el mayor cuidado y solicitud se empleaba en los que recibían las órdenes mayores. El mismo obispo o algunos presbíteros escogidos se encargaban de darles la instrucción conveniente. Con frecuencia se sucedía que los candidatos a las órdenes mayores ya habían seguido algunos cursos de formación superior en otras escuelas profanas, lo cual formaba ya una base de su instrucción eclesiástica. Estos completaban su formación asistiendo a las clases de algunos presbíteros. Como ya es conocido, en Oriente se fundaron con este objeto diversas escuelas, que deben ser consideradas como primeros ensayos de seminarios. Las escuelas de Alejandría y de Antioquía siguieron durante los siglos IV y V su desarrollo normal. A su lado existían otros centros similares, como los de Cesarea de Palestina, Edesa y Nisibis.

En Occidente consta, en primer lugar, que San Agustín formó en su propia casa una especie de escuela para dar la debida instrucción a los jóvenes clérigos. El ejemplo de tan reconocido maestro fue seguido por otros obispos especialmente celosos. Ya antes que él, consta expresamente de Eusebio de Vercelli [320] que formó una escuela semejante, y asimismo sabemos que desde principios del siglo V algunos monasterios habían establecido escuelas para la formación del clero. En Roma se estableció una *schola cantorum*, donde se reunía un buen número de jóvenes; más tarde se transformó en verdadera escuela para el alto clero.

De España tenemos noticias de que se organizaron algunos centros de instrucción para los futuros sacerdotes, en lo cual trabajaron muy particularmente San Isidoro de Sevilla y los Padres de la España visigoda. Para fomentar la estima del sacerdocio, escribieron preciosos tratados: San Gregorio Nacianceno, un *Discurso sobre la fuga;* San Juan Crisóstomo, el célebre tratado *Sobre el sacerdocio;* San Ambrosio, *De officiis ministrorum;* San Agustín, *De doctrina christiana*.

Por lo que se refiere al mantenimiento de los clérigos, se siguieron las costumbres en uso, que no determinaban nada en particular, sino que lo hacían depender de las circunstancias. Por esto, en unas partes, los eclesiásticos vivían de sus propios recursos, lo cual parece fue bastante general; en otras, tratándose del bajo clero o del clero rural, vivían del trabajo personal, consistente en algún oficio manual, y

[320] Así lo atestigua, respecto de Eusebio de Vercelli, SAN AMBROSIO, epist.63 y serm. *de nat. S. Eus.* 4. Respecto de San Agustín, véanse: *Sermones* del Santo 353,2; POSIDONIO, *Vita Aug.* 2s5.11.24s. A propósito de los primeros seminarios, véase *Conc. Toled.* 527 can.1. Puede verse el texto en K. 974; MANSI 8,785. Véase también SÁNCHEZ ALISEDA, C., *La doctrina de la Iglesia sobre los seminarios desde Trento...* (Granada 1942).

más ordinariamente la agricultura [321]. En cambio, se miraba con malos ojos el comercio ejercido por los clérigos, y poco a poco se les fue prohibiendo, sobre todo si se juntaba alguna especie de usura. Por otra parte, las iglesias fueron aumentando su patrimonio con oblaciones voluntarias, que eran en muchos casos suficientes para la manutención de los clérigos [322]. Estos patrimonios eclesiásticos fueron muy favorecidos por las leyes de Constantino, que permitían a las iglesias recibir legados y testamentos. Con ellos se podía atender no sólo a las necesidades de la curia episcopal y de todo el clero, sino a la fábrica de templos y culto divino, y se reservaba siempre una buena parte para los necesitados.

A este sistema de oblaciones voluntarias, ya en forma de legados o testamentos, ya en forma de limosna sencilla, recogidas en los lugares de culto, se hubo de añadir poco a poco el sistema de los diezmos o contribuciones de carácter obligatorio. Con todo, hay que advertir que en esto se procedió con suma lentitud y parsimonia. San Ambrosio, San Agustín y los Padres más conspicuos exhortaban a los fieles a hacer voluntariamente sus donativos; pero ya desde el siglo VI aparecen los primeros indicios de una obligación de este género. Los primeros casos conocidos son los concilios de Tours (567) y Maçon (585), que imponen la obligación de pagar el diezmo a la Iglesia. De todos modos, en la Edad Antigua se encuentra poco desarrollado este sistema, ya que generalmente bastaban los donativos voluntarios.

4. **Celibato del clero** [323].—Por haber tenido desde el prinpio una significación muy especial en la disciplina eclesiástica y por las luchas a que dio origen más tarde en el seno de la Iglesia católica en Occidente, es oportuno decir algo sobre el primer desarrollo del celibato entre los clérigos. Podemos, pues, afirmar, ante todo, que en este período se llegó a una norma bastante definitiva. Ya desde un principio se manifestó en muchos eclesiásticos la costumbre de guardar continencia, y poco a poco esta costumbre se generalizó de tal

[321] Algunos concilios prohibieron las ocupaciones indignas de un clérigo: *Conc. Nic.* can.17; *Conc. Calcedon.* can.3,7.

[322] Véanse a este propósito: TEODORO LECTOR, 2,55 en PG 86,212; SIMPLICIO, epist.1 ed. THIEL, 76; GELASIO, epist.14,27; 15,1; 16,2.

[323] Pueden verse: FUNK, *Zölibat und Priesterehe im christl. Altertum* en KgAbhl 1 122s; ZACARIA, F. A., *Storia polemica del celibato sacro* (1774); LEA, H. CH., *An Historical Sketch of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church* 2.ª ed. (Boston 1885), sumamente tendenciosa; VACANDARD, *Les origines du célibat ecclés.* en Etudes Crit... 1 (P. 1905) pp.71-120; GRANIOUS, *Aperçu historique sur le mariage des prêtes dans l'Eglise d'Occident* (P. 1901); KUETTS, CH., *Ordination and matrimony in the easter orthodox Churchs* en JThStud 11 (1910) 338-400, 481-513; COPPENS, etc., *Sacerdocio y Celibato*: BAC 326 (M. 1971); GRYSON, R., *Les origines du Célibat ecclés. du premier au septième siècle*: Rech. et synthèses, 2 (Gembloux 1970); ID., *Sacerdoce et Célibat, a propos d'un ouvrage récent*: RevHistEccl. 67 (1972) 67-80; CROUZEL, H., *Le célibat et la continence ecclés. dans l'Eglise primitive.* Leur motivations: Et. histor. et théol. (Gembloux y Lovaina 1971) 333-71; STICKLER, A. M., *L'évolution de la discipline du célibat dans l'Eglise en Occident*, ib. 373-442.

manera, que llegó a formarse la costumbre de que los clérigos de órdenes mayores renunciaban al matrimonio, y si estaban casados antes de recibirlas, renunciaban a su uso. Esta costumbre la transformó en ley el concilio de Elvira en el canon 33 [324]. En Oriente se siguió otro principio distinto. A los sacerdotes no se les permitía casarse. En cambio, se les permitía seguir usando del matrimonio ya contraído y aun podían contraerlo los diáconos [325].

Estas dos normas, la occidental y la oriental, fueron tomando una forma definitiva. El canon 33 de Elvira fue acogido favorablemente en todo el Occidente. Diversos sínodos nacionales en las Galias, etc., y diversos Romanos Pontífices en sus decretales lo fueron adoptando. Sin embargo, el papa Siricio (384-399) atestigua a fines del siglo IV que muchos clérigos de Roma hacían todavía vida conyugal. Pero León Magno (440-461) impuso ya oficialmente a todo el clero, incluso a los subdiáconos, la obligación del celibato. Esta ley tropezó en todas partes, sobre todo entre los nuevos pueblos germánicos, con una oposición decidida, de modo que en algunas regiones llegó a suspenderse su ejecución; y, lo que era peor, de hecho durante varios siglos, aun existiendo la ley, eran muy numerosos los clérigos que hacían públicamente vida matrimonial.

La costumbre griega, como más fácil, tropezó con pocas dificultades. En el concilio de Nicea, de 325, se propuso que se extendiera a toda la Iglesia la práctica del canon 33 de Elvira. Pero inmediatamente el obispo Pafnucio se declaró por la práctica oriental de permitir a los clérigos el uso del matrimonio contraído antes de recibir el sacerdocio, lo cual tuvo tanto más efecto cuanto que el mismo Pafnucio vivía en continencia [326]. De hecho, el concilio rechazó la propuesta, pero prohibió que los clérigos tuvieran en sus casas una *compañera (mulier introducta)*, permitiéndoles solamente convivir con la madre, hermana, tía u otra persona libre de toda sospecha.

Esta decisión de Nicea formó la base de la práctica seguida por la Iglesia oriental. Justiniano I trató de imponer el celibato, pero no tuvo éxito, y el sínodo Quinisexto fijó definitivamente la disciplina, según la cual en Oriente únicamente los obispos están obligados a guardar el celibato, pero son prohibidas a los clérigos las segundas nupcias.

[324] Véase el texto en K. 339.
[325] El concilio de Ancira de 314 lo concedió a los diáconos, pero con ciertas condiciones. Véase el texto en K. 381.
[326] Véase K. 850.851. Cf. SÓCRATES, *Hist. Eccl.* 1,11; SOZOMENO, 1,23.

CAPITULO X

Desarrollo de la liturgia. Sacramentos [327]

La libertad y crecimiento de la Iglesia católica favoreció de un modo eficacísimo el desarrollo del culto o de la liturgia cristiana. Pues, como fácilmente se comprende, cuando el sentimiento religioso es verdaderamente profundo y la Iglesia cuenta con grandes masas y con el apoyo decidido del Estado, desea dar expresión a esta vida y prosperidad interna por medio de la magnificencia del culto en todas sus manifestaciones públicas y privadas.

I. Liturgia en general. Sagrada eucaristía

Lo que más nos llama la atención al considerar el desarrollo de la liturgia o culto cristiano en este período, es la variedad de las formas en que se nos presenta en las diversas regiones de la cristiandad. Con ello se prueban con toda evidencia estas dos verdades: primera, la gran extensión alcanzada por la religión de Jesucristo hasta fines del siglo VII, pues en realidad se la encuentra en todas partes donde había penetrado la civilización greco-romana. La segunda verdad es que el cristianismo admitió desde un principio una gran variedad en los ritos, que son formas accidentales del culto de Dios, y que esta misma variedad de ritos o liturgias constituye un elemento de belleza de la misma Iglesia. Lo cual tiene tanta más fuerza, cuando se considera la firmeza e intransigencia que manifestaba la misma

[327] Además de las obras generales, véanse entre las fuentes y tratados antiguos: MURATORI, L. A., *Liturgia rom. vetus* 2 vols. (1748); RENAUDOT, S., *Liturgicarum orient. collectio* 2 vols. (P. 1716); *Sacramentar. Leonianum* ed. PL 55,21; *Gelasianum*: PL 74,1055; *Gregorianum*: PL 78,25; *Missale mozar. et Brev. Ambrosian.* ed. A. RATTI, etc., 3 vols. (1919). Asimismo pueden verse: FUNK, *Didascalia et Constitutiones apostolorum* (1905); MARTÈNE, E., *De antiq. eccles ritibus* 4 vols. (P. 1700-1788); PROBST, F., *Liturgie des 4 Jh. und deren Reform* (1893); ID., *Die abendländische Messe vom 5-8 Jh.* (1896); DOM CABROL, *Les origines liturgiques* (P. 1906); BATIFFOL, P., *Dix leçons sur la messe* (P. 1919); ID., *Le Bréviaire romain* (P. 1911); FORTESCUE, A., *The Mass. Study of the roman liturgy* (L. 1912); BISHOP, E., *Liturgia historica* (O. 1918); DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien* 6.ª ed. (P. 1920); BISHOP-WILMART, *Le génie du rit romain* (P. 1921); JANIN, R., *Les églises orientales et les rites orientaux* (P. 1922); MOREAU, F., *Les liturgies eucharistiques, leur origine et développement* (Bruselas 1924); PUNIET, DOM J., *La liturgie de la messe* 2.ª ed. (Aviñón 1930); EISENHOFER, *Compendio de liturgia católica* trad. cast. (B. 1948); SCHUSTER, CARD. I., *Il libro della preghiera antica. Note storicoascetiche al messale ambrosiano* I (R. 1951); SÁNCHEZ ALISEDA, C., *El Breviario romano. Estudio histórico-litúrgico sobre el oficio divino* (M. 1951); HANSSENS, J. M., *Aux origines de la Prière liturgique. Nature et génèse de l'office des Maitines* en AnalGreg 57 (R. 1952); SALMON, P., *Aux origines du bréviaire romain* (Maison-Dieu 1951); LECHNER, J., *Liturgie des römischen Ritus* 6.ª ed. (nueva ed. de Eisenhofer) (Friburgo de Br. 1953); GINDELE, C., *Die Struktur der Nokturnen in den lateinischen Mönchregeln vor und nach St. Benedikt* en RevBén 64 (1954) 9s; RIGHETTI, MONS., *Historia de la litur-*

Iglesia en las verdades dogmáticas, que constituían la esencia y el fundamento de su fe.

1. Variedad de liturgias [328].—En la gran variedad de liturgias o formas del culto divino que se nos ofrecen desde el siglo IV, se puede observar que en Oriente el culto conservó un carácter más *simbólico*, dando para ello más cabida a cierta exuberancia de ceremonias. Además, se fueron introduciendo en la misma liturgia oriental algunas expresiones conformes con los nuevos dogmas que iban definiendo los concilios ecuménicos. Pero lo que más llama la atención, al confrontar las liturgias orientales con las occidentales, es que las primeras, aunque más largas y llenas de simbolismo, son mucho más monótonas. Las liturgias occidentales, en medio de una relativa sobriedad, introdujeron mucha mayor variedad en los oficios, distinguiendo los de los mártires, confesores y vírgenes, y aun dedicando oficios especiales a muchos santos y, sobre todo, al Señor y a la Santísima Virgen. Uno de los elementos que más contribuían a esta variedad son las lecciones de la Escritura, de la que se buscaron pasajes apropiados a cada fiesta, y las oraciones y prefacios particulares que se fueron componiendo para los diversos oficios.

Entre las diversas liturgias que se presentan en este período, son especialmente dignas de consideración: la de *Santiago*, que se generalizó en Antioquía y Jerusalén; la de *San Marcos*, en Alejandría; en Constantinopla, en cambio, se establecieron dos: la de *San Juan Crisóstomo*, algo más breve, para los días ordinarios, y la de *San Basilio el Grande*. Sin embargo, conviene advertir que ni una ni otra son enteramente suyas. Especial mención merece todavía la llamada *liturgia clementina*, que encontramos en el libro VIII de las *Constituciones apostólicas*, y es, sin duda, más anti-

gia I en BAC 132 (M. 1955); CUBIANAS, A. M., *Nociones elementales de liturgia. Estudio didáctico y científico de la liturgia* (B. 1930); LABRIOLLE, P. DE, *La formation chrét. au IV siècle. Le développement de la liturgie*: Hist. de l'Egl. por FLICHE-MARTIN, III 392-404; COLSON, J., *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*: Textes et étud. théolog. (P. 1954); ID., *La fonction diaconale aux origines de l'Eglise*: ib. (1954); DALMAIS, J.-E., *Las liturgias orientales*: Yo sé; yo creo 111 (Andorra 1960); GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*: BAC 202 (M. 1961); MARTIMORT, A. G., *La Iglesia en oración. Introducción a la Liturgia*: Bibl. Herder, 58 (B. 1967); CATTANEO, E., *Introduzione alla storia della liturgia occidentale*. 2, ed. (R. 1969); RIGHETTI, M., *Manuale di storia liturgica*. 2. L'anno lit. nella storia della Messa, nell'ufficio... (Milán 1969); JUNGMANN, J., *Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor dem Grossen* 2. (Frib. de Suiza) 1967); ID., *Misa. Evolución histórica de la Misa primitiva*: SacrM., ed. esp. 4, 609-25 (B. 1973).

[328] Además de las obras citadas, véanse: GAY, *Etude sur la décadence du rit grec dans l'Italie méridionale* en Rev. d'Hist. et de Litt. Rel. (1887) 481; MORIN, *La liturgie de Naples au temps de St. Grégoire* en RevBén (1891) 481s. 529s; ID., *Hiérarchie et liturgie dans l'Eglise gallicane du V siècle*: ibíd. (1891) 97s; ID., *Liturgie et basiliques de Rome au milieu du VII siècle*: ibíd. (1911) 141s. De un modo semejante se han hecho multitud de monografías sobre los diferentes ritos y liturgias. Sobre las liturgias orientales he aquí algunas obras: FORTESCUE, *The divine liturgy of our Father among Saint John Chrysostom* (L. 1909); ENGDAHL, *Beiträge zur Kenntnis der byzantin. Liturgie* (1908).

gua que las anteriores, a las que tal vez sirvió de base. En Constantinopla se usaba, además, para la *missa praesanctificatorum* durante la cuaresma, excepto los viernes y sábados, la liturgia de San Gregorio Magno, costumbre que se generalizó en todo el Oriente.

En Occidente, en cambio, prevaleció la llamada liturgia *romana*, si bien se emplearon otras varias, que tomaron el nombre de su respectiva región. Las más notables son: la de Milán, denominada también *ambrosiana*, usada en el norte de Italia; la *galicana*, que se empleaba en Lyón y generalmente en las Galias; la *británica* y la *mozarábica* o visigótica, de que se ha tratado en otro lugar [329]. Según parece, la liturgia romana, que en los siglos siguientes fue eliminando a las demás, coincidía en un principio con ellas; pero luego fue introduciendo variantes propias de la Iglesia romana, mientras las demás introducían las de sus respectivas regiones, por lo cual llegaron a diferenciarse bastante.

Cada una de estas liturgias ha sido transmitida en libros litúrgicos especiales, de los cuales nos interesan de un modo particular los que contienen la liturgia romana. Eston son: en primer lugar, los *sacramentarios*, que son colecciones ordenadas de bendiciones litúrgicas y oraciones para la misa, de los cuales son célebres: el *Leoniano*, encontrado por Bianchini en 1735 y procedente del siglo v; el *Gelasiano*, que parece se remonta al siglo VII, y el *Gregoriano*, del siglo VIII, enviado por Adriano I a Carlomagno, quien lo hizo introducir en su Imperio.

Una de las diferencias más estudiadas entre la liturgia oriental y las occidentales es la de la *epiclesis*, que consiste en una invocación al Espíritu Santo, colocada después de las palabras de la institución de la Eucaristía, en las que se le suplica que baje sobre el altar para efectuar la conversión del pan y el vino en el cuerpo y sangre de Cristo. Esta invocación se halla en las liturgias orientales, aunque parece existe alguna excepción, así como también en casi todas las occidentales. La excepción más saliente es la liturgia romana, en la cual parece estaba también en sus primeras redacciones; pero después de las reformas de Gelasio I desapareció.

2. **Eucaristía y comunión** [330].—Mas lo que formaba el punto céntrico de toda liturgia, y, por lo mismo, se tomaba muchas veces como sinónimo de ella, era la santa misa, la

[329] Véase arriba p.680s.

[330] Sobre el primer desarrollo de la misa y de la sagrada eucaristía, véase arriba p.279s. Allí mismo se podrá ver la bibliografía correspondiente, así como también el desarrollo y bibliografía de los sacramentos en general, y en particular del bautismo, etc. Pueden verse la nota 328 y además: BAUMSTARK, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* (1932); ID., *Die Messe im Morgenlande* (1921); PUNIET, *La liturgie de la messe* (Aviñón 1930); QUASTEN, J., *Mysterium tremendum. Eucharistische Frömmigkeitsauffassungen des IV. Jhts.* en Ges.

eucaristía o la comunión. Por esto, los ritos y ceremonias que acompañaban la celebración de la misa y el culto de la eucaristía se desarrollaron de un modo muy especial durante este período de esplendor para la Iglesia. Ya desde el siglo IV se dio a todo el conjunto de ritos de la liturgia eucarística el nombre de *misa*. El primero en quien se encuentra esta palabra es San Ambrosio, y, según parece, proviene de la expresión *Ite, missa est*, en que *missa* significa *missio* o despedida, y se decía a los catecúmenos después de la primera parte, y a los fieles al fin de los oficios.

Como era también natural, se fue dejando el sistema anterior, propio de instituciones incipientes, que se caracterizaba por la libertad de los sacerdotes en las preces y ritos empleados en la celebración de los oficios litúrgicos. Habiendo conseguido el cristianismo un arraigo profundo y una extensión inmensa, fue dando igualmente a sus ritos y ceremonias religiosas, particularmente a la liturgia por antonomasia, la misa, una forma definitiva, que no quitaba la variedad en las diversas regiones y dejaba la puerta abierta para que se completara con nuevos aditamentos y fórmulas.

Según estas ceremonias relativamente fijas y definitivas, toda la liturgia de la misa constaba de dos partes, que eran como *dos misas*: la de los catecúmenos y la de los fieles [331]. La primera comprendía desde el principio hasta el evangelio y sermón inclusive; la segunda, desde el ofertorio hasta el fin. El credo aparece en Antioquía desde el siglo V; en Constantinopla, a principios del VI, y en Roma, en el siglo X.

La *comunión* de los fieles tenía siempre una importancia muy especial. Sin embargo, se observa que poco a poco se hizo menos frecuente. San Agustín habla todavía de la comunión diaria o semanal. En cambio, en el siglo VI nos encontramos con tres testimonios que atestiguan la comunión en sólo las tres fiestas de Navidad, Pascua y Pentecostés. Esto se debía al crecimiento rápido del cristianismo, que trajo consigo muchas conversiones meramente por conveniencia, y, por consiguiente, disminución del fervor.

Según la costumbre antigua, se recibía la comunión de pie sobre la palma de la mano, y era bastante frecuente que las mujeres la recibieran sobre un paño de lino. En Constantinopla se introdujo la costumbre de mojar el pan consagrado en el *sanguis* y darlo así por medio de una cucharita. Los que no comulgaban recibían al fin de la misa un pan bendito llamado *eulogia*.

Aufs. z. Gesch. v. O. Casel (Düsseldorf 1951) 66s; UNDERCHILL, E., *Eucharistic prayers from the ancien liturgies* (L. 1952); AMIOT, F., *Historia de la Misa: Yo sé, yo creo* 109 (Andorra 1960).

[331] Véase toda esta materia bien expuesta y resumida en EISENHOFER, *Compendio* (B. 1948) 157s.

3. Canto, oficio litúrgico y predicación.—Intimamente unido con la liturgia de la misa o eucaristía va todo lo que se relaciona con la vida litúrgica de la Iglesia, que fue tomando un esplendor creciente. Ante todo debemos hacer mención del *canto de la iglesia*, consistente, por regla general, en el canto de salmos o himnos especiales, que tenía lugar durante la celebración litúrgica. Este era incumbencia de los *cantores*, que formaban un orden especial, o de las *scholae cantorum*, que ocurren ya en el silo IV. San Ambrosio, a quien imitaron después otros muchos escritores eclesiásticos, compuso preciosos himnos litúrgicos. Al recitado sencillo en forma de dos coros (canto antifonal) siguió el canto propiamente tal, fomentado en particular por San Ambrosio *(cantus ambrosianus)* y, sobre todo, por *San Gregorio Magno*. Este último fijó definitivamente las melodías corales, que constituyeron desde entonces el canto eclesiástico por antonomasia: *canto gregoriano*. Para transcribir los cantos se usaron notas especiales llamadas *neumas* [332].

Además de las funciones eucarísticas, se hicieron célebres las horas, fomentadas particularmente por los monjes en sus iglesias [333]. En primer lugar se introdujeron la *tercia*, *sexta* y *nona*, a las que siguieron los *maitines* y *laudes*, las *vísperas* y los tres *nocturnos*. Más tarde se añadió *prima* entre laudes y tercia y se separó *completas* de las *vísperas*, formando la oración de la noche. A estas funciones litúrgicas, en que se mezclaban los salmos, himnos, lección de la Escritura y oración, acudían los fieles con gran devoción, sobre todo cuando no había misa.

No menos característico de este periodo y de gran importancia para el crecimiento del cristianismo fue el desarrollo de la *predicación en las iglesias*. Es lo que podemos denominar instrucción religiosa, que tenía lugar durante la misa. Se comenzó con sencillas homilías, o simples explicaciones de la Sagrada Escritura; pero poco a poco se le fue dando más importancia, de modo que las mismas homilías tomaron un carácter más solemne, y muchas veces eran substituidas por sermones con ocasión de fiestas especiales o de panegíricos a los santos. En este género de predicación se ejercitaron casi todos los Santos Padres. El obispo solía predicar sentado en su cátedra. Muchas veces lo suplían los presbíteros o diáconos, pues no sólo se predicaba los domingos y fiestas, sino frecuentemente todos los días. Los oyentes estaban generalmente de pie y manifestaban a veces con aplausos su aprobación.

[332] Véanse las obras generales de liturgia indicadas en la nota 320, sobre todo DUCHESNE, *Les origines du culte...*; DOM CABROL, *Les origines liturgiques...* y muy en particular EISENHOFER, o.c., 100s.

[333] Además de las obras generales, en particular EISENHOFER, 241s; véanse: CALLEWAERT, *De Breviarii romani liturgia* (Brujas 1931); BRINKTRINE, *Das röm. Brevier* (1932); THALHOFER-EISENHOFER, *Handbuch der Kathol. Liturgik* 2 vols 3.ª ed. (1933).

II. Fiestas del año eclesiástico [334]

Una de las novedades más llamativas y que más caracterizan la posición del cristianismo en los siglos VI-VII, fue la mayor abundancia y solemnidad de las fiestas dedicadas al Señor, que constituyen la base del *año eclesiástico*, así como también las dedicadas a la Santísima Virgen y a los santos, que fueron tomando grandes proporciones.

1. **Las fiestas del Señor.**—Lo que más llama la atención al que considera detenidamente el desarrollo y establecimiento de las festividades que constituyen el año eclesiástico, es que las fiestas del Señor, repartidas por todo el año, quedaron ya desde el siglo IV agrupadas en torno a dos fiestas y formando dos ciclos: el de *Navidad* y el de *Pascua*. La fiesta misma de Navidad aparece ya atestiguada en Roma el año 336, en que se le señala el 25 de diciembre. El año 379 aparece ya en Constantinopla, y de estos dos centros se extendió luego rápidamente a toda la Iglesia, tanto occidental como oriental. En cambio, el Occidente recibió del Oriente la fiesta de la *Epifanía*, con que se cierra el *ciclo de Navidad*.

En las iglesias de las Galias, y luego en el resto del Occidente, se introdujo a partir del siglo VI el *adviento*, como preparación para el nacimiento de Cristo, y comprendía cinco o seis semanas. En ellas, a imitación del tiempo de preparación de Pascua, se dedicaban algunos días al ayuno (lunes, miércoles y viernes). Por el mismo tiempo se completó este ciclo con la importante festividad de la *Circuncisión del Señor*, el día primero de enero.

De la misma manera se completó el *ciclo de Pascua*. La fiesta misma de la Resurrección pertenece a las más primitivas del cristianismo incipiente. Ya en el siglo IV aparecen dos fiestas muy típicas antes y después de la Pascua, el *domingo de Ramos*, ocho días antes, en que se hacía la entrega del símbolo a los catecúmenos que debían ser bautizados, y

[334] Ante todo, véanse la obras generales sobre la liturgia, en particular: SCHUSTER, *Liber Sacramentorum. Note storiche e liturgiche sul Missale romano* 6 vols. (Turín 1919-1924). Recientemente ha aparecido toda la obra en traducción castellana; KELLNER, H., *Heortologie* 3.ª ed. (1911); DOM GUÉRANGER, P., *Annus liturgicus* 13 vols. (1841); DREWS, P., artic. en Real. Enz. pr. Th. Sobre todo, EISENHOFER, o.c., 100s; FRANK, H., *Hodie caelesti sponso iuncta est Ecclesia. Ein Beitrag zur Geschichte und Idee des Epiphaniefestes* en Ges. Aufs. z. Ged. v. O. Casel (Düsseldorf 1951) 192s; FALLER, A., *Die Epiphaniefeier* (Viena 1951); FRANK, H., *Frühgeschichte und Ursprung des römischen Weihnachstfestes im Lichte neuer Forschung* en ArchLitWiss 2 (1952) 1-24; ENGBERDING, H., *Das 25 Dez. als Tag der Feier der Geburt des Herrn* ib. 25-43; FENDT, L., *Der heutige Stand der Forschung über das Geburtsfest Jesu am 25. XII und über Epiphanie*, en TheolLitZ 78 (1953); CROCE, W., *Die Adventmessen des römischen Missale in ihrer geschichtl. Entwicklung* en ZKathTheol 71 (1952) 277-217; LUGANO, P., *Le sacre stazioni romane per la quaresima e l'ottava di Pasqua...* 3.ª ed. (Vaticano 1952); CHAVASSE, A., *La structure du carême et les lectures des messes quadragesimales dans la liturgie romaine* (Mason-Dieu 1952); CORNET, B., *La fête de la Croix du 3 mai* en RevBelsPhilHist 30 (1952) 837s; EHRHARD, ALB., *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und*

la *Ascensión del Señor*, cuarenta días después. Todo este tiempo fue muy particularmente santificado. Así, la semana entre el domingo de Ramos y la Pascua fue considerada como *Semana Santa* por antonomasia o semana grande. En ella se distinguían de un modo especial el Jueves y el Viernes llamados Santos, con la conmemoración emocionante de la pasión.

Después de la Pascua seguían ocho días especialmente solemnes para los catecúmenos. Los recién bautizados llevaban sus vestiduras blancas hasta la domínica siguiente, que por esta costumbre se denomina aún en nuestros días *dominica in albis*. Más adelante, los tres días que preceden a la Ascensión se dedicaban a hacer súplicas y procesiones de rogativas desde que el obispo Mamerto de Vienne, con ocasión de ciertas calamidades públicas, el año 469 ordenó solemnes súplicas. En estas procesiones solían recitarse las *letanías mayores*. Modernamente se ha discutido mucho a este propósito la cuestión sobre si estas solemnes rogativas substituyeron a ciertas fiestas gentiles llamadas *Robigalia* o *Ambargalia*. Hay razones positivas en favor de la posición afirmativa. Todo este ciclo terminaba con la gran festividad de *Pentecostés*.

Mas la piedad creciente del pueblo cristiano no tuvo suficiente con estas fiestas. Por esto, fueron muchísimas las que se fueron añadiendo por todo el año eclesiástico. A ellas pertenece, entre las dedicadas al Señor, la *Invención de la Santa Cruz*, que recordaba el hecho de su encuentro por Santa Elena, según una tradición bien conservada, a lo que se juntaba el recuerdo de su traslado a Jerusalén cuando en 628 y 629 fue rescatada por el emperador Heraclio y conducida solemnemente a Jerusalén. Así se celebraba el 3 de mayo.

2. Fiestas de la Santísima Virgen [335].—La veneración de los cristianos a la Santísima Virgen, madre de Jesucristo, fue en aumento desde un principio. Esta veneración creció

homiletischen Literatur der griech. Kirche (Leipzig 1952); BADER, H., *Alle Heiligen u. Seligen der römisch-kathol. Kirche* (Edenberg-Griesstätt 1957); COULSON, J., *The Saints. A concise biograhical dictionary* (N.Y. 1958); BUTLER, A., *Lives of the Saints* ed. rev. by H. THOURSTON and D. ATTWATER 4 vols. (L. 1956); *Año Cristiano* por multitud de colaboradores, dirigidos por L. DE ECHEVERRÍA, B. LLORCA, L. SALA BALUST, C. SÁNCHEZ ALISEDA 4 vols. en BAC núms. 182.184.185.186 (M. 1959); ITURBIDE, E., *Evangelio de María. Vida de la Virgen* (Pamplona 1957); ASPURZ, L. DE, *Historia de María* (M. 1957); MARÉCHAL, H. I., *Mémorial des apparitions de la Vierge dans l'Eglise* (P. 1957); GALOT, J., *Marie dans l'Evangile* (P. 1958).

[335] Véanse en particular: LEHUER, F. A. v., *Marienverehrung in den ersten Jahrh* 2.ª ed. (1886); LEMANN, J., *La Vierge Marie dans l'hist. de l'Orient chrét.* (1904); NEUBERT, E., *Marie dans l'Eglise anténicenne* (P. 1908); KORTE, G., *Antonius der Einsiedler in Kult, Kunst, und Brauchtum* (Werl-en W. 1952); ALASTRUEY, G., *Mariologia* 3.ª ed. (Valladolid 1952); DU MANOIR, H., *Marie. Etudes sur la Sainte Vierge* 8 vols. (P. 1949-71); BERTETTO, D., *Il Magistero Mariano di Pio XII* 2.ª ed. (R. 1959); ID., *Acta Mariana Johannis XXIII* (Zurich 1964); ID., *La Madonna nella parola di Paolo VI* (R. 1972); MARÍN, H., *Documentos Marianos. Doctrina Pontificia* t.4 (M. 1954); GORDILLO, M., *Mariología Orien-*

todavía desde que el concilio de Efeso de 431 declaró solemnemente su maternidad divina y algunos santos, como San Cirilo de Alejandría, cantaron sus glorias en unión íntima con las del Salvador, su divino Hijo.

a) *Primeras fiestas de María.*—No es, pues, de extrañar que se introdujeran multitud de fiestas suyas y se le dedicaran importantes basílicas y santuarios de devoción. Su culto quedó siempre íntimamente unido al de Jesucristo y tomó un carácter medio entre el destinado a Dios y el que se tributaba a los santos.

La primera fiesta mariana de que tenemos noticia es la de la *Presentación de Jesús en el Templo*, la llamada *Candelaria*, que se celebraba en el siglo IV una *cuadragésima* después de la Epifanía (14 de febrero); pero después de la introducción de Navidad se trasladó al 2 de febrero. La procesión de las candelas no se introdujo hasta el siglo VII. La *Anunciación de la Santísima Virgen*, según parece, tuvo origen en el Asia Menor, y ya en el siglo VI se había generalizado en Oriente. Se encuentra también en Occidente en las iglesias de Milán y de España, y el concilio de Toledo de 656 la fijó para el 18 de diciembre. La *Muerte y Asunción de la Virgen* (κοίμησις, *dormitio*), en 15 de agosto, aparece por vez primera en Jerusalén en el siglo V, y de allí pasó al resto de Oriente y al Occidente. Al separarse los nestorianos y los monofisitas, la conservaron. El emperador Mauricio (582-601) la prescribió para todo el Imperio. El *Nacimiento de María* (8 de septiembre) se comenzó a celebrar en Roma en el siglo VII. Para estas cuatro fiestas marianas prescribió en Roma el papa Sergio I (687-701) una procesión de rogativas.

b) *Títulos marianos: Dogmas de fe, verdades básicas, santuarios.*—Esta evolución del culto de la Santísima Virgen, tal como fue progresando en la Edad Antigua, marcó la pauta fundamental para el porvenir en la devoción y culto a María, Madre de Cristo. Sin embargo, debemos aña-

talis (R. 1954); CASCANTE, S. M., *Doctrina Mariana de S. Ildefonso de Toledo* (B. 1958); ALDAMA, J. A. DE, *Mariologia seu de Matre Redemptoris:* «Sacrae Theologiae summa», t.III, 4.ª ed.: BAC 62 (M. 1961); ROSCHINI, G. M., *Dizionario di Mariologia* (R. 1961); CAROL, J. B., *Mariología*. Trad. por M. A. G. CAREACA: BAC 242 (M. 1964); CASTRILLO, J. M., *La Virgen en los Concilios ecuménicos:* Virgo Mater, 1 (M. 1964); GRAEF, H., *Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung* (Frib. de Br. 1964); ALDAMA, J. A. DE, *Temas de Teología Mariana* (M. 1966); ID., *María en la Patrística de los siglos I y II:* BAC 300 (M. 1970); LAURENTIN, R., *Court traité sur la Vierge Marie*, 5.ª ed. (P. 1968); ROSCHINI, G. M., *Maria Santissima nella storia della Salveza* 4 vols. (Isola del Liri 1969); NICOLAS, M. J., *Il est né de la Vierge Marie. Marie dans le Mystère chrétien* (P. 1969); CRISIS EN MARIOLOGÍA. En colaboración. *Mariologia y Teología:* EphemMar. 20 (1970) 2-203; ALVAREZ CAMPOS, S., *Corpus Marianum Patristicum* 2 vols. (Burgos 1971); TROMP, S., *De Virgine Deipara Maria corde Mystici Corporis* (R. 1972); SCHMAUS, M., *María. Historia del culto. Mariologia*, etc.: SacrM., ed. esp. 4, 425-55 (B. 1973); KÖSTER, E. M., *La Mariología en el siglo XX:* La Teología en el siglo XX, t.III, 103-121: BAC Maior, 7 (M. 1974); POZO, C. S.J., *María en la obra de la Salvación:* «Historia Salutis», Serie de Teología: BAC 360 (M. 1974).

dir, que sobre esta base tuvieron lugar algunos acontecimientos, que han dado al culto tributado a la Virgen María un carácter muy particular, intermedio entre el dirigido a Dios y el que se tributa a los Santos.

En primer lugar, durante la Edad Media y los siglos posteriores, se desarrollaron grandes discusiones teológicas en torno al culto y a la misma doctrina sobre la Santísima Virgen, entre las cuales sobresalen las referentes a la *Inmaculada Concepción* y a la *Asunción de María*. Más aún. A estos puntos fundamentales de la doctrina mariana sobre la Santísima Virgen deben añadirse otros, que, sin tener la categoría de dogmas de fe, constituyen verdades básicas dentro de la devoción y culto de María. Tales son: ante todo, su *concepción virginal*, su *intervención en la salvación* de los hombres como medianera entre ellos y Dios y su título especial de *Madre de los hombres* y *Madre de la Iglesia*.

Añadamos todavía la tendencia general del pueblo cristiano, que impulsado por su creciente devoción y entusiasmo por la Virgen, Madre de Dios y Madre de los hombres, se ha complacido en dedicarle *títulos especiales*, designándola *Patrona* de la nación y de diversos territorios y atribuyéndole *Patronazgos* muy diversos. De este modo han ido surgiendo los grandes *santuarios* y los más *gloriosos títulos*, dedicados a la Santísima Virgen en todas las naciones y todos los territorios cristianos a lo largo de estos siglos.

c) *Serias dificultades de nuestros días. Reacción*.—Sin embargo, durante los últimos decenios, justo es atestiguar que se ha manifestado en la devoción y culto a la Santísima Virgen el mismo fenómeno de enfriamiento y crítica que se observa en todos los problemas religiosos. Para ello se indican dos motivos. El primero es el peligro de que, al ensalzar y encumbrar tanto a la Santísima Virgen, se equipare o confunda su culto con el que se debe a solo Dios; lo cual puede ocurrir principalmente entre el pueblo sencillo, que, a las veces, produce la impresión de que venera a la Santísima Virgen y le tributa un culto igual y aun superior al del mismo Dios. El segundo motivo es el empeño existente en eliminar gran parte de las manifestaciones exteriores de culto y devoción, con el pretexto de que ésta hay que ponerla más en el verdadero fervor y culto interior que en exterioridades o devociones exteriores. De ahí procede la tendencia, bien marcada por cierto, a eliminar la antigua *devoción del Rosario*, el popular *Mes de María* e incluso las populares peregrinaciones de enfermos al santuario eminentemente mariano de Lourdes y otros semejantes.

Por esto, como reacción espontánea en defensa de una

devoción, tan profundamente arraigada en el pueblo de Dios, se ha insistido de parte de los teólogos y de gran número de estudiosos, impulsados por el más puro sentimiento cristiano y religioso, en la investigación de las fuentes de la antigüedad cristiana, en que se basa todo el culto mariano, y por otra parte, se ha procurado establecer sólidamente las bases teológicas y bíblicas de este culto especial tributado a María. Así se explica la gran floración de obras y tratados históricos, dogmáticos y aun artísticos sobre la Santísima Virgen, que se han ido publicando durante los últimos tiempos. De ellos ofrecemos una selección en la adjunta bibliografía.

Siguiendo esta corriente, se han celebrado *Congresos* o *Asambleas* especiales, con el objeto de investigar las fuentes del culto a la Santísima Virgen, particularmente los escritos de los Santos Padres, las prácticas de la liturgia más antigua y las disposiciones legítimas de la autoridad pontificia. De un modo semejante, se han presentado con toda claridad las bases fundamentales del culto especial tributado a la Virgen María, sobre todo el hecho de su *maternidad divina*, y de haber sido *asociada por Dios a la obra de la salvación* del género humano. Al mismo tiempo se han expuesto los grandes privilegios de que la Santísima Virgen ha sido adornada y la base documental en que se apoyan.

d) *Numerosos estudios. Constitución «Gaudium et spes».* Tal es el objeto de las principales obras, algunas de ellas de carácter enciclopédico, publicadas durante los últimos decenios. Sobre todo señalamos los excelentes tratados de Mariología, que exponen con toda claridad las bases documentales y teológicas de esta devoción; las buenas colecciones o estudios de documentación patrística o de doctrina pontificia sobre esta materia y las numerosas revistas marianas especializadas en este problema. Esta labor ha sido facilitada y aun completada por la misma autoridad eclesiástica e incluso por los Romanos Pontífices y por el mismo concilio Vaticano II. Efectivamente, prescindiendo de otras intervenciones anteriores de los Romanos Pontífices, el concilio Vaticano II nos ofrece en la Constitución dogmática sobre la Iglesia, *Gaudium et spes* (promulgada el 21 de noviembre de 1964, en la solemne clausura de la tercera etapa del Concilio), la prueba más eficaz y decisiva sobre la importancia fundamental del culto tributado a la Virgen María como Madre de Jesucristo.

En esta Constitución presenta el Concilio, en el capítulo VIII, la devoción y culto a la Santísima Virgen como una de las partes constitutivas de la Iglesia. Señala su función en la economía de la salvación de los hombres, como Madre

de Cristo y asociada a su obra redentora; describe sus funciones maternales en la Iglesia, designándola como Virgen y Madre y como ejemplo de virtudes cristianas para todo el pueblo de Dios. Finalmente, proclama el culto especial, tributado a la Virgen, distinto del que se dedica a su divino Hijo, proclamando a María como signo de esperanza y consuelo para el pueblo de Dios, peregrinante en la tierra. El mismo día, como sellando todas estas declaraciones sobre la Virgen María, el Papa proclamó solemnemente a María *Madre de la Iglesia.*

e) *Paulo VI: «Marialis cultus».*—Por lo demás, son bien conocidas las múltiples intervenciones que, tanto Juan XXIII como Paulo VI, han tenido en torno al culto de la Santísima Virgen. Con ellas se confirma el hecho de la profunda devoción mariana, que distingue a ambos Papas. Prescindiendo, pues, de otros documentos, sólo ponderaremos debidamente el último, recientemente publicado por Paulo VI, que es la exhortación apostólica *Marialis cultus*, que tiene por objeto «la recta ordenación y desarrollo del culto a la Santísima Virgen». La fecha de su publicación es el 2 de febrero de 1974.

En este documento, el Romano Pontífice Paulo VI describe, en primer lugar, con relativa amplitud el culto tributado a María, tal como aparece en las diversas partes de la *Liturgia restaurada* después del concilio Vaticano II, tanto en el *Misal Romano*, como en el *Leccionario* correspondiente y en la *Liturgia de las Horas*. En ellas, en efecto, se consignan las festividades dedicadas a la Virgen María y se presenta a la Virgen, tal como aparece en estas festividades, como modelo de la Iglesia y de todos sus fieles en el ejercicio de su culto. Así aparece María como Virgen *oyente*, que recibe dócilmente la palabra de Dios; como Virgen *orante*, en el *Magnificat*, en Caná de Galilea, etc.; como Virgen *Madre*, que «por su fe y obediencia engendró al Hijo de Dios», y como Virgen *oferente*, en la Presentación de Jesús y en toda su vida, sobre todo al pie de la Cruz.

La parte segunda, dedicada a renovar la piedad mariana, nota, ante todo, el matiz trinitario, cristológico y eclesial del culto tributado a la Virgen, y en segundo lugar propone cuatro orientaciones para este culto: bíblica, litúrgica, ecuménica y antropológica. Finalmente, en la tercera parte, añade algunas indicaciones, que son como recomendaciones especiales de dos ejercicios de piedad eminentemente marianos: el *Angelus* y el *Santo Rosario*.

Recomendamos de un modo especial la lectura reposada de este precioso documento del papa Paulo VI, en el que tan claramente aparece la verdadera significación del culto de la Virgen María, Madre de Dios y Madre de los hombres e igualmente Madre de la Iglesia.

3. Fiestas dedicadas a los santos.—A las fiestas del Señor y la Santísima Virgen añadieron los cristianos otras dedicadas a *los santos*. Las más *antiguas* fueron las dedicadas a los mártires, a quienes desde un principio profesaban una devoción particular. La costumbre, conmemorada en el período anterior, de venerar sus reliquias y celebrar junto a ellas el aniversario de su martirio, siguió desarrollándose. Bien pronto alcanzaron una veneración universal las fiestas de *San Esteban Protomártir* (26 de diciembre), *San Lorenzo* (10 de agosto), *San Juan Bautista* (24 de junio) y los *Santos Inocentes* (28 de diciembre). A principios del siglo VII, el papa Bonifacio IV dedicó el Panteón a la *Santísima Virgen y todos los Mártires*, fiesta que fue el fundamento de la de *Todos los Santos*. Por otra parte, los griegos celebraban una fiesta dedicada a *Todos los Mártires*. Al mismo tiempo, las diversas iglesias celebraban el aniversario de sus mártires, sobre cuyos sepulcros se fueron levantando capillas o iglesias (*memoriae*, μαρτύρια).

Además, se comenzó a profesar especial devoción a algunos ascetas, obispos y otros hombres extraordinarios que más se distinguieron por su santidad, a los que hay que añadir algunos ángeles. Entre éstos se distinguió de un modo particular el arcángel *San Miguel*. Entre los santos, uno de los más venerados fue *San Martín de Tours* († 401) en las Galias, sobre cuyo sepulcro ya su inmediato sucesor hizo construir una capilla, que se convirtió en lugar de peregrinación. Del mismo modo, en Oriente, *San Atanasio y San Basilio* fueron venerados como santos poco después de su muerte. *Los sepulcros de los Príncipes de los Apóstoles, San Pedro y San Pablo*, se convirtieron en lugar de especial veneración, así como también los de San Hipólito en Roma, Santa Tecla en Seleucia, San Menas en Alejandría y otros.

Precisamente por esta veneración a los mártires y confesores tomó gran desarrollo en este período la *literatura hagiográfica*. En primer lugar se aumentaron mucho las *actas de mártires*, aunque la mayor parte de las de este tiempo son de escaso valor y muchas legendarias. Los monumentos literarios más insignes son los *martirologios* o calendarios, que en Oriente se llamaron *sinaxarios* o menologios. Son listas de los santos más venerados, con la indicación de la fecha de su muerte y martirio. Estas listas más generales estaban hechas sobre las que ya de antiguo habían compuesto las iglesias principales. Uno de los martirologios más célebres es el *jeronimiano*, que contiene cerca de seis mil nombres, y fue ordenado hacia el año 450 en el norte de Italia, pero luego refundido hacia el 600 en las Galias.

III. ADMINISTRACIÓN DE LOS SACRAMENTOS [336]

La piedad del pueblo cristiano se alimentaba de un modo especial con la recepción de los sacramentos, que formaban desde el principio del cristianismo la base de la vida y de la liturgia cristiana. Al sacramento de la comunión, de que ya hemos hablado, deben añadirse los otros seis, atestiguados por la tradición más remota.

1. **El bautismo** [337].—A la cabeza de todos debe colocarse el bautismo, que es el rito de iniciación de la vida cristiana, en torno al cual tantas cuestiones se han planteado en los últimos decenios. Aquí sólo afirmamos, basados en una amplia documentación, que ya en el siglo IV se fijó de una manera definitiva el rito empleado en la administración del bautismo, que es el que ha quedado substancialmente hasta nuestros días. Naturalmente, siguió administrándose el bautismo a los adultos, pues eran muchos los que se convertían ya de avanzada edad. En estos casos solían distribuirse durante el catecumenado algunos ritos del bautismo. Por otra parte, ya en el siglo V se había generalizado el *bautismo de los niños*, al cual contribuyó la reacción contra el error pelagiano. El *catecumenado* siguió en uso en una forma parecida a los siglos precedentes. Los que ya estaban decididos y poseían la primera instrucción acababan de prepararse durante la cuaresma; llamábanse en Oriente φωτιζόμενοι ο βαπτιζόμενοι, *illuminati* o *baptizandi*, y en Occidente *competentes* o *electi*. El símbolo Niceno-Constantinopolitano era el símbolo bautismal por antonomasia. Una vez recibido el bautismo, se iniciaba a los nuevos cristianos en los demás sacramentos, lo cual no se hacía antes por la *disciplina del arcano*. A este período pertenecen las célebres catequesis de San Cirilo de Jerusalén. Los orientales las llamaban *catequesis mistagógicas*.

Los *baptisterios* eran los lugares especiales, construidos cerca de las iglesias, donde se administraba generalmente el bautismo. Se siguió la costumbre de la triple inmersión, aunque en algunas regiones sólo se hacía una. Los días dedicados a este rito eran Pascua y Pentecostés, y en Oriente, además, la Epifanía. Es digno de notarse que ya entonces

[336] Véase EISENHOFER, o.c., 1968. Asimismo, SCHUSTER, o.c., en la nota 326 y otras de carácter general. Además: VILLEN, A., *Les sacrements. Histoire et liturgie* (P. 1931). Véase la bibliografía de cada sacramento. Asimismo: SCHUSTER, CARD. A. J., *Liber Sacramentorum. Estudio histórico-litúrgico sobre el Misal romano* 9 vols. (B. 1934-48).

[337] Pueden verse en particular: PUNIET, DOM P., artics. *Cathéchumenat, Catéchèse, Baptême, Confirmation* en DictArch; ERMONI, V., *Le baptême dans l'Eglise primitive* (P. 1904); DUFOURCQ, R., *Les étapes de la vie chrét. Le baptême* (P. 1930).

se reconocía como suficiente en caso de necesidad el llamado *bautismo de deseo*, como también el *bautismo de sangre*. Por lo que se refiere al *bautismo de los conversos herejes*, se fue generalizando el uso romano de no rebautizarlos, y así se prescribió en el concilio de Arlés (314) y en otros sínodos. Sin embargo, hubo todavía alguna contradicción.

2. **La penitencia** [338].—Al lado de la liturgia de la eucaristía y del bautismo, siguió igualmente la penitencia su desarrollo normal, que la hacía cada vez más asequible a los fieles. En general, se puede decir, que la disciplina penitencial de la Iglesia continuó durante los siglos IV y V substancialmente como en los siglos anteriores. La penitencia pública continuó en uso corriente en toda la Iglesia tanto oriental como occidental. Testimonio de ello son el sínodo de Elvira, el concilio de Nicea y algunas cartas de San Basilio y Gregorio Niseno.

Más aún: algunos sínodos y algunas de las llamadas *cartas canónicas* de Santos Padres y decretales de los Papas fijaron con toda precisión las penitencias particulares que debían ser impuestas a pecados determinados. Todo lo que se refería a la administración de la penitencia fue sistematizado en una forma práctica y concreta. A los pecados llamados *capitales* se concedía una vez penitencia eclesiástica unida con la reconciliación. Los Santos Padres defendieron siempre el poder de la Iglesia para perdonar todos los pecados, aun los más graves. Así fue necesario proclamarlo de una manera expresa después de las exageraciones y errores manifiestos de algunas tendencias rigoristas.

Conforme a estas normas, el obispo estaba al frente de la administración de la penitencia; sin embargo, en Oriente encontramos un cargo especial en las iglesias catedralicias, el *penitenciario*, que poco a poco se introdujo también en Occidente, el cual, después de oír la confesión de los pecados, imponía una penitencia pública y vigilaba después su exacto cumplimiento.

Ahora bien, este cargo de penitenciario fue abolido para el Oriente el año 396 por el patriarca Nectario. La ocasión fue el escándalo producido por la confesión de una noble matrona; pero lo más curioso fue que esta abolición trajo consigo poco a poco la desaparición de la penitencia pública al menos en la mayor parte de los casos. Con esto se fue formando la práctica de que cada uno, para la confesión de pecados secretos y ocultos, se escogía un sacerdote y ejecutaba también en privado la penitencia que se le imponía.

[338] Véanse MUGNIER, *Le sacerdoce* (P. 1929); BATIFFOL, P., *Les origines de la pénitence* (P. 1920); GALTIER, *L'Eglise et la remission des péchés aux premiers siècles* (P. 1932); ADAM, C., *Die kirchliche Sündenvergebung nach Augustinus* (1917).

Como se ve, quedaba enteramente abierto el camino para la disciplina moderna, que luego prevaleció. Más aún: a partir del siglo v se fue generalizando la costumbre de dejar ordinariamente a los monjes la administración de la penitencia. Sin embargo, conviene observar que, tratándose de pecados graves públicos, continuó la práctica antigua de la penitencia pública.

En el Occidente se siguió una práctica semejante. En Roma era el titular de cada iglesia quien tenía a su cargo la administración de la penitencia; en cambio, fuera de Roma continuaba el obispo con su dirección. Además, notemos que en Occidente se observaba generalmente mayor rigor y se mantenía con más tenacidad el sistema primitivo, si bien el obispo poseía y usaba a veces el derecho de determinar, alargar o abreviar el tiempo de penitencia pública. El principio era éste: a pecados públicos, penitencia pública; a pecados gravísimos o capitales públicos, penitencia también pública, tanto más rigurosa cuanto mayor había sido el pecado; pero, en todo caso, sólo se permitía una vez la penitencia pública; los relapsos eran excluidos de la comunidad cristiana y sólo podían aspirar a una absolución privada en el foro de la conciencia.

3. **Casos de rigor en la penitencia pública.**—Respecto de algunos casos particulares se pueden hacer todavía las siguientes observaciones: por lo que se refiere a los clérigos, la práctica más generalizada era que los de órdenes mayores reos de algún delito de los llamados capitales no debían ser sometidos a penitencia pública, sino que debían ser castigados con la deposición de su dignidad y degradación. De un modo semejante, los papas Siricio y Gregorio Magno sólo permitían aplicar a los clérigos de órdenes mayores penitencia privada, nunca la pública. Algunas veces, sin embargo, se permitía esta última.

El caso más riguroso de la práctica penitencial de este período era la exclusión perpetua de la comunidad cristiana, equivalente a una verdadera excomunión. Aparte las ocasiones más solemnes en que se lanzaba esta excomunión, en caso de herejía pública y otros semejantes, solía excluirse perpetuamente de la comunidad cristiana a los pecadores obstinados y relapsos. El obispo, que era el superintendente en la administración de la penitencia, era quien declaraba esta suprema pena, que no sólo traía la privación de la unión espiritual con los fieles, sino la pérdida de multitud de derechos civiles y aun exclusión de empleos públicos y militares. Por esto sólo en casos excepcionales debía el prelado imponer tan terrible penitencia, y entonces avisar a las diócesis vecinas para que los tales no fueran admitidos en ellas. El concilio tercero de Toledo, del año 589, es una con-

firmación de estas prescripciones, que en la península Ibérica estaban en uso desde el de Elvira, de principios del siglo IV.

4. **En todos los casos la Iglesia podía perdonar.**—Pero este rigor extremo no significa ni la negación del poder de perdonar en la Iglesia ni el rigorismo exagerado de los herejes. Lo característico de éstos consistía en la afirmación de que en ciertos casos el pecador no podía ser perdonado. La Iglesia, en cambio, siempre defendió que en todos los casos podían ser perdonados cualesquiera pecados, y ella poseía poder para hacerlo. Lo único que sucedía era que en algunos casos, no por falta de poder, sino como medida disciplinar, negaba la absolución. Y la prueba más evidente de esto es que, aun en los casos más rigurosos de exclusión perpetua de la comunidad cristiana, no se negaba la absolución, por lo menos en la hora de la muerte o en el foro de la conciencia, cuando se daban pruebas suficientes de arrepentimiento. En los casos en que se diera la absolución a un pecador moribundo antes de terminar la penitencia pública, si obtenía la salud, debía terminar la penitencia.

De todo lo dicho se deduce la seriedad y rigor con que se siguió practicando la penitencia. De todos modos, en Oriente, y más tarde también en Occidente, se introdujo ya alguna mitigación en este rigor. Generalmente, la reconciliación o absolución pública tenía lugar en la solemnidad del Jueves Santo o en uno de los días siguientes. Al extenderse la vida monástica, los monjes se fueron convirtiendo en los confesores ordinarios y al mismo tiempo se hizo más frecuente la confesión privada. A ella no solamente se acudía cuando había necesidad absoluta por algún pecado grave, sino también para confesar pecados veniales. Los confesores eran designados como *padres espirituales*, y es digno de notarse que el monaquismo contribuyó eficazmente a la extensión de la confesión privada.

Hacia el fin de este período, durante los siglos VI y VII, las rigurosas penitencias que se imponían como parte de la penitencia pública o como penitencia privada se fueron mitigando o substituyendo por otros ejercicios más sencillos y fáciles. Así comenzaron a imponerse las limosnas, ayunos, oraciones y prácticas diversas de piedad. Pero, en todo caso, siempre que se trataba de confesión privada, se urgía con sumo rigor la observancia del secreto sacramental.

5. **El matrimonio y los demás sacramentos**[339].—A la disciplina eclesiástica, tan urgida y reglamentada por los con-

339 Pueden verse: FREISEN, J., *Geschichte des kanon. Eherechts* (1888); TIXERONT, *L'ordre et les ordinations* (P. 1925); ROUZIG, *Les saints ordres* (P. 1926); HÖFFNER, J., *Matrimonio y familia*. Trad. del alemán (M. 1965); HÄRING, B.,

cilios y sínodos de los siglos IV-VII, pertenecían, juntamente con la administración de la penitencia, multitud de disposiciones referentes al matrimonio. Fácilmente se comprende la importancia fundamental que tal reglamentación tenía en la vida cristiana, sobre todo si se tienen presentes las aberraciones y excentricidades de algunas sectas gnósticas y rigoristas de los siglos precedentes.

Como desde el principio del cristianismo, así también ahora se urgió la necesidad de santificar este acto tan importante de la vida humana, notando su carácter sacramental. Así, pues, para darle más solemnidad, junto con la bendición sacerdotal, se procuraba unirlo a las principales festividades. El contrato matrimonial por medio del mutuo consentimiento, que constituía la esencia del sacramento, se realizaba en la casa misma de los contrayentes. A continuación se dirigían los desposados a la iglesia rodeados de sus padres, parientes y amigos, donde recibían la bendición nupcial, generalmente con la celebración de la liturgia de la misa y la sagrada comunión. En diversas regiones aparecían los desposados coronados de flores y ataviados con indumentarias especiales. Los anillos nupciales y los lazos de las manos de ambos contrayentes se introdujeron como símbolo de fidelidad y de la indisolubilidad del sacramento.

Son dignas de notarse algunas circunstancias y principios fundamentales que ya entonces se establecieron en la teoría y en la práctica. Así, por ejemplo, por respeto a la bendición religiosa, debían abstenerse de todo acto matrimonial durante la primera noche que seguía a la celebración de la boda. En caso de adulterio, se concedía a la parte inocente el derecho de separación. Sin embargo, esto no significaba disolución del matrimonio, por lo cual no se permitía en estos casos contraer nuevas nupcias. El principio de la indisolubilidad absoluta del matrimonio aparece claramente atestiguado sobre todo en la Iglesia occidental, la cual nunca quiso admitir excepción ninguna de esta ley universal.

En cambio, no se prohibía el contraer segundas nupcias después de la muerte de una de las partes, si bien es verdad que existía la tendencia a desaprobarlas, y algunos autores las desaprobaban y procuraban impedirlas. Además, ya entonces se comenzó a introducir algunos impedimentos que invalidaban o hacían ilícito el matrimonio. Tales eran entre otros: la consanguinidad, el parentesco, el parentesco espiritual, la adopción, la diversidad de religión, secuestro con promesa de matrimonio y los votos religiosos.

El matrimonio en nuestro tiempo (B. 1968); ID., *La Ley de Cristo*, 8.ª ed. (B. 1970); MOLINSKI, W., *Matrimonio*, síntesis histórica, etc.: SacrM., ed. esp., 4 (1973); ID., *Natalidad, regulación*, etc.: Ib., 4, 855-67 (B. 1973); DUPONT, J., *Mariage et divorce dans l'Evangile* (Bruselas 1969).

6. La confirmación[340], designada muy ordinariamente con la palabra *consignatio* o unción, se celebraba en unión con el bautismo; pero poco a poco se la fue separando de él, dándole un rito propio y solemne. Esta separación y la solemnidad de que se rodeaba el acto contribuyó eficazmente a hacer crecer la estima que se hacía de este sacramento. En Oriente podían administrar la confirmación los simples sacerdotes; en cambio, en Occidente sólo los obispos, si bien algunas veces lo hacían los presbíteros con permiso especial. Recientemente se ha concedido al párroco la administración de la confirmación en determinadas condiciones. El *crisma* o aceite bendito empleado para la unción correspondiente, atestiguado ya en San Cirilo, debía ser consagrado por el obispo. En el Occidente realizaba el obispo esta consagración el Jueves Santo. Como el bautismo, así también la confirmación imprimía carácter indeleble, por lo cual no podía ser repetido.

Respecto de la *extremaunción*, aunque poseemos pocos datos y pormenores, sabemos que en el *Sacramentario gregoriano* se contiene el rito completo para su administración.

CAPITULO XI

El arte cristiano en su ulterior desarrollo[341]

La transformación fundamental experimentada por la Iglesia católica, después de la paz constantiniana de 313 se manifestó de un modo particular en el arte cristiano. Como todo el culto exterior, así también el arte cristiano en todas sus manifestaciones recibió un impulso decisivo, primero con la libertad y luego con el favor y protección directa otorgada por Constantino a la Iglesia. De las catacumbas y demás lugares ocultos pudo el arte cristiano salir a la luz y mostrarse ya en todo su esplendor.

Así, pues, pudo desarrollarse una gran variedad en los edificios destinados al culto, en la pintura y escultura destinada a su ornamentación y en los utensilios empleados

[340] Véase ALÈS, A. D', *Baptême et confirmation* (P. 1927); DECKKERS, E., *La messe du soir à la fin de l'antiquité et au m. âge. Notes historiques* en Sacris erudiri (1955) 7 p.99s.

[341] Pueden verse, entre otras muchas obras, las siguientes: GARUCCI, *La storia dell'arte crist. nei primi otto secoli della Chiesa* 6 vols. (Prato 1873-81); KIRSCH, J. P., *Die christl. Kultusgebäude im Alt.* (1893); GROSSI GONDI, F., *I monumenti cristiani iconografici ed architettonici dei sei primi secoli* (R. 1923); KUNSTLE, K., *Iconographie der Heiligen* (1926); KLEINSCHMIEDT, K., *Lehrbuch der christ. Kunstgeschichte* 2.ª ed. (1926); BRÉHIER, *L'art chrétien et son développement* (P. 1918); ID., *Les origines de la basilique chrét.* en BullMon (1827) pp.221-250; MÉLIDA, J. R., *Arqueologia española* (B. 1929) en col. Labor; PUIG I CADALFACH, J., *L'arquitectura romanica a Catalunya* (B. 1934); LYBEL, *Christliche Antike. Einführung in die Kunst* (1906); ID., *Frühchristliche Kunst* (1920); DISNIER, L., *L'Eglise et l'art* (P. 1935); PIJOÁN, *Summa artis. Historia general del Arte* I y II (1948); DIEHL, CH., *L'art chrét. primitif et l'art byzantine* (P. 1928).

en los oficios divinos. Toda la riqueza del arte del tiempo fue empleada en el ornato de los templos, con lo cual se puede hablar de un arte cristiano propio y característico de este tiempo, ennoblecido y espiritualizado con su elevación al servicio del culto divino. Tal es el arte de los siglos IV-VI, el arte llamado bizantino, y el característico del siglo VII, completado después en los siglos siguientes.

I. El arte cristiano en los siglos IV-VI [342]

Ya antes de Constantino poseían los cristianos locales de culto o iglesias propias, destruidas en su mayor parte durante las últimas persecuciones, particularmente la de Diocleciano. Mas los edictos de tolerancia, publicados sucesivamente por Licinio, Galerio y, finalmente, por Constantino, les devolvieron los restos de sus antiguos edificios dedicados al culto. Los cristianos se entregaron en seguida a reconstruir y fabricar. Mas como los nuevos aires de libertad les daban nuevas posibilidades de expansión y crecimiento, los nuevos templos, como atestigua Eusebio, «se elevaron a una grande altura y se ennoblecieron con un brillo muy superior al de las iglesias destruidas».

A esto contribuyó de un modo directísimo la esplendidez y munificencia de Constantino, quien hizo correr ríos de oro a las manos de los dirigentes de la Iglesia, destinados a la construcción de nuevas y magníficas iglesias. Así surgieron: en Jerusalén, la iglesia del Calvario y la del monte de los Olivos; en Belén, la del Nacimiento; dondequiera existía un recuerdo de Cristo, surgía igualmente un templo. Bien conocida es la actividad constructora de los papas Milcíades (311-314) y Silvestre (314-335), quienes en Roma misma levantaron el palacio de Letrán, como residencia pontificia; la iglesia del Salvador, madre de las iglesias, y, sobre todo, la gran basílica de San Pedro, la de San Pablo *extra muros* y las de Santa Inés y San Lorenzo.

El empuje dado por Constantino y por estos Papas, que

[342] Al lado de las obras sobre el arte cristiano en general pueden considerarse las que tratan propiamente de arqueología cristiana, en cuyo ámbito se incluye el principio del arte dentro del cristianismo. He aquí algunas obras escogidas de arqueología cristiana y materias afines: MARUCCHI, H., *Eléments d'archéologie chrét.* 3 vols. en ital. 3.ª ed. (1923); LECLERCQ, H., *Manuel d'archéologie chrét.* 2 vols. (P. 1907); KAUFMANN, C. M., *Handbuch der christl. Archäologie* 2.ª ed. (1919); SYBEL, L. V., *Christliche Antike* 2 vols. (1906-9); ID., *Frühchristliche Kunst.* (1920); JERPHANION, G. DE, *La voix des monuments. Notes et études d'archéologie chrétienne* (P. 1930); WILPERT, J., *Die Malereien der Kirchl. Bauten vom IV. bis XIII J.* (1924); BAGATTI, B., *Gli antichi edifici sacri di Betleemme in seguito agli scavi e restauri pratticati dalla Custodia di Terrasanta* (1948-51) en PublStudBiblFranc 9 (Jerusalén 1952); DAVIES, J. G., *The origin and development of early Christian church architecture* (L. 1952); LANGLOTZ, E., *Der architektonische Ursprung der christl. Basilika* en Festchr. H. Jantzen 30s (Berlín 1951); MARTÍNEZ FACIO, L. M., *La segunda Basilica de San Pablo extra muros* (R. 1972).

contaban con su apoyo incondicional, siguió luego sin desmerecer un punto. Así surgió, entre otras cosas, a partir del año 326, la nueva capital del Imperio oriental, Constantinopla, completamente cristiana y cuajada materialmente de templos, y en todas las ciudades del Imperio se multiplicaban las obras de arte cristiano. En Alejandría, Antioquía, Efeso, Cartago, como en las Galias y en España, se inició entonces el primer florecimiento del arte cristiano.

1. **La basílica cristiana**[343].—El Martyrium o iglesia del Calvario de Jerusalén, la basílica constantiniana de San Pedro y otras iglesias construidas en los siglos IV-VI han desaparecido casi por completo. Subsisten, en cambio, en Roma sustancialmente bien: la basílica constantiniana de San Lorenzo *extra muros*, Santa Inés, en el exterior de la ciudad; Santa María la Mayor, Santa Sabina, Santa María in Cosmedin y otras. Asimismo se conserva casi en su totalidad la de Belén y alguna más. De todo ello se puede formar una idea de lo que fueron los templos de esta primera etapa.

La forma de estos templos era la llamada *basílica*. Esta, conocida ya en la arquitectura romana[344], tenía por base la figura rectangular, que por medio de aditamentos a los lados tomaba la forma de cruz. Este tipo de construcción era a la vez esbelto y práctico para el objeto a que se destinaba. A las veces llegaba a tener tres y aun cinco naves, y en torno al altar se construía un ensanche semicircular, denominado ábside (ἄψις, concha).

La basílica poseía, además, las siguientes características: delante de la iglesia existía ordinariamente un patio rodeado de columnas *(atrium)*, en cuyo centro había una fuente, llamada *cantharus*. Desde este atrio se entraba en la iglesia por una o varias puertas. En Oriente se hallaba junto a la entrada un local *(narthex)* destinado a ciertos penitentes más adelantados, los cuales quedaban separados de los fieles por medio de rejas. En el interior se dedicaba la parte derecha a los hombres y la izquierda a las mujeres. Desde la

[343] En todos los tratados generales de arqueologia cristiana citados en la nota precedente se encontrará la sección correspondiente a las basílicas cristianas primitivas y la descripción de las principales. Asimismo, en las historias del arte se podrán ver las referencias principales a los mismos monumentos. Además pueden verse: CROSTAROSA, *Le basiliche cristiane* (R. 1892); KIRSCH, P., *Die christl. Kultus-gebäude im Altertum* (1893); MARUCCHI, *Basiliques et églises de Rome* 2.ª ed. (R. 1909); LECLERCQ, artíc. en DictArchLit; BRÉHIER, L., *Les origines de la basilique chrétienne* (P. 1927).

[344] Eran algunos grandes edificios destinados a mercados, salas de tribunales o a grandes aglomeraciones. Conocemos la de Constantino y la del palacio de los Flavios, en el Palatino, las cuales presentan un gran parecido a las basílicas-templos cristianos. En cambio, el tipo de templos griegos y romanos era completamente distinto del cristiano y de la basílica. Fue igualmente base de la basílica cristiana la casa tipo romano a la manera de la de Pansa, descubierta en Pompeya, cuyas partes responden a las de la basílica cristiana. Véase: WITTE, R. B., *Das katholische Gotterhaus. Sein Bau. seine Ausstattung, seine Pflege* 2.ª ed. (Maguncia 1951).

nave central se subía al *presbyterium* o *sanctuarium* (βῆμα), construido en el fondo delante del ábside, a un nivel considerablemente más alto y rodeado de una especie de balaustrada. En el centro del *santuario* se hallaba el altar (θυσιαστήριον), llamado *sacra mensa,* y en el fondo del ábside el trono o cátedra episcopal, rodeada de los asientos para los presbíteros. El techo era plano a manera de artesonado. Sólo el ábside presentaba la forma abovedada. Junto a la iglesia se construía el *baptisterio* o capilla bautismal (βαπτιστήριον), que era generalmente una pequeña rotonda, a la que solía añadirse un local *(secretarium)* para guardar los documentos parroquiales y celebrar reuniones. Notemos, finalmente, las galerías o *matroneos,* que hallamos en San Lorenzo *extra muros* y en Santa Inés.

Este es el tipo fundamental del templo cristiano por antonomasia, la basílica. De él nos dan una idea de conjunto, después de múltiples transformaciones y reconstrucciones modernas, las basílicas romanas de San Pablo *extra muros,* Santa María la Mayor y otras muchas. En este estilo se construyeron la mayor parte de las iglesias en Oriente y Occidente durante los siglos IV y V. El Occidente se mantuvo fiel al mismo hasta el siglo XI o XII.

Ahora bien, ¿dónde encontrar la inspiración de este tipo de edificio? Se suele afirmar muy comúnmente que la basílica cristiana es imitación de la basílica romana pagana, usada para grandes salas de mercados o tribunales. Otros ven en ella más bien una reproducción en gran estilo de la casa romana. Otros, finalmente, quieren ver diversas influencias de elementos arquitectónicos orientales. Dejando, pues, a un lado la mayor o menor fuerza de cada una de estas opiniones, creemos poder afirmar lo siguiente:

2. Inspiración de la basílica y baptisterios.—Los arquitectos cristianos no trataron de copiar un estilo u otro, ni menos de reproducir un templo griego, una gran sala de mercado o casa romana o bien un palacio de justicia. Los elementos que nos ofrecen se encuentran repartidos en todos esos tipos de construcciones. La basílica cristiana, pues, es simplemente una adaptación a un local de reunión y de culto de un conjunto de elementos bien conocidos de todos. El mérito consiste en haber acertado en esta adaptación, creando un conjunto armónico y apto para el fin a que se le destinaba. Podemos decir, con un autor moderno, que «la basílica del siglo IV representa dos siglos de experiencia y es la realización de un sueño largo tiempo acariciado y que ayudaba a soportar el horror de los refugios clandestinos... y la mezquindad de las primeras construcciones apropiadas... Que existen en la basílica recuerdos e imitaciones, es

la misma evidencia, y así pueden reconocerse rasgos de la sinagoga, de la casa, de la basílica profana y de otras...» [345]

Por lo que se refiere a los *baptisterios*, podemos decir que su forma rotonda imitaba la de los mausoleos romanos. Más aún: algunas veces los mismos templos tomaron esta forma. Ejemplos de ello son: la *Anástasis*, construida en 336 sobre el Santo Sepulcro de Jerusalén en forma de rotonda, a imitación del mausoleo de Cecilia Metela, de la vía Apia de Roma, o al castillo de Santángelo. Muy semejante era el mausoleo de Santa Constanza, cerca de Santa Inés *extra muros*. Construido entre 326 y 335, sirvió durante mucho tiempo de *baptisterio*. Muy característico es el que restauró en el siglo v el papa Sixto III, quien lo decoró con gran exuberancia y buen gusto. Es el mejor tipo de baptisterio en forma octogonal, al que se juntan un vestíbulo y varias capillas.

Pues bien, del baptisterio podemos decir lo mismo que de la basílica: es una adaptación de un tipo de edificio profano, el mausoleo, a un fin cristiano. Se le aplicó la metáfora del *bautismo* o *lavatorio* por ser la que mejor expresaba el lavado místico que se operaba en el alma al ser limpiada del pecado. Por esto también, siguiendo la metáfora, la piscina litúrgica fue denominada *bálneo, fuente, lavatorio* o *piscina*, y en los mosaicos o pinturas colocadas en derredor se representaba a los cristianos en forma de pececillos, en recuerdo del *Ichthys*, que es Cristo.

3. Ornamentación cristiana.—Tanto las basílicas como los mausoleos o baptisterios, y aun los pequeños aditamentos unidos a estos edificios, estaban decorados con gran exuberancia y riqueza. Así sucedía de un modo particular en los edificios levantados a expensas del Estado; pues tanto Constantino como la mayor parte de los emperadores cristianos, dedicaban tesoros inmensos a la ornamentación de los templos. Mientras el exterior daba la impresión de seriedad y de cierta pobreza de decoración, el interior estaba ordinariamente radiante de colorido y presentaba los más bellos tipos del arte de la época.

Desde un principio se advierte, además, la tendencia a decorar los sepulcros y las iglesias con pinturas variadísimas, que unas veces presentan unas carácter alegórico, otras ofrecen escenas históricas, De este modo se representaba en las más diversas formas a Cristo, a la Virgen, a los apóstoles y a otros santos en una exuberancia realmente curiosa sobre todo en Oriente. Eran los célebres *iconos*, que más

[345] POULET, *Histoire du christianisme* I 875. Creemos oportuno añadir la siguiente observación: en Roma, junto a la Porta Maggiore, se halló una basílica subterránea anterior al cristianismo (tal vez del tiempo de Claudio) y de carácter plenamente religioso (religión de los misterios). Tiene ábside, tres naves, frisos, etc., como las basílicas cristianas posteriores.

tarde dieron ocasión a los disidentes orientales para las grandes persecuciones iconoclastas. Evidentemente, la finalidad y el fruto principal de estas representaciones no era precisamente, o al menos no únicamente, satisfacer a la devoción de los fieles, sino el contribuir con ello a la mejor ilustración e instrucción religiosa [346].

A Cristo se le representaba como el ideal de la belleza masculina y como dominador y vencedor que preside y acepta los actos del culto; a veces también como cordero simbólico, que se sacrifica por la salvación de los hombres, aludiendo con ello al acto litúrgico por antonomasia que se celebraba en el templo, el santo sacrificio de la misa. Así, conforme al ideal del arte antiguo greco-romano, las imágenes más antiguas presentan a Cristo sin barba; más tarde aparece ya con barba respetable, que realza su belleza.

Pero donde la pintura de las basílicas y baptisterios primitivos desarrolla todo su esplendor y magnificencia es en los *mosaicos*. Tanto en Oriente como en Occidente, fueron surgiendo obras preciosas de este género en el interior de los ábsides y a lo largo de las naves. Los motivos para esta clase de escenas majestuosas y triunfales son variadísimos. La glorificación de Cristo y las imágenes simbólicas del Apocalipsis dieron materia para muchas de estas obras maestras. Por otra parte, a lo largo de las paredes laterales, en la parte superior de la nave central, se reproducen con gran profusión escenas bíblicas y representaciones de los santos.

4. **Ejemplos de decoración** [347]. —Ejemplos preciosos de estas pinturas decorativas y mosaicos antiguos nos lo ofrecen la doble basílica de *Aquilea*, construida poco después de la paz constantiniana y destruida dos veces, primero por los hunos en 452 y luego por los lombardos en 568, quienes acabaron por arrasarla por completo. De sus restos protegidos por los escombros se ha podido salvar un precioso mosaico del siglo IV lleno de variados motivos decorativos, pero sobre todo de símbolos tomados de las catacumbas, principalmente la cesta de pan y el Buen Pastor.

El primer monumento cristiano que conserva casi por entero su forma primitiva, es el mausoleo de Santa Constanza. Toda la bóveda anular está cubierta de once secciones de mosaicos, en los que aparece una variedad inmensa de motivos decorativos, tomados del arte clásico y de la naturaleza, además de figuras muy diversas. Las escenas bíblicas estaban disimuladas por simbolismos; la nota cristiana aparece sólo en algún *crismón* (☧). Todo este estilo

[346] Pueden verse: KÜNESTLE, *Ikonographie der christl. Kunst* I (1928); MEILLE, I. H., *L'image de Jésus dans l'histoire et dans l'art* (P. 1928); WILPERT, obras citadas.

[347] Véanse las historias del arte y de arqueología cristiana citadas en las notas 341 y 342.

clásico apenas cristianizado tiene un sabor muy especial y es la nota más característica de la antigüedad de este monumento.

Muy semejante es el estilo del sarcófago de Constantina, con la diferencia de que éste presenta ya un ambiente cristiano, como puede admirarse en el Vaticano, donde se conserva. Es un bloque de porfirio rojo, en el que, aparte otras figuras, son dignas de mención la de Cristo imberbe y majestuoso en medio de San Pedro y San Pablo, y la del mismo Cristo con barba y nimbo, sentado sobre un globo en el acto de entregar algo a un personaje imberbe. Esta segunda escena es interpretada como la entrega de las llaves a San Pedro. Son obra de fines del siglo IV o principios del V.

Pero los más bellos ejemplares de este arte antiguo nos lo conservan las iglesias de Santa Pudenciana y Santa María la Mayor de Roma. El precioso ábside de Santa Pudenciana, realizado por el año 390, se debe al papa Siricio, y, no obstante las pérdidas sufridas, resulta una de las obras maestras más grandiosas. En el centro se halla Cristo triunfador, con su barba majestuosa y en actitud de presidir la asamblea de los apóstoles. Las dos matronas que aparecen detrás de los apóstoles eran, seguramente, Práxedes y Pudenciana, y simbolizan, según la opinión común, a la Iglesia procedente del judaismo y a la de origen gentil. El fondo, que debe de representar la Jerusalén celeste, ofrece los rasgos de la Roma del tiempo. Todo el conjunto presenta un aire de majestad y grandeza, característico de estos mosaicos.

No menos preciosos son los mosaicos de Santa María la Mayor. Su primera fábrica data del papa Liberio (352-366); pero, después de su primera destrucción, el papa Sixto III (432-440) la reconstruyó y completó su magnífica ornamentación, que en buena parte ha podido conservarse hasta nuestros días. Esta la constituyen tres series de mosaicos: los del ábside, los de la nave del centro y los del arco triunfal. De los mosaicos primitivos del ábside se ha conservado una parte importante; los demás fueron reconstruidos en el siglo XIII. Forman un conjunto de una belleza característica, que puede admirarse particularmente en los restos primitivos. Mucho más importantes son los 27 cuadros de la nave, con escenas del Antiguo Testamento, que pudieron ser salvados de la destrucción y aprovechados luego por Sixto III al reconstruir la iglesia. Pero lo que constituye la verdadera belleza de la decoración primitiva de esta iglesia es el arco triunfal, lleno todo él de recuerdos del Nuevo Testamento en torno a la Santísima Virgen, cuya maternidad divina acababa de ser proclamada en Efeso en 431.

A estos monumentos de la pintura religiosa y del arte cristiano de los siglos IV y V podríamos añadir otros varios

de no escasa importancia, sobre todo los del mausoleo de Gala Placidia y otros de varias ciudades italianas y de las Galias. A este grupo pertenecen igualmente los innumerables frescos, simbolismos y toda clase de ornamentación de las catacumbas de Roma en esta época de su ulterior desarrollo. Efectivamente, una vez concedida la paz a la Iglesia, las catacumbas se convierten en lugares de veneración y, por lo mismo, entran en un período de esplendor. La misma veneración sigue luego en los siglos V y VI, por lo cual durante todo este tiempo se cubren materialmente las paredes de sus criptas, arcosolios, lápidas y capillas de toda clase de ornamentación religiosa. A este tiempo pertenecen gran parte de las pinturas del Buen Pastor, de Cristo, escenas bíblicas, imágenes de la Virgen y de los santos, simbolismos de los sacramentos y aun escenas de carácter profano. En todas ellas aparece generalmente la marca del gusto decadente de la época. Puede advertirse también la imitación de los mosaicos y frescos que los mismos cristianos podían admirar en las grandes iglesias de la superficie. En realidad, todo este conjunto de pinturas de las catacumbas representa un lado característico del arte cristiano de la época.

5. **Escultura cristiana. Sarcófagos** [348].—La plástica apenas fue cultivada en este tiempo por los cristianos, y esto que poseían en la civilización greco-romana tan preciosos modelos en las grandes esculturas clásicas. Al menos no se ha conservado casi nada. Todo se reduce a la preciosa imagen de mármol del Buen Pastor, una estatua de San Pedro y otra de mármol de San Hipólito, del siglo III.

Entrado el siglo IV, comienzan a producirse preciosas obras de relieve para ornamentación de los *sarcófagos*, que constituyen las mejores reproducciones primitivas del arte plástico cristiano. Pueden distinguirse como tres centros o talleres principales de esta clase de obras de arte. Hallábanse en Roma, Ravena y Arlés. Las obras de Ravena, capital desde el siglo VI de la Italia bizantina, experimentaron claramente el influjo oriental. Citaremos tan sólo algunos ejemplos conservados: el *sarcófago de Junius Bassus*, que se conserva en el Vaticano, que reproduce preciosas escenas del Antiguo y Nuevo Testamento; el llamado *sarcófago teológico*, que se guarda en el Museo de Letrán, con gran profusión de escenas majestuosas: creación de Eva, adoración de los Magos, con la figura de María, a la que asiste San José; resurrección de Lázaro, etc. [349]

348 Véanse, ante todo, las obras generales de arqueología cristiana de MARUCCHI, LECLERCQ, etc. Asimismo: GROSSET, *Etudes sur l'histoire des sarcophages chrétiens* (P. 1885); MARUCCHI, *Guía del museo cristiano lateranense* (R. 1897).

349 A estos célebres sarcófagos pueden añadirse: el de los doce apóstoles, del museo lapidario de Arlés; la tumba del Museo de Letrán, con la figura de Cristo delante de Pilatos; la adoración de los Magos, que se acercan al Niño

6. Instrumentos del culto. Altar. Orfebrería.—Mas los cristianos, que con tanta suntuosidad fabricaban los templos y decoraban sus paredes exteriores e interiores, era muy natural que dedicaran una atención especialísima a los instrumentos inmediatos del culto: al altar, donde inmediatamente se celebraba el santo sacrificio de la misa; al tabernáculo, al *pyxis*, cáliz, custodia y ornamentos sacerdotales. Por esto la orfebrería tuvo que ponerse desde un principio al servicio de la Iglesia y produjo insignes obras de arte.

El punto central de toda la ornamentación de la iglesia era el *altar*[350]. Construido generalmente de piedra y otras veces de madera, tenía la forma de mesa y con frecuencia estaba cubierto por un templete sostenido por columnas (baldaquino, ciborio) y rodeado de cortinas corredizas. En su forma primitiva era sumamente sencillo; más tarde se le añadieron ornamentaciones de sarcófagos, sobre todo cuando estaba colocado sobre el sepulcro de algún mártir ilustre. Si no ocurría esto, al menos solían colocarse en él reliquias insignes. Las formas consagradas se guardaban en los *pyxis*, que eran recipientes de forma alargada, por lo que se les llamaba también *turris;* o bien en los tabernáculos, de forma de paloma *(columba* o *peristera)*. Estas palomas-sagrarios solían quedar suspendidas debajo del ciborio o baldaquino. Mientras en Occidente se adoptó pronto la costumbre de añadir algunos altares laterales, en Oriente se conservó uno solo, que junto con el presbiterio se fue desarrollando en la llamada *iconóstasis*, porque solía rodeársele de diversas imágenes o iconos.

Los instrumentos de culto más importantes eran el *cáliz* *(calix sacrificatorius*, ποτήριον) y la *patena* (δίσκος). En un principio se usaban cálices de madera, tierra cocida o cristal; más tarde se prescribió que fueran de metal. Para la comunión de los fieles se empleaba otro cáliz mayor, generalmente con asas *(calix ministerialis)*. A este propósito es digno de mención el estupendo cáliz de Antioquía, del siglo VI[351].

La *indumentaria litúrgica*[352] fue perfeccionándose y fijándose durante este período. En un principio no había nada prescrito sobre el particular. Los clérigos usaban en los oficios divinos los vestidos festivos. Poco a poco, durante los siglos IV y V, se fueron introduciendo el *alba*, que procede de la túnica romana; la *casulla* o planeta, que es una acomodación de la *paenula;* el cíngulo, manípulo y estola. En

en el pesebre (del Museo de Letrán) y otros muchos. Notemos igualmente la estupenda puerta en talla con altorrelieves del siglo VI, de Santa Sabina, donde se halla el crucifijo más antiguo que se conoce.

[350] BRAUN, J., *Der christliche Altar*, 2 vols. (1925).

[351] Véase para todo esto EISENHOFER, *Compendio*... 83s (1907).

[352] Véase ibíd. Asimismo BRAUN, J., *Die liturg. Gewandung*...

este tiempo no se habla todavía de *amito* o humeral. El obispo usaba, además, el anillo, báculo y palio. El Papa con sus diáconos llevaban la dalmática. Como *libros litúrgicos* se fueron formando los *sacramentarios* (εὐχο-λόγιον), en que se contenían los ritos de la misa, de la administración de sacramentos y bendiciones; los *leccionarios*, con las lecciones de la Sagrada Escritura; los *evangeliarios* y los *dípticos* (*tabellae*), con los nombres de los que debían ser conmemorados en los mementos, ya de vivos, ya de difuntos.

Mas lo que conviene observar aquí es que, dada la fe profunda y la ardiente piedad de los cristianos, procuraron siempre que todos estos objetos, el altar, el *pyxis* o *turris*, el cáliz con asas, el tabernáculo en forma de paloma, la indumentaria y los libros litúrgicos, fueran de materiales ricos y presentaran las formas artísticas que su destino les permitía. Por esto, ya entonces tuvo principio el *arte cristiano de la orfebrería* y otras artes complementarias, que tanto desarrollo habían de tener, al servicio del culto cristiano, en los siglos siguientes.

II. EL ARTE CRISTIANO BIZANTINO [353]

Con la preponderancia de los bizantinos, sobre todo durante el reinado de Justiniano I (527-565), en pleno siglo VI, el arte cristiano en la arquitectura y decoración de los templos tomó unas formas características que llevaron a su apogeo al estilo bizantino.

1. Los templos bizantinos.—Se comenzó en Oriente, tomando también para las grandes iglesias el tipo de las rotondas o de plano octogonal. Sin embargo, teniendo luego presentes algunas dificultades prácticas que ofrecían estas plantas para los oficios litúrgicos, se ideó una mezcla de basílica y rotonda en forma cuadrada o rectangular, que presenta también las características del estilo bizantino.

Dos son los centros principales donde floreció y desde donde irradió este estilo hacia el resto de la cristiandad: Constantinopla, como sede del Imperio oriental, y Ravena, como capital del mismo Imperio durante su dominio en Italia. En Constantinopla nos dejó los grandiosos modelos de Santa Irene, los Santos Apóstoles y el más bello de todos, *Santa Sofía*. En Ravena, igualmente, las célebres iglesias

[353] Véanse en particular: DIEHL, C., *L'art chrétien primitif en l'art byzantin* (P. 1928); BRÉHIER, L., *L'art byzantin* (P. 1924); DALTON, O. M., *Bizantine art und archeology* (O. 1911); ID., *East christian art* (O. 1925). Además, véanse los apartados especiales en las historias generales del art, como MILLET, *L'art byzantin* en la Histoire de l'art de A. MICHEL p.1.ª (1905). Véase muy en particular PIJOÁN, *Historia del arte;* VASILIEV, *Historia del Imperio bizantino.*

de San Vital y las dos de San Apolinar en Classe y San Apolinar el Nuevo.

Mucho se ha estudiado y escrito últimamente acerca del origen de los elementos característicos del arte bizantino. Los criterios son sumamente variados. Hay quienes estiman que el estilo bizantino no es otra cosa que una ulterior evolución del arte greco-romano. Otros, por el contrario, no ven en él influjo ninguno romano y buscan la fuente del arte bizantino en la Armenia, Persia y aun en la India. Digamos, pues, siguiendo a la mayor parte de los tratadistas modernos, que, sin negar algún influjo del arte grecolatino, sobre todo en la evolución ulterior del bizantino, debe reconocerse como influjo predominante el que provenía de la Persia de Sapor, del Egipto y de Siria, regiones todas de tipo bien característico de arte indígena.

Este influjo venía ya de siglos anteriores. Las ruinas recién descubiertas del monasterio de Kalat Seman, no lejos de Alepo, dedicado a San Simeón Estilita a fines del siglo VI, y de otras iglesias en el Asia Menor, Siria y Egipto, nos descubren cómo el uso de la cúpula, de la planta octogonal y otros elementos típicos bizantinos habían hecho ya su entrada. El proceso de evolución se terminó en el siglo VI, y en él aparecen los grandes modelos ya citados del arte bizantino en todo su esplendor.

2. **Ejemplos del arte bizantino**[354].—El más insigne de todos es el templo de *Santa Sofía* de Constantinopla. Es la obra maestra de Justiniano I, quien después de la victoria de Nika de 532, al asegurarse definitivamente en el trono, quiso dedicar a la Sabiduría (Sofía) de Dios un templo tal, que superara en suntuosidad y magnificencia a todos los que se habían jamás construido. Escogió para ello los dos mejores arquitectos, Artemio de Tralles e Isidoro de Mileto; abrió de par en par las arcas de sus tesoros; hizo afluir de todas partes los materiales más ricos, trabajó con la mayor intensidad, y cinco años más tarde, en 537, tenía la satisfacción de contemplar aquel prodigio de belleza, único en su género. Transformada por los turcos en mezquita después de la toma de Constantinopla en 1453, presenta en su exterior una masa informe de construcciones, pero en su interior conserva toda la belleza de sus formas.

En realidad, el templo de Santa Sofía es el modelo clásico del arte bizantino: un atrio delante del edificio, a imitación de las basílicas; la cúpula inmensa, que descansa sobre cuatro columnas y cuatro arcos en una planta cuadrada, que encierra en su perímetro la clásica cruz griega; otras dos naves laterales, a las que corresponden tres ábsi-

[354] Véase p. ej., VASILIEV, I 234s.

des, y en toda la extensión de sus paredes multitud de ventanales. Mas todo esto recubierto y realzado por una variedad inmensa de mármoles, de mosaicos, arcos y columnas, tribunas, lámparas y un mobiliario riquísimo, que daban al conjunto un aire de riqueza, grandiosidad y magnificencia, que resulta la característica del templo bizantino. Por esto se ha podido decir que, mientras otros estilos buscan más bien el efecto artístico en la belleza de las formas arquitectónicas, el bizantino lo encuentra en el esplendor de su colorido, en la combinación de una riqueza desbordante con la armonía de las formas arquitectónicas más menudas.

Una exuberancia parecida de formas y de riquezas arquitectónica y de colorido se hallaba en las otras iglesias de Constantinopla, modelos también del arte bizantino: Santa Irene y los Santos Apóstoles, y en las italianas de Ravena, San Vital, construida sobre plano octogonal, San Apolinar en Classe y San Apolinar el Nuevo.

3. **Mosaicos bizantinos** [355].—Una de las características más salientes del arte bizantino son sus mosaicos y el colorido y formas hieráticas de sus pinturas. Por esto en los monumentos más típicos de la época de Justiniano y del período de apogec del arte bizantino abunda este género de obras de arte. No sólo en los templos, sino en los palacios y en otra clase de edificios más o menos suntuosos, en las iconos destinadas a la devoción y en otras innumerables manifestaciones de la piedad oriental, aparecían estas formas típicas del arte bizantino. Mas, desgraciadamente, en esto se ensañó de un modo especial el fanatismo de la persecución iconoclasta, destruyendo innumerables obras del arte bizantino, y más tarde la furia de los turcos, enemigos también de las imágenes.

En realidad, pues, apenas se ha conservado nada de estos preciosos tesoros pictóricos del arte oriental bizantino de los siglos VI y VII. Los frescos y mosaicos preciosos que adornaban profusamente las iglesias de Santa Sofía, los Santos Apóstoles y el palacio imperial, apenas han dejado rastro ninguno. Sólo se nos conservan algunas descripciones, que nos dan cuenta de las inmensas riquezas perdidas. Así, pues, nos vemos forzados a buscar fuera de Constantinopla reliquias venerables de mosaicos y frescos de los siglos V, VI y VII que nos den a conocer las características del arte bizantino.

4. **Monumentos bizantinos de Ravena** [356].—Dejando, pues, otros monumentos, como los mosaicos de Istria, Venecia y Parenzo, procedentes del siglo VI, Ravena es la que nos ofre-

[355] Puede verse: CLOUZOT, E., *Mosaïques chrétiennes du IX au X siècle* (Ginebra 1924). Véanse además los tratados generales.
[356] Véase una breve reseña en VASILIEV, o.c., 238s.

ce los mejores modelos, escalonados a lo largo de estos tres siglos. Con ello podemos seguir fácilmente el desarrollo del arte bizantino. Los primeros ejemplos son: una buena parte de la ornamentación del mausoleo de Gala Placidia, cuya forma rotonda y su cúpula indican la imitación oriental, y proceden de la primera mitad del siglo v; además, el *baptisterio de los ortodoxos*, completado entre 450 y 460, que nos presenta excelentes mosaicos combinados con el estucado.

La primera obra maestra del arte bizantino de Ravena es la iglesia de *San Apolinar el Nuevo*, nombre que tomó en el siglo IX el templo construido por Teodorico el Grande con el título de Jesucristo Salvador. El plan de la iglesia es el de una basílica, pero toda la ornamentación es bizantina. Los preciosos mosaicos que llenan casi todas las paredes nos presentan multitud de figuras esbeltas, que no podemos identificar, pero que reproducen a los apóstoles y multitud de personajes bíblicos.

En segundo lugar se nos ofrece *San Vital*. Es la iglesia más típica del arte bizantino italiano y fue construida entre los años 526 y 534 por el obispo Ecclesius sobre un templo antiguo. Se puede decir que no conserva nada de las plantas latinas. Con su forma octogonal, la cúpula descansa sobre ocho columnas, exactamente como la iglesia de Sergio y Baco de Constantinopla y la Anástasis de Jerusalén. Es la forma de rotonda octogonal que tomarán después la capilla palatina de Aquisgrán y otras basílicas medievales. Del mismo modo, toda la decoración es bizantina: el Cordero divino de la bóveda, los cuatro ángeles con sus brazos levantados en señal de victoria, los mosaicos del antecoro, multitud de figuras decorativas y, sobre todo, las escenas bíblicas de Moisés golpeando la roca y haciendo brotar agua, de Abrahán sacrificando a su hijo Isaac y otras. Son dignas de notarse dos escenas bíblicas sobre los tímpanos de las puertas: el sacrificio de Melquisedec y la recepción de los tres ángeles por Abrahán. Todo esto lleva la inspiración más bien romana, pero está ejecutado con suntuosidad bizantina.

Es la primera obra de 526 a 534. En cambio, en las cosas que se añadieron algunos años más tarde se imprimió un sello claramente bizantino. Tal es el fondo del ábside, donde aparece la figura de Cristo imberbe en toda la majestad, con todas las características de las iconos bizantinas. Lo mismo se ha de decir de los guardias, de los ángeles y otras figuras que los acompañan.

De un tipo parecido a la iglesia de Jesucristo Salvador o San Apolinar el Nuevo es la que se construyó entre 534 y 538 en Classe, que era el puerto de Ravena y ha sido llamada San Apolinar en Classe. Sus tres naves recuerdan la planta basilical; pero los preciosos mosaicos del ábside,

con la gran cruz que lleva en el centro la figura de Cristo y más abajo San Apolinar con las doce ovejas, así como también toda la decoración, son de inspiración bizantina.

El interés que Justiniano I en persona tenía por todas estas obras de Ravena se manifestó en el hecho de que él mismo hizo terminar los trabajos comenzados en las tres grandes iglesias de Ravena, a la que deseaba convertir en una segunda Bizancio, y en 527 quiso asistir personalmente a la consagración de la de San Vital, realizada por el obispo Máximo. En recuerdo de este acto se pusieron en el presbiterio dos grandes cuadros con las figuras de Justiniano y la emperatriz Teodora.

A todas estas obras del arte pictórico bizantino podríamos añadir todavía no pocas, como los preciosos mosaicos de la adoración de los Magos y la glorificación de Cristo añadidos hacia 560 en San Apolinar el Nuevo. Mas lo dicho basta para dar una idea de este arte sublime bizantino tal como se presenta en su período de apogeo del siglo VI y en los monumentos principales que entonces surgieron.

5. **El arte cristiano en el siglo VII.**—El siglo VII, según se ha podido ver en otros capítulos, fue período de grandes crisis, y precisamente el Imperio bizantino fue objeto de las más duras embestidas de parte de los persas, búlgaros y, sobre todo, de los árabes. Así, pues, no es de maravillar que el empuje que llevaba la corriente del arte cristiano bizantino sufriera en este tiempo un golpe que pudo ser mortal; pero, gracias a su vitalidad, no hizo más que retrasar su paso y disminuir sus energías. Diríamos que, aunque con menos intensidad, el arte bizantino sigue dominando el siglo VII. Más aún: en el Occidente fue extendiendo más su radio de acción, y así podemos decir que, precisamente en el siglo VII, el arte bizantino se convierte en toda la Iglesia como en el arte cristiano por antonomasia. El mismo arte musulmán, que al fin de este período comienza a abrirse camino en la esfera de su influencia, debe muchísimo al bizantino, no sólo por haber transformado en mezquitas muchas iglesias bizantinas, sino por el partido que sacó de él para sus propias construcciones.

Roma continúa siendo la cabeza del mundo cristiano, a pesar de que en lo político no es más que sombra de su pasado. Aunque tantas veces saqueada e incendiada, renueva continuamente sus monumentos cristianos. Con la influencia que sobre ella ejercían los bizantinos en el siglo VII, no es de extrañar que se vuelva medio bizantina.

Los mosaicos bizantinos aparecen en todas partes: en San Lorenzo y Santa Inés *extra muros*, donde la Santa aparece

con el atavío de emperatriz; en el baptisterio de Letrán y en San Cosme y San Damián [357].

El mismo fenómeno aparece en las catacumbas, donde el arte de este último período de su veneración es puramente bizantino. Por esto aparecen en este tiempo tantas imágenes de Cristo, orantes y figuras de santos de tipo claramente oriental. Todas ellas llevan el sello característico de fines del siglo VI o siglo VII.

6. **El arte cristiano fuera de Roma y Ravena** [358].—En los diversos Estados convertidos al cristianismo se advierte claramente el influjo de estas tres fuerzas: la tradición romana, el arte bizantino y las tendencias nacionales. Como la penetración romana y la influencia bizantina no eran las mismas en todos los territorios, por esto se advierte una influencia muy variada de estas dos fuerzas.

En Italia fue donde predominó el arte bizantino, no sólo en Ravena y Roma, sino en otras poblaciones importantes. De los templos construidos en este tiempo o principios del siglo VIII, en los que predominaba el tipo de basílica, armonizado con el mosaico y ornamentación bizantina, podemos todavía admirar los de San Salvador de Brescia y de San Vicente de Prato en Milán, así como también algunos restos de Santa María delle Gracie en Pavía y varios otros.

En las Galias se advierte igualmente una gran profusión de nuevos templos y de obras diversas de arte cristiano. Podemos afirmar que los reyes merovingios ponían su gloria principal en construir nuevas y magníficas iglesias, procurando cada uno superar a sus predecesores. La mayor parte nos son únicamente conocidas por las relaciones de Gregorio de Tours y otros cronistas. Así, Clodoveo construyó la iglesia de San Pedro y San Pablo, que más tarde fue dedicada a Santa Genoveva; San Martín tenía iglesias en varias partes, pero entre todas sobresalía la de Tours. De todas ellas sólo se conservan la de San Pedro de Vienne, las criptas de San Lorenzo de Grenoble y de San Pablo en Jouarre, así como algunos baptisterios. Muchas de las desaparecidas fueron reconstruidas en épocas posteriores.

En general se puede decir que el arte franco de este período es casi exclusivamente indígena, con muy pocas influencias extrañas. Aunque no se nos han conservado obras de arte del tipo de las grandes basílicas de Constantinopla y Ravena o de las coronas votivas de los visigodos, sin embargo, se guardan otras más modestas de orfebrería, como el cáliz de oro de Gourdon.

[357] Son particularmente célebres estos tres mosaicos, si bien el de San Lorenzo *extra muros* otros autores lo atribuyen al siglo VI.

[358] Pueden verse las historias generales o las obras particulares de cada nación o localidad.

III. EL ARTE CRISTIANO VISIGODO [359]

Merece, sin duda, consideración aparte el arte cristiano de la península Ibérica de los siglos VI y VII, pues, aunque el florecimiento de la España cristiana visigoda nos ofrece más bien obras literarias, con todo, nos dejó también algunos monumentos en la arquitectura, escultura y orfebrería dignos de figurar al lado de las grandes obras del arte cristiano de la época.

1. **Arte paleocristiano español.**—Prescindiendo de los pocos monumentos cristianos que se nos han conservado anteriores al siglo IV, a partir de la paz constantiniana ciertamente se construyeron en España preciosas iglesias. Es curiosa en este sentido la nota de Prudencio sobre la magnífica iglesia de Santa Eulalia en Mérida. Mas todo aquello desapareció, sin dejar apenas rastro ninguno. Casi lo único que se ha conservado en cantidad suficiente son sarcófagos de este período, con los cuales podemos seguir de alguna manera el desarrollo del arte cristiano en la Península.

Lo típico de los sarcófagos españoles a partir del siglo IV es que expresan ya con toda libertad las creencias religiosas, si bien conservan todavía multitud de símbolos de los primeros siglos. Tales son, por no indicar más que algunos, el de Valencia, que, según la tradición, contenía los restos de San Vicente y lleva un crismón y una cruz, con adornos de palomas y de corderos. Otros presentan gran profusión de figuras, como se ve en los de San Félix de Gerona, y es bastante común el crismón como punto central del sarcófago. Entre las figuras, algunas son simplemente continuación de los antiguos símbolos, como el Buen Pastor y la figura de orante; otras, en cambio, son escenas de la Biblia. Entre éstas se nos ofrecen Adán y Eva, la casta Susana, Moisés golpeando la roca, el sacrificio de Isaac, los tres jóvenes en el horno. De especial interés son las representaciones evangélicas, como el ciego y el paralítico, bodas de Caná, resurrección de Lázaro, entrada de Jesús en Jerusalén, escenas de la pasión. Fuera de los sarcófagos, sólo existe una estatua separada, el Buen Pastor, de la Casa de Pilatos de Sevilla, que reproduce la forma corriente.

[359] Además de las obras generales sobre historia del arte, véanse en particular: BALCELLS, J. M., *El arte visigodo en España* en Historia de España por el Instituto Gallach 5 vols. vol.2 2.ª ed. (B. 1943) p.105s.; SCHLUNCK, H., *Arte visigodo* en Ars Hispaniae. Historia universal del arte hispánico vol.2 (M. 1947). En especial, véase el largo capítulo de VILLADA, o.c., II 2,225s. Véanse asimismo: LAMPÉREZ, *Historia de la arquitectura cristiana española en la Edad Media* (M. 1908); MARIGNAN, A., *Les premières églises chrétiennes d'Espagne* en Le Moyen Age (P. 1902) 6 69; TRENS, M., *La Eucaristía en el arte español* (B. 1952); FONT, L., *El tema eucarístico en el arte de España*... por E. BAGUÉ y J. PETIT (B. 1952).

En general podemos decir que el arte de todas estas obras es ingenuo y más bien de decadencia, siguiendo la dirección general del arte profano. A diferencia de los sarcófagos paganos, los cristianos presentan escenas y figuras menos movidas, con una tendencia general a la estilización de formas. En esto se ve cada vez más el influjo oriental.

Se conservan igualmente *mosaicos* interesantes de carácter sepulcral. Un ejemplar bellísimo es el descubierto recientemente en Tarragona, que reproduce una figura humana llena de realismo y expresión, si bien no parece de carácter cristiano. Interprétase como figura del tipo romano-africano, tal vez de un sacerdote en ademán de bendecir. Semejante a éste es otro mosaico, con una figura también varonil muy expresiva, hallado cerca del anterior. No menos interesante es el mosaico llamado del cordero, encontrado también en Tarragona, con abundante epigrafía semejante a la visigoda. Al mismo tiempo pertenecen otros varios de Tarragona, el de Severina conservado en Valencia y otro que se guarda en Huesca.

2. **Iglesias visigóticas. Tipo basílica** [360].—Siguiendo el desarrollo del arte cristiano de la Península y buscando los monumentos que de él nos ha dejado la antigüedad, nos encontramos con el período visigodo, tan fecundo en toda clase de manifestaciones culturales. Pues bien, teniendo presentes los edificios religiosos que se conservan de los siglos VI y VII, podemos distinguir claramente dos tipos, que indican dos clases de influencia, que en muchas ocasiones se enlazan y combinan. Son los tipos latino y bizantino. El tipo latino, en su último período, como de decadencia; el segundo, en cambio, aunque en su máximo esplendor, pero reproducido e imitado con imperfección y rudeza.

El tipo latino de las iglesias visigodas se manifiesta en la planta rectangular y techumbre de madera, en contraposición a la planta cuadrada y de cruz griega, cubierta de bóveda, característica de los templos de influjo bizantino. En unos y en otros se nos ofrece uno de los elementos más típicos del arte visigodo, que es el *arco* llamado de *herradura*, que sobrepasa el semicírculo, que luego hizo suyo la arquitectura musulmana. Así, pues, no fue heredado del Oriente, y consta lo empleaban ya los romanos en España, donde lo aprendieron los visigodos y los árabes.

La iglesia de *San Juan de Baños* (Palencia) es el modelo más completo de los tipos basilicales visigodos. Fue construida por Recesvinto (653-672) en acción de gracias por la salud recobrada; es pequeña, pero presenta en sus tres naves dos líneas de columnas corintias y tres ábsides de planta rectan-

[360] Véase VILLADA, o.c., 250s. Asimismo pueden verse: BALCELLS, o.c., p.105s; SCHLUNCK, o.c., 229s.

gular. La cubierta primitiva desapareció; pero era de madera, como la actual. Se ven claramente los grandes arcos de herradura y se advierte una gran severidad en la decoración. No puede admitirse la opinión sostenida por algunos arqueólogos franceses, que niegan este origen visigodo a la iglesia de San Juan de Baños.

Muy sensible es la pérdida de la basílica episcopal de Segóbriga, en la provincia de Cuenca, de la cual sólo nos han quedado las bases de los muros; con todo, es lo suficiente para poder reconstruir la planta basilical de tres naves de esta iglesia. Al mismo tipo pertenece la iglesia de San Pedro de Balsemao, cerca de Lamego, en Portugal.

Pero la que excita más nuestro interés es la pequeña ermita dedicada a Santa María en Quintanilla de las Viñas (Burgos). Según parece, esta iglesia se construyó más tarde, por el siglo x, sobre la gran basílica allí existente desde el siglo VII. De ésta dan una idea los restos, aprovechados por la reconstrucción del siglo x y estudiados muy detenidamente en nuestros días.

3. **Iglesias visigodas de tipo bizantino.**—Por lo que se refiere al segundo grupo, la única iglesia de tipo bizantino que se conserva es la ermita de Santa Comba de Bande, en Galicia. Construyóse en el siglo VII sobre planta de cruz griega. El ábside es rectangular y comunica con el centro con un arco de herradura. Sólo se han empleado como elemento decorativo de esta diminuta iglesia las impostas con hojas de vid y algunos calados típicos en las losas de la ventana del ábside.

Al lado de estas iglesias de tipo más o menos puro, sea basilical, sea bizantino, se encuentran otras que manifiestan una mezcla y combinación curiosa de ambos estilos. Probablemente la razón última de estas soluciones mixtas es que la lejanía de los puntos de influencia obligaba a los artistas nacionales a resolver por sí mismos multitud de problemas que se les presentaban. Así se explica la fábrica de la iglesia de San Pedro de la Nave, de la provincia de Zamora. En realidad, su planta es una cruz griega, prolongada luego por tres extremos. De aquí resulta su forma irregular, a la que se presta la posición del ábside y los dos pórticos. Las naves estuvieron cubiertas de madera. La decoración debió de ser abundante y típica, arcos de herradura y columnas corintias. Por este conjunto se la considera como un caso singular y punto de transición al arte asturiano y mozárabe.

De este mismo tipo singular es el santuario toledano que desde la Reconquista fue dedicado al Cristo de la Cruz; pero su construcción es anterior y pertenece al siglo VII. La cruz griega metida dentro de un cuadrilátero, sus arcos de herra-

dura, sus tres ábsides y sus columnas típicamente visigodas son el mejor sello de su procedencia.

Igualmente deben afiliarse a este tipo peninsular y como de transición: la iglesia de San Fructuoso de Montelios, cerca de Braga, en Portugal, edificada hacia el año 660; la de San Miguel de Tarrasa, que forma parte de un grupo de tres iglesias y parece de este mismo tiempo, a juzgar por su planta de cruz griega y sus columnas y arcos típicos, por lo cual ha sido clasificada como un baptisterio. Además de las indicadas, son muchas las iglesias peninsulares a las que, con más o menos fundamento, se atribuye un origen visigodo. A ellas pertenecen las de los Santos Justo y Pastor en Medina Sidonia de Bambe, en Valladolid, y otras.

4. **Decoración bizantina** [361].—La influencia bizantina en todos estos edificios religiosos, que tan claramente se muestra en su planta y en otras particularidades arquitectónicas, aparece de un modo manifiesto en la decoración propiamente tal, como se ve en los capiteles, esculturas diversas y mosaicos. Más aún: esta influencia se presenta mucho más clara y evidente en los territorios de Murcia y Andalucía, donde Atanagildo cedió a Justiniano I una faja considerable de la Península. Esto aparece en los restos descubiertos en 1920 en Gabia la Grande, de Granada, donde puede apreciarse la riquísima decoración claramente bizantina. Lo mismo se puede apreciar en el pavimento de mosaico y otras particularidades de las excavaciones de Elche realizadas en 1905 y en los mosaicos de un edificio bizantino descubierto en Villajoyosa, provincia de Alicante.

La *escultura visigoda* [362] nos ha dejado restos preciosos de carácter decorativo, inspirados casi siempre en el arte bizantino y con tendencia a la estilización de las formas. Por esto, bajo la influencia bizantina, los edificios suntuosos tendían a una decoración recargada y exuberante. Sin olvidar los motivos del arte greco-romano, como se ve en los capiteles de sus columnas, se imitan más bien temas orientales. Así se ve en los fragmentos decorativos visigodos conservados en Mérida. Puede advertirse en la decoración escultórica visigoda cierta preferencia por los temas geométricos en muy variadas combinaciones: círculos tangentes, ángulos y cruces. Los motivos sacados de la naturaleza, hojas o plantas, las figuras de la faja decorada del exterior de la iglesia de Quintanilla de las Viñas. Las figuras humanas aparecen bien recortadas y en forma cada vez más realista, como se ve en las decoraciones de San Pedro de la Nave y Quintanilla de las Viñas. Precisamente esta última, con su profusión de decoración, es el mejor modelo de la

[361] Véanse: VILLADA, 254s; SCHLUNCK, 24s; BALCELLS, 107s.
[362] Véanse: SCHLUNCK, 233s, 247s; BALCELLS, 141s.

influencia romana y bizantina. Así se ve en el relieve que presenta un círculo con un busto en su centro, todo ello sostenido por dos ángeles, o en otro fragmento en que aparece un busto que sostiene una cruz en la mano y es presentado por dos ángeles.

5. **Sarcófagos, policromados, miniaturas**[363].—Además de estos relieves decorativos, la escultura visigoda nos ha transmitido no pocos sarcófagos, que son continuación de los grecorromanos. Dignos de especial mención son: el de Ecija, que tal vez sirvió para las reliquias del obispo San Crispín, con hermosa figura del Buen Pastor, y a los lados la de Daniel en medio de los leones y el sacrificio de Abrahán; los de Alcaudete y Cádiz, de influjo francamente bizantino; el de Santa María de las Albueras, de influjo romano; el de Briviesca, donde fácilmente podemos adivinar la adoración de los Magos, y asimismo otros varios.

Toda esta decoración quedaría notablemente realzada con el policromado de las paredes y ábsides, tan conforme con el gusto romano y, sobre todo, con el bizantino de la época. A esta decoración del color y del mosaico aludía, sin duda, San Isidoro de Sevilla en un pasaje de sus escritos, y aunque no nos ha quedado ninguna muestra, podemos concebir alguna idea de ello a la vista de las miniaturas de los códices visigodos.

Ciertamente nos es conocida la afición a los libros en los reyes y en los prelados visigodos. Sabemos también que en los monasterios existían escritorios, donde se copiaban los más preciosos códices; y aunque los que se han conservado no se distinguen por la abundancia de miniaturas, sin embargo, conservan las suficientes para hacernos apreciar el arte visigodo. Uno de los más célebres es el *Pentateuco de Ashburnham*, conservado hoy en la Biblioteca de París, que contiene nueve grandes folios con abundantes miniaturas, realizadas con un marcado realismo.

6. **Orfebrería. Tesoro de Guarrazar.**—Pero el arte más típicamente visigodo, y del que nos legaron algunos monumentos de primer orden, que superan a todos los de su género en esta época, es la *orfebrería*. En las crónicas visigodas se habla a porfía de joyas y obras de arte de este género. Tales eran las que Gelaswintha, hija de Atanagildo, llevó consigo como dote, o bien el trono de oro que ofreció Sisenando al rey Dagoberto. Pues bien, todas estas descripciones, que podían parecer fruto de la fantasía, quedan confirmadas con el descubrimiento del célebre *tesoro de Guarrazar*, de la provincia de Toledo, realizado después del año 1858.

[363] Véanse SCHLUNCK, 237s; BALCELLS, 143s. Particularmente para la orfebrería y el tesoro de Guarrazar: BALCELLS, 145s; SCHLUNCK, 306s, 311s.

El célebre tesoro visigodo constaba de 14 coronas de oro y pedrería, cruces gemadas y otros objetos. Todo lo adquirió el Museo de Cluny nuevo, mientras el Gobierno español consiguió solamente algún objeto importante. Poco después pudo adquirir el Gobierno español otra cruz pequeña, y más tarde la preciosa corona de Suintila, que fue conservada en el Patrimonio Real; pero, desgraciadamente, desapareció en 1921 y no ha podido hallarse rastro de ella. Así, pues, los objetos principales del tesoro de Guarrazar eran la corona de Suintila y la de Recesvinto, que es la principal que poseía el Museo de Cluny, pero que, por cambio convenido entre los Gobiernos de Francia y España, vinieron al Museo Arqueológico Nacional de Madrid.

Estas dos coronas forman las obras maestras de la orfebrería visigoda y de toda la antigüedad. La decoración es verdaderamente fina y delicada, con combinación de un calado especial y una especie de medallones de piedra, recortada a manera de esmaltes, con perlas y zafiros de tamaño desigual. Esto se refiere particularmente a la corona de Recesvinto. Una técnica parecida se empleaba en las de Suintila y del abad Teodosio, de la Armería Real de Madrid, y en las restantes del tesoro. Las cruces y otros objetos de la orfebrería visigoda son igualmente muestras acabadas de la perfección de este arte en la península Ibérica.

CAPITULO XII

Vida cristiana. Estado general del cristianismo [364]

La vitalidad innata en el cristianismo y la fuerza alcanzada en los siglos precedentes lograron sobreponerse a todas las fuerzas o elementos de destrucción, y así, la Iglesia, al terminar la Edad Antigua, a fines del siglo VII, había penetrado profundamente en los nuevos Estados constituidos sobre el antiguo Imperio romano y, sobre todo, se había

[364] Véanse en particular: GRISAR, H., *Gesch. Roms und der Päpste* I (1901); LALLEMAND, L., *Histoire de la charité* I (1902); LECHY, W., *Sittengeschichte Europa von Augustus bis Karl d. Gr.* 3 vols. 3.ª ed. (1904); GRUPP, G., *Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit* 2 vols. (1903-4) I en 2.ª-3.ª ed. (1921); ID., *Kulturgesch. des Mittelalters* I 3.ª ed. (1921); LIESE, W., *Gesch. der caritas* 2 vols. (1922); KURTH, G., *Les origines de la civilisation moderne* 2 vols. 7.ª ed. (P. 1923); ALAMEDA, J., *Como era la vida de los primeros cristianos. Cuadros histórico-lit. de los tiempos primit.* en Col. Spiritus 16 (Bilbao 1957); HUBER, H., *Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe...* (Salzburgo 1958); LABRIOLLE, P. DE, *Morale et spiritualité:* Hist. de l'Egl., por FLICHE-MARTIN, III 371-404; BRÉHIER, L., *La vie chrétienne:* Hist. de l'Egl. por FLICHE-MARTIN, IV 535-558; CAYRÉ, F., *Espirituales y misticos de los primeros tiempos:* «Yo sé, yo creo» 39 (Andorra 1958); SCHNEIDER, K., *Geistesgechichte der christl. Antike* (Munich 1970); MOLINER, J. L., *Historia de la espiritualidad:* Fac. de Teol. Norte de España 26 (Burgos 1972); CULLMANN, O., *Del Evangelio a la formación de la Teología cristiana.* Trad. por R. SILVA (Salamanca 1972); KELLY, J. N. D., *Altchristl. Glaubensbekenntnisse.* Geschichte und Theologie (Göttingen 1972); LE GUILLOU, M. J., *La Mystère du Père. Foi des Apôtres:* Le Signe (P. 1973); ROYO MARÍN, A., *Los grandes maestros de la espiritualidad cristiana* (véase Edad Antigua): BAC 347 (M. 1973).

infiltrado en la conciencia del pueblo. Podemos decir que el espíritu cristiano estaba identificado con los grandes Estados que formaban la Iglesia occidental, y así la Iglesia se hallaba en un estado de franco avance, de florecimiento y predominio, no obstante las dificultades que tenía que vencer en todas partes.

Para convencernos de ello, veamos brevemente el estado general de la vida cristiana al finalizar este período.

I. Cristianización del Estado [365]

Lo primero que llama la atención y constituye la base de todo lo demás, es que el cristianismo consiguió penetrar en el Estado y convertirlo, de pagano y enemigo, en cristiano y portavoz de la fe de Cristo. Y esto vale no solamente del Estado romano, cuya legislación definitiva, contenida en los célebres Códigos de Teodosio y de Justiniano, era enteramente cristiana, sino también de los nuevos Estados que lo sustituyeron, los reinos de Italia, Francia, España, Inglaterra y gran parte de Alemania. La Iglesia católica se había convertido en una gran potencia, que comprendía los grandes territorios del Occidente, el Imperio bizantino y multitud de pueblos conversos. Aunque sin poder propio, sin legiones ni ejércitos, ella daba la máxima unidad y consistencia a elementos tan diversos y les infundía un mismo espíritu, el espíritu cristiano.

De hecho, no obstante las fluctuaciones del favor dispensado por el Estado a la Iglesia, todo este período se caracteriza por la unión íntima entre la Iglesia y el Estado, el cual profesaba oficialmente el cristianismo. Las consecuencias eran de trascendencia fundamental.

1. Cristianización de las leyes.—Primero, el Estado romano a fines del siglo IV y principios del V, y luego los nuevos Estados de los francos, los anglosajones, los visigodos y algunos otros pueblos del centro de Europa, y, naturalmente, también los orientales bizantinos, estaban compenetrados

[365] Pueden verse todas las obras que tratan sobre el triunfo de Constantino, sobre la Iglesia y los emperadores del siglo IV y siguientes. Asimismo: *Codex Theod.*, *Codex Iustin.*; SEUFFERT, *Constantins Gesetze und das Christentum* (1891); GALTIER, L., *Du rôle des évêques dans le droit public et privé du Bas Empire* (P. 1893); PFANMÜLLER, G., *Die kirchl. Gesetzgebung Justinians* (1902); BOYD, W. K., *The eccles. Edicts of the theodosian code* (N.Y. 1905); GÉNESTAL, R., *Les origines du privilège clérical* en NouvRevHistDroit 32 (1908) 164-212; MARTROYE, F., *St. Augustin et la compétence de la jurisdiction ecclésiastique au VI siècle* (P. 1911); SESAN, V., *Kirche und Staat im römisch-byzantin. Reiche seit Konstantin* I (1911); BAVIERA, G., *Concetto e limiti dell'influenza del cristianesimo sul diritto rom.* en Mél. Girard I 67-121 (P. 1912); VOGELSTEIN, M., *Kaiseridee, Romidee und das Verhältniss von Staat und Kirche seit Constantin* (1930); (1930); PALANQUE, J. R., *Saint Ambroise et l'Empire romain* (P. 1933); EHLER, S. Z.-MORRAL, J. B., *Chiesa e Stato attraverso i secoli*. Introd. por G. SORANZO (Milán 1958).

del espíritu cristiano en sus instituciones, sus leyes y toda la vida pública y privada, si bien hay que reconocer que quedaban multitud de vestigios paganos en las instituciones. Véanse, por ejemplo, algunos casos y particularidades en que se manifiesta este ambiente cristiano de la sociedad. Por ley pública dada por el Imperio romano y practicada después en los Estados cristianos, el domingo era tenido y celebrado como día santo [366]; el ejército debía practicar o al menos tener medios suficientes para que los soldados cumplieran sus obligaciones religiosas. Para ello se nombraron capellanes y se establecieron tiendas-capillas; trabajóse intensamente por la santificación del matrimonio, en lo cual aparece de un modo especial el espíritu cristiano, que tanto contrastaba en este punto con la corrupción pagana. Por esto se publicaron multitud de disposiciones, primero para dificultar y luego para prohibir el divorcio y el concubinato. Perseguíase con severidad el adulterio y la exposición y venta de los recién nacidos [367].

Por otro lado, primero el Imperio romano y luego los nuevos Estados cristianos, impulsados por la Iglesia, introdujeron multitud de innovaciones con tendencia a suavizar los *procedimientos judiciales*. Fueron abolidos los castigos de muerte en cruz y marcas con hierro candente; prohibióse el ajusticiamiento durante el tiempo santo de cuaresma y en general se hizo más dificultosa y menos frecuente la pena de muerte. Además se introdujo la costumbre cristiana de conceder determinados indultos con ocasión de la Pascua; se procuró suavizar el sistema de las cárceles del Estado, encargando a los obispos la dirección espiritual de los presos. Al obispo le era siempre permitido entrar en las cárceles y visitar los presos e interceder delante de los jueces por los encarcelados, como en general mostrar su solicitud por los necesitados.

Pasando más adelante, la Iglesia influyó en la defensa de algunos *principios de derecho natural*. Tal fue, por ejemplo, el celibato, perseguido y castigado hasta entonces por las leyes romanas, que fue luego mirado con respeto y se convirtió en una de las formas típicas de la vida ascética cristiana [368]. Igualmente en lo referente a los esclavos, mirados por el mundo pagano como simples objetos de pertenencia absoluta de sus dueños, la Iglesia inculcó el respeto a los mismos, facilitó en lo posible su liberación, aminoró notablemente sus penalidades y preparó el camino para su futura

[366] Véase *Cod. Theod.* 2,8,1 en K. 821,920s (de SOZOMENO, *Hist. Eccl.* 1,8,6s).
[367] A modo de ejemplo, véanse algunas leyes respecto del matrimonio: *Cod. Theod.* 3,16,1 (contra el divorcio); 4,6,1 (contra el concubinato); 9,9,1 (contra el adulterio); 8,18,1 (protección de menores); 11,27,1-2 (contra el repudio de los hijos y protección de expósitos), etc.
[368] Véase arriba p.807s. A este propósito, véase asimismo la obra del P. VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas de la primitiva Iglesia* (M. 1949).

emancipación. La Iglesia, finalmente, impuso sus principios morales de respeto a la vida humana, logrando al fin eliminar los juegos de gladiadores y luchas sanguinarias del anfiteatro.

2. **Privilegio de la Iglesia** [369].—Al mismo tiempo que influía de este modo en las instituciones del Estado, infiltrando en él el espíritu cristiano, la Iglesia recibía multitud de privilegios que facilitaban notablemente su influencia en todas las capas de la sociedad.

Uno de los primeros privilegios obtenidos por la Iglesia, o mejor dicho, por la jerarquía eclesiástica, fue el de la *inmunidad*. Por él los clérigos quedaban libres de empleos municipales y de otras cargas personales; pero al mismo tiempo se prohibió o al menos se dificultó la admisión entre el clero a los ricos, empleados, esclavos y sujetos a servicio militar. Más importante fue todavía el *privilegio del foro*, concedido ya por Constantino, que libertaba al clero de los tribunales civiles. Como prolongación de este privilegio, los cristianos no podían presentar sus causas ante jueces gentiles, y ningún eclesiástico acusar a otro ante un tribunal civil, bajo pena de pérdida de su cargo. Sobre todo se reconoció públicamente el gran prestigio de los obispos, los cuales tenían la preferencia ante los magistrados civiles [370].

En consecuencia, tenían los obispos el derecho de inspección sobre la administración de los bienes comunes y las obras públicas y en general podían oponerse al despotismo de los magistrados. Con mucha frecuencia usaron de este privilegio para mediar entre los magistrados o emperadores y algún pueblo culpable en circunstancias extraordinarias; más aún, frente a los mismos emperadores supieron hacer respetar sus derechos y los principios de la moral cristiana. Son célebres los dos casos de Flaviano y de San Ambrosio con Teodosio I.

En relación con este prestigio del clero y del episcopado estaba el *derecho de asilo* concedido a las iglesias y exten-

[369] Sobre estos privilegios, además de lo ya expuesto p.376s, podrían indicarse aquí muchas leyes y testimonios comprobantes. Véase, p. ej., EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 5,4,26; *Cod. Theod.* 16,2,4; K. 832,102-24, 1025 y otros. Sobre el privilegio de la inmunidad: EUSEBIO (10,7), SOZOMENO (1,9), K. 829. El *Cod. Theod.* disponía lo siguiente (16,2,2): «Imp. Constantinus A. Octaviano Correctori Lucaniae et Britiorum. Qui divino cultui ministeria religionis impendunt, id excusentur, ne sacrilego livore quorundam a divinis obsequiis avocentur. Dat. Kat. Nov. Constantino A. V. et Licinio Caes. conss.»

[370] Justiniano confirmó y amplió de un modo definitivo el privilegio del foro. Véase cómo lo dispone en el Corp. Iur. Civ. *(Cod. Iust.)* 1,4,29: «Sancimus, ut nemo venerabilis clericus ab aliquo sive clerico sive laico statim et ab initio apud beatissimum provinciae patriarcham accusetur, sed prius iuxta sacra instituta apud episcopum civitatis in qua clericus versatur tum, si hunc suspectum habet, apud metropolitanum episcopum rem agat; sed si forte ne apud eum quidem accusatio placuerit, ad sacram eius regionis synodum accusatum deducat, tribus cum metropolitano convenientibus religiosissimis episcopis, qui ceteris propter ordinationem praeferuntur, et iustitiam in pleno synodi consessu explorant.»

dido por Teodosio II a sus alrededores. Esto era una imitación de un privilegio parecido de los templos paganos. Los obispos y los sínodos lo urgieron constantemente e hicieron uso de él, si bien facilitaron las limitaciones que se fueron introduciendo contra los reos de alta traición, asesinos y otros crímenes mayores.

En consecuencia de todo esto, el *crimen de herejía* fue reconocido como crimen contra el Estado y castigado con penas públicas. En este ambiente llegó a reconocerse el crimen de herejía como mayor que el de alta traición, y por esto se le equiparó a este delito. Este punto de vista fue de máxima importancia en el desarrollo de los procedimientos contra los herejes [371].

En general, el poder civil concedía todo su favor a la autoridad eclesiástica. Con ocasión de los sínodos diocesanos y generales, las postas públicas estaban a disposición de los obispos, y los emperadores y magistrados civiles sufragaban muchas veces todos los gastos y cuidaban de la seguridad de dichas asambleas. Por otra parte, las disposiciones de todos estos sínodos universales o nacionales tenían fuerza de ley en el Imperio, y más todavía en los Estados cristianos que luego se formaron. Sólo así se comprende la importancia que llegaron a adquirir en todo el Imperio oriental y occidental los grandes concilios ecuménicos y, sobre todo, la significación que tenían en el reino de los francos y en la España visigoda sus respectivos concilios nacionales durante el siglo VII. En otro lugar se ha hablado suficientemente de este punto.

3. **Intromisiones y abusos.**—Sin embargo, aunque la cristianización del Estado trajo en conjunto extraordinarios frutos para la religión y favoreció la penetración del espíritu cristiano en la masa del pueblo, debemos reconocer que, como no podía menos de suceder, presentaba en la práctica algunos efectos desastrosos para la Iglesia. Son los abusos e intromisiones de la autoridad civil en los asuntos mera-

[371] Los herejes no debían tener parte en los privilegios concedidos a la Iglesia (*Cod. Theod.* 16,5,1); Constantino dictó leyes contra los donatistas; Teodosio, contra todos los herejes; Valentiniano I, contra los maniqueos; Teodosio II y Marciano, contra otros. Véase de un modo particular el *Cod. Theod.* 16,5,6:

«Imperatores Gratianus, Valentinianus et Theodosius... Nullus haereticis mysteriorum locus, nulla ad exercendam animi obstinatioris dementiam pateat occasio. Sciant omnes etiam si quid speciali quolibet rescripto per fraudem elicito ab huiusmodi hominum genere impetratum est, non valere. Arceantur cunctorum haereticorum ab illicitis congregationibus turbae. Unius et summi Dei nomen ubique celebratur; Nicaenae fidei dudum a maioribus traditae et divinae religionis testimonio atque assertione firmatae observantia semper mansura teneatur; Fotinianae labis contaminatio, Ariani sacrilegii venenum, Eunomianae perfidiae crimen et nefanda monstruosis nominibus actuorum prodigia sectarum ab ipso etiam aboleantur auditu» (K. 834).

Contra los donatistas (*Cod. Theod.* 16,5,39): «Imperatores Arcadius Honorius, Theodosius... Donatistae superstitionis haereticos quocumque loci vel fatentes vel convictos legis tenore servato poenam debitam absque dilatione persolvere decernimus. Dat. IV Id. Decemb. Ravennae Stilichone II et Anthemi Conss.»

mente eclesiásticos, que ha sido siempre el peligro de la unión demasiado íntima de los dos poderes. Por mucho que se estableciera y urgiera en principio la independencia del poder eclesiástico y aunque se proclamara la norma práctica de que el príncipe secular debía cuidarse de lo de fuera, mientras incumbía a los obispos la dirección de los asuntos interiores de la Iglesia, muchas veces los emperadores y los reyes quitaban la libertad a las autoridades eclesiásticas y obraban como quien tiene un poder absoluto en el orden civil y en el religioso [372].

Así, con frecuencia ordenaron la investigación de cuestiones eclesiásticas y tomaron la iniciativa respecto de alguna opinión religiosa, como sucedió por parte de los emperadores bizantinos en el monofisitismo y las diversas derivaciones de él, la cuestión de los tres capítulos y el monotelismo. Mas lo peor del caso fue que no pocas veces, dejándose llevar por algunos herejes, pusieron todo el peso de su autoridad e influencia en defensa de la herejía. Las consecuencias fueron desastrosas, pues con este favor imperial la falsa doctrina pudo desarrollarse de una manera peligrosa.

La Iglesia se opuso a estos abusos del poder civil. Por esto, algunos de sus más significados portavoces lucharon con energía frente a los emperadores y reyes con el objeto de mantener la independencia eclesiástica. Osio de Córdoba, por ejemplo, echaba en cara a Constancio que no debía inmiscuirse en las cuestiones religiosas, sino aprenderlas del episcopado. Del mismo modo, San Atanasio, el papa Liberio, San Hilario de Poitiers, San León y San Gregorio Magno, y después de ellos San Máximo y otros muchos defensores de la Iglesia, se expresaron en los tonos más enérgicos frente a las extralimitaciones imperiales. San Basilio se opuso resueltamente al emperador Valente; San Ambrosio defendió los derechos eclesiásticos aun contra el mismo Teodosio I; San Isidoro y San Braulio y San Julián de Toledo mantuvieron la independencia religiosa contra las intromisiones de los reyes visigodos.

Sin embargo, muchas veces, sea por no poder conseguir otra cosa, sea por evitar males mayores, se vio forzada la Iglesia a pasar en silencio muchas vejaciones por parte de los poderes seculares. El punto culminante de estas intromisiones y vejaciones se alcanzó en el Imperio bizantino durante el período de su apogeo en el siglo VI, en que el em-

[372] Véase cómo refiere Eusebio la manera como Constantino anunció este principio de su política (*Vita Const.* 4,24): «Quocirca non absurde cum episcopos aliquando convivio exciperet, se quoque episcopum esse dixit, his fere verbis usus nobis praesentibus: «Vos quidem —inquit— in iis quae intra Ecclesiam sunt, episcopi estis. Ego vero iis quae extra gerentur exterorum hominum, episcopus a Deo sum constitutus. Itaque consilia capiens dictis congruentia, omnes imperio suo subiectos epicopali sollicitudine gubernabat, et quibuscumque modis poterat, ut veram pietatem consectarentur incitabat» (K. 462).

perador quería ser dueño absoluto en todos los órdenes. En general se puede observar que en el Occidente los obispos fueron más enérgicos en la defensa de los derechos eclesiásticos, al paso que en el Oriente se dejaron dominar más por los poderes seculares. Finalmente, añadiremos que uno de los pésimos frutos del cesaropapismo fue el odio de sirios, coptos, etc., al *basileus* bizantino, que hizo que odiaran también los dogmas que él quería imponer. Y esto se repitió a su modo en los anglosajones con relación a los británicos y en los turingios y frisones con los merovingios.

II. VIDA RELIGIOSA CRISTIANA [373]

En realidad no puede dudarse de que los Estados se habían compenetrado profundamente del espíritu cristiano. Por esto, a pesar de los abusos e inconvenientes gravísimos que traía a las veces la unión íntima de la Iglesia y el Estado, debemos decir que esta compenetración trajo efectos beneficiosos para la sociedad humana. Es lo que llamamos la cristianización de la sociedad. Estos efectos aparecen no solamente en las leyes cristianas y en los derechos públicos de la Iglesia y su jerarquía, sino de un modo particular en las costumbres, empapadas en el espíritu cristiano, que se habían ido introduciendo en las masas, en que a fines del siglo VII formaban una parte esencial de la vida del pueblo creyente.

1. Espíritu mundano. Conversiones superficiales.—Sin embargo, antes de indicar a grandes rasgos el ambiente profundamente cristiano que reinaba en los nuevos Estados convertidos al cristianismo, bueno será observar que esta transformación no era absoluta y general. Además, muchas de las conversiones en masa que tuvieron lugar en este período de apoyo oficial y de esplendor, fueron meramente exteriores. Esto se debía a que faltaba la convicción interior y a que el único móvil había sido la fuerza ejercida por los elementos oficiales. Las consecuencias fueron gravísimas. La peor de todas fue el *espíritu mundano* que se introdujo en muchos cristianos, la falta del espíritu profundamente religioso de los primeros siglos y, por consiguiente, la debilidad de muchos frente a los peligros y a las persecuciones. Otra consecuencia gravísima fue la poca solidez de la instrucción religiosa, de donde se deducía una gran facilidad en aceptar las doctrinas heterodoxas, que tantos estragos hicieron en este tiempo.

[373] Véase, sobre todo, la bibliografía de la nota 365. MARCHEL, W., *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens:* AnBoll 19 (1971); DÖLGER, F. J., *Sol Salutis. Gebet und Gesang im christl. Altertum* (Münster i. W. 1972).

Por esto se explica que un carácter como el de *San Jerónimo*, tan poco accesible a debilidades y medianías, juzgara el estado moral de la Iglesia de su tiempo con aquellas célebres palabras: «Postquam ad christianos principes venerit (ecclesia), potentia quidem et divitiis maior, sed virtutibus minor facta sit» [374]; en particular pondera y critica las malas costumbres de muchos clérigos. Y San Juan Crisóstomo, en muchas de sus homilías, anatematizó los abusos escandalosos de los cristianos, el lujo y la molicie, el descuido y desprecio del servicio divino y aun de la sagrada comunión. Más aún, llega a clamar contra las supersticiones de muchos cristianos. Semejantes críticas podríamos leer en muchos Santos Padres de este tiempo. A esto hay que añadir que algunos pueblos germanos recién convertidos conservaban una buena parte de sus costumbres, como consta de un modo particular de los francos, de quienes nos dice, por ejemplo, Procopio que todavía en el siglo VI hacían sacrificios humanos, y los cristianos continuaban practicando las antiguas supersticiones.

Así era en realidad; pero es conveniente añadir, que durante los siglos VI y VII había podido penetrar más adentro el cristianismo en las costumbres de aquellos pueblos conversos. Esto vale de un modo particular del pueblo francés y de los reinos merovingios, de la España visigoda y de los ostrogodos de Italia, así como también del Imperio bizantino, ya de antiguo cristiano. En todos estos amplísimos territorios se manifestaba, al terminar el período que historiamos, una vida religiosa profundamente cristiana, que fue la base de la sociedad y de las grandes instituciones cristianas medievales.

2. **Vida ascética y monástica** [375]. —Esto aparece en primer lugar en el desarrollo que alcanzó en este tiempo la vida ascética y monástica tanto en Oriente como en Occidente, lo cual, por una parte, presupone aquel ambiente de cristiana religiosidad y espíritu cristiano vivo y pujante, y por otra, fomenta y robustece ese mismo espíritu en una forma eficacísima. En otro lugar hemos expuesto las diversas corrientes o focos de vida monástica, que durante los siglos VI y VII iban cada vez más en aumento. Ahora conviene únicamente notar cómo todo ese movimiento ascético y monástico era el índice más claro del verdadero espíritu que informaba al pueblo cristiano.

Así ocurría en los grandes monasterios de Irlanda, Escocia e Inglaterra, y asimismo en el centro de Europa. Son los grandes monasterios de San Víctor y Leríns, de Marmoutier y Luxeuil; los de Bobbio y otros, que constituyen los prime-

[374] V. MALCHI c.1; *In Ep. ad Tit.* c.1: PL 26,555.
[375] Véase arriba p.587s.

ros núcleos de vida monástica, que tanto servían para hacer penetrar en el pueblo la vida cristiana. A todo lo cual debe añadirse el avance rapidísimo de la Regla benedictina a lo largo del siglo VII, en sus monasterios básicos de Monte Casino, de San Juan Evangelista y San Andrés de Roma, a los que se fueron agregando la mayor parte de los ya fundados en Francia, Inglaterra y centro de Europa y añadiendo otros nuevos, como los de Corbie, Reichenau y San Gallo en el siglo VIII.

No menos eficaz era el avance y, por consiguiente, el influjo cristianizador y transformador de las masas cristianas por los centros monásticos en la península Ibérica. Aunque aquí tardó más tiempo en introducirse la Regla benedictina, ya se ha podido ver en otro lugar con qué rapidez e intensidad fue extendiéndose la vida monástica sobre la base de las Reglas de San Isidoro de Sevilla, San Martín de Braga y, sobre todo, de San Fructuoso. Por esto ponderan con razón los cronistas del siglo de oro de la España visigoda que a fines del siglo VII toda la Península era un plantel de monasterios, en los que florecía la vida de ascetismo. Así se explica fuera también tan intensa la vida cristiana, que brotaba de las fuentes monásticas.

3. **Los santos de este período. Siglo IV.**—Mas donde aparece con más claros fulgores todo el esplendor de la vida cristiana de los siglos IV-VII es en aquella multitud de santos y hombres insignes que ilustraron a la Iglesia y al mundo. No hay duda que todo este ejército de varones eximios en santidad y en todas las virtudes cristianas son el índice más claro del estado de prosperidad del espíritu cristiano. Donde crecen y prosperan esas flores, vive y prospera el espíritu religioso y la vida profundamente cristiana.

El siglo IV nos ofrece las huestes de los luchadores en defensa de la ortodoxia contra la herejía y los primeros ejércitos de anacoretas del desierto. A ellos pertenecen *San Atanasio* († 373), identificado con la causa católica, cinco veces desterrado por su fe; *San Hilario de Poitiers* († 366), el Atanasio de Occidente, gran polemista y víctima también de la furia arriana; *San Ambrosio de Milán* († 379), tipo del obispo católico y representante genuino del espíritu cristiano, amigo del pobre e inflexible con los poderosos; *San Cirilo de Jerusalén* († 386), catequista sencillo, instructor de los fieles en la vida profundamente cristiana; *San Basilio el Grande* († 379), alma grande y generosa, que supo enfrentarse con los príncipes en defensa de la ortodoxia; *San Gregorio Nacianceno* († 390), monje y obispo, espejo de humildad y virtud cristiana; *San Gregorio Niseno* († 395), hermano menor de San Basilio, hombre de gran talento y de

acrisolada virtud, y *San Efrén Siro* († 373), el mejor representante de la Iglesia sira.

Añádanse a éstos los héroes del desierto: *San Pablo Ermitaño* († 347), iniciador de la vida de retiro y de ascetismo eremítico; *San Antonio Abad* († 356), el santo de la leyenda, padre de monjes y organizador de la vida monástica propiamente tal al lado de *San Pacomio* († 348); los tipos de la austeridad y de la vida monacal, *San Hilarión* († 371), *San Macario el Egipcio* († 390) y otros muchos. A todos los cuales deben juntarse las figuras más relevantes del Pontificado romano, sobre todo *San Silvestre* (314-335), *San Dámaso* (366-384) y *San Siricio* (384-398), y otros hombres ilustres de la Iglesia universal, como *Dídimo el Ciego* († 399), *Afraates* y *Osio de Córdoba* († 387), *San Paciano de Barcelona* († 390), *Gregorio de Elvira* († 392) y el gran emperador *Teodosio* († 395), españoles insignes (los cuatro últimos) y grandes representantes del espíritu cristiano.

4. **Santos del siglo V.**—El siglo v completa la lista de los grandes héroes de la patrología católica y amplía las huestes de los padres de monjes en Oriente y Occidente, que vienen a convertirse en la levadura del mundo cristiano en el período de su mayor apogeo de la Edad Antigua. Tales son: *San Cirilo de Alejandría* († 444), gran debelador de la herejía nestoriana; *San Juan Crisóstomo* († 407), modelo de integridad episcopal en defensa de la moral cristiana; *San Jerónimo* († 420), ejemplo de penitencia y de amor profundo a la fe cristiana; *San Agustín* († 430), el santo converso, que a tantas almas ha llevado a Dios con la ternura y profundidad de sus *Confesiones; San Paulino de Nola* († 431), modelo de unción cristiana; *San Vicente de Lerins* († hacia 450), insigne escritor cristiano; *San Pedro Crisólogo* († hacia 450), valiente predicador y elocuente defensor de la ortodoxia católica.

A todos estos hombres insignes por su erudición y por su santidad deben añadirse otros muchos que ilustraron a la Iglesia con sus escritos y espíritu cristiano, aunque no sean venerados en los altares: *Teodoreto de Ciro* († 458), *Isaac el Grande de Antioquía* († 460), *Mario Mercator* († 450) y *Tiro Próspero de Aquitania* († hacia 455), defensores de la ortodoxia contra los semipelagianos; *Sulpicio Severo* († hacia 420), *Rufino de Aquilea* († 410), *Gennadio de Marsella* († hacia 485), *Prudencio* († hacia 405), que tanto ha edificado con sus poemas martiriales.

Al lado de todas estas figuras de la literatura y santidad cristiana deben colocarse otras muchas, también insignes, como padres de monjes, por su ascética y santidad: *San Martín de Tours* († hacia 400), uno de los santos más venerados en la Antigüedad y Edad Media; *Juan Casiano*

(† ca. 435), padre de monjes y escritor piadoso; *San Nilo el Viejo* († hacia 430), *San Paladio* († hacia 450), *San Honorato*, *San Patricio*, *San Niniano* († hacia 432), *San Severino* († 482) y otros muchos.

De importancia especial para sostener y levantar el espíritu cristiano fueron algunos Romanos Pontífices, tales como *San Inocencio I* (402-417), luchador impertérrito contra la herejía y en defensa de la causa católica y de la inocencia perseguida; *San León Magno* (449-461), el Pontífice más ilustre de este siglo y hombre providencial en defensa de la fe, y *Gelasio I* (492-496), sumamente benemérito por su integridad y energía.

5. **Santos del siglo VI.**—Aunque en franca decadencia, el siglo VI presenta también hombres eminentes en santidad, erudición y vida cristiana, que sirven de fermento para mantener en todo su vigor y exuberancia el espíritu cristiano. Esto mismo es la mejor prueba de que, no obstante los trastornos que tienen lugar y las luchas a que se ve expuesta la Iglesia y a pesar de las deficiencias que pueden observarse, la vida cristiana permanece próspera, y al realizarse la conversión de los nuevos pueblos bárbaros, se inicia una nueva era de rejuvenecimiento del espíritu cristiano, con que se prepara la Edad Media.

A mantener y renovar la vida cristiana durante el siglo VI contribuyeron, entre otros muchos, y juntamente son señal de que persistía el verdadero espíritu cristiano: *San Remigio de Reims* († hacia 533), el apóstol de los francos; *San Avito de Vienne* († hacia 518), columna de la Iglesia borgoñona; *San Cesáreo de Arlés* († 543), gran prelado y organizador de la vida monástica; *San Gregorio de Tours* († 594), apóstol e historiador de los francos; *San Fulgencio de Ruspe* († 533), defensor acérrimo de la ortodoxia; lo mismo que *San Niceto* († 565), eximio por su celo apostólico frente a los príncipes; *San Galo* († 553), monje y obispo de gran influencia en su tiempo.

A todos estos insignes prelados ilustres por su ciencia y santidad, deben juntarse multitud de hombres eminentes que con sus escritos fomentaron el espíritu cristiano, como el gran filósofo *Boecio* († 525), ajusticiado por el rey ostrogodo Teodorico; *Dionisio el Exiguo* († 540), autor de la *Era Cristiana;* el senador *Casiodoro* († 570), gran erudito y polígrafo cristiano; el obispo *Ennodio de Pavía* († 525) y el diácono *Rústico*.

Añádanse los que ilustraron con su santidad el trono y las grandezas terrenas, contribuyendo poderosamente con su ejemplo a extender e intensificar el ambiente cristiano: *Santa Clotilde* († 545), *San Segismundo* († 524), primer rey de Borgoña, y *Santa Radegunda* († 587); *Santa Brígida de Ir-*

landa († 525), abadesa de Kildare; aquel grupo de santos monjes irlandeses, discípulos de San Patricio, que tanto sirvieron para la evangelización del país: *San Finiano, San Ciarán, San Brendán, San Niniano* y, sobre todo, *San Columba el Viejo* († 597), fundador de Iona y gran apóstol de Escocia.

En España comenzaba a fines del siglo VI a formarse aquella constelación de santos que con su profundo espíritu cristiano cimentaron de la manera más sólida el apogeo general del cristianismo en la España visigoda en todo el siglo VII. Héroes del siglo VI son: el gran obispo *Masona*, uno de los que más sufrieron en la persecución de Leovigildo (572-586); *San Martín de Braga* († 580), excelente prelado, padre de monjes y maestro de la más sólida piedad; *San Leandro de Sevilla* († 600), principal autor de la conversión de su pueblo al cristianismo, y, finalmente, *San Hermenegildo* († 586), víctima de la saña arriana, que fecundizó con su sangre la nación visigoda.

Pero más todavía que todos estos santos y hombres representativos del espíritu genuino del cristianismo, fueron los grandes Pontífices de este período los que más influyeron en afianzar de una manera definitiva el espíritu cristiano en los nuevos Estados occidentales. Entre ellos se distinguieron: *San Hormisdas* (514-523), hombre enérgico, que puso término al cisma de Acacio; *San Bonifacio II* (530-532), que trabajó incansablemente por robustecer el prestigio pontificio; *Pelagio I* (556-560) y *Pelagio II* (578-590), que prepararon el terreno para el gran pontificado de *San Gregorio Magno* (590-604), que elevó a la mayor altura el espíritu eclesiástico y cristiano en todo el mundo.

6. **Santos en el siglo VII.**—Durante el siglo VII, la vida y el espíritu cristiano, tan bien cimentados y robustecidos sobre todo por San Gregorio Magno, que lo inicia, podemos decir que continúan intensificándose o se mantienen en todo su vigor. Sus mejores auxiliares y juntamente las mejores pruebas de ello son los muchos santos y grandes figuras cristianas que distinguen este siglo, que sirve de cierre de la Edad Antigua y de enlace con la época medieval.

En Oriente representan este espíritu cristiano y lo fomentan con sus preciosos escritos ascéticos: *San Juan Clímaco* († hacia 600), con su *Escala espiritual; Juan Mosco* († 619), con su *Prado espiritual*, y otros. Asimismo, en el Occidente, el poeta *Venancio Fortunato* († después de 600), autor de diversos himnos litúrgicos, como el *Vexilla regis...*, y los príncipes *San Sigeberto II* († 656), *Santa Matilde* († 685), esposa de Clodoveo II; *San Pipino de Landen* († 649); *Santa Ituberga* († 652), esposa del rey San Sigeberto II, y sus dos hijas *Santa Gertrudis y Santa Beggha* († hacia 695).

Al lado de éstos deben colocarse algunos grandes prela-

dos del siglo VII, como *San Eloy* († 659) y *San Leger* († 678), ambos grandes apóstoles, sumamente beneméritos de la causa católica en todas las Galias; asimismo *San Ouen* († 684) y *San Amando* († 676), reformadores del espíritu cristiano de su tiempo, y monjes del temple de *San Columbano* († 615).

Héroes del dogma y del espíritu cristiano, que defendieron hasta ser mutilados y derramar su sangre, fueron: *San Sofronio* († 638), monje y patriarca de Jerusalén, y *San Máximo Confesor* († 662), portavoz de la fe contra el monotelismo, y el monje *Anastasio Sinaíta*.

Por otra parte, el siglo VII es el siglo de mayor esplendor de la España visigoda, donde tan profundamente había arraigado la fe y todas las costumbres cristianas. Por eso mismo brillaron tantos santos en este ambiente tan propicio de espíritu católico. Aunque ya en otro lugar se ha expuesto este punto, basta citar aquí los nombres más insignes: *San Isidoro de Sevilla* y su hermana *Santa Florentina*, hermanos de *San Leandro* y *San Fulgencio; San Braulio y Tajón de Zaragoza; Juan de Valclara; San Ildefonso, San Eugenio III* y *San Julián de Toledo; San Quirico de Barcelona* y otros muchos insignes prelados que en los concilios de Toledo contribuyeron poderosamente a hacer arraigar más y más la fe cristiana.

Sobre los Papas del siglo VII ya se ha dicho lo suficiente en otros lugares. En realidad siguieron las huellas de San Gregorio Magno, contribuyendo con ello de una manera eficaz a defender la ortodoxia, tan tenazmente combatida, y a fomentar e intensificar la vida cristiana. A la cabeza de todos debe colocarse *San Martín I* (649-653), el gran héroe del catolicismo frente a las violencias de los emperadores bizantinos, aliados con el monotelismo. El es, sin duda, el exponente más significativo del espíritu católico en el Occidente cristiano. Cierra el período que historiamos *San Agatón* (678-681), quien pone término con el concilio sexto ecuménico a las grandes cuestiones cristológicas.

III. Vida social y piedad pública cristiana

Pero queda todavía una de las manifestaciones más características de este estado de prosperidad del espíritu y de la vida cristiana, no obstante las múltiples deficiencias que puedan señalarse. Es la vida social y la piedad pública de la Iglesia, es decir, las obras de caridad con el prójimo y las costumbres populares, índice de la verdadera religiosidad del pueblo.

1. La caridad, característica del cristianismo [376].—Las obras de caridad habían sido desde un principio el distintivo y característica del cristianismo. Ahora, pues, desde que la Iglesia católica obtuvo plena libertad y sin trabas de ninguna clase pudo desarrollar toda la vitalidad que latía en su seno, este espíritu de caridad se manifestó en las más variadas formas, que demuestran la grandeza del espíritu cristiano.

Como en los primeros siglos, era incumbencia de los obispos el cuidado de los necesitados de todas clases. Siguió aplicándose la norma general de que parte de los bienes de las iglesias eran destinados a los pobres y necesitados, y tanto los emperadores romanos y bizantinos, como los demás príncipes cristianos, reconocieron su especial obligación de atender a las necesidades de sus súbditos, si bien dejaban este cuidado a la solicitud de los obispos. Así se consignaba especialmente en el Código teodosiano: «Puesto que incumbe a nuestra clemencia el ayudar a los menesterosos y no dejar que falte alimento a los pobres, debe darse a la Iglesia, como se ha hecho hasta aquí, todo lo que para ello necesite». Así resumía el Derecho romano ya cristianizado las disposiciones parciales dadas por Constantino en favor de las viudas y doncellas, por Joviano y otros emperadores.

Juntamente con la solicitud en favor de los necesitados, recibieron los obispos el encargo especial de visitar semanalmente las cárceles y vigilar por el buen trato y la asistencia espiritual que se daba a los presos, para lo cual se ponía a su disposición toda clase de medios. Estas disposiciones fundamentales del Derecho romano se siguieron practicando después en los nuevos Estados cristianos durante los siglos VI y VII. Precisamente en este sentido, los concilios provinciales, nacionales y ecuménicos trabajaron con insistente energía, pues la caridad con el prójimo era algo consustancial con el cristianismo. Así, por no citar más que algún ejemplo, el concilio de Cartago de 398 ordenaba que los obispos tuvieran una posada *(hospitiolum)* no lejos de la iglesia para albergar en ella a los necesitados. Y un sínodo de Tours de 567 inculca a los prelados la misma obligación para con los pobres enfermos, huérfanos, viudas y toda clase de menesterosos.

2. Interés de los obispos por la caridad cristiana.—Por otra parte, consta que los obispos católicos tomaron con es-

[376] Entre las obras citadas en la p.846, nota 364, recomendamos las de LALLEMAND, *Histoire de la charité;* KURTH, *Les origines*... y muy en particular la de LIESE, *Gesch. der Caritas,* de la cual hemos sacado gran parte de las observaciones que incluimos en el texto. BARBERO, G., etc., *Il pensiero politico cristiano.* Dai Vangeli a Pelagio (Turín 1962); SIERRA BRAVO, R., *Doctrina social y económica de los padres de la Iglesia:* Bibl. Fomento Social (M. 1967); NEILL, ST., *A History of christian Missions* (Grand Rapids 1965); MASSON, J., *Misión. Concepto y evolución histórica:* SacrM., ed. esp., 4 629-705 (B. 1973).

pecial interés el cumplimiento de esta delicada obligación de la caridad cristiana. Así, por ejemplo, el obispo Acacio de Amida, en Mesopotamia, hacia el año 420, para socorrer las urgentes necesidades de los prisioneros de guerra, empleó los mismos vasos sagrados; de Epifanio de Pavía († 496) refiere Ennodio que con ocasión de una gran necesidad se entregó por entero a los pobres, y en particular redimió con sus ahorros multitud de prisioneros. El gran San Agustín, poco después de su conversión, renunció al disfrute de sus bienes en favor de los necesitados, y, siendo ya obispo, quería tener siempre a la mesa a varios pobres. Finalmente, el patriarca Juan de Constantinopla († 620) se distinguió de tal modo por la caridad para con los pobres, a quienes veneraba como su «Señor y Maestro», que mereció el título de *Limosnero*. Por lo demás, es bien conocido que precisamente los Romanos Pontífices fueron siempre de hecho los padres de los pobres.

Llevados de este espíritu de caridad, los obispos católicos trabajaron igualmente por suavizar la dureza de las leyes y de los empleados públicos, sobre todo auxiliando a los deudores que se hallaban en especial apuro por parte de los usureros. En este ejercicio de caridad y de protección de los necesitados y perseguidos prestó excelentes servicios el derecho de asilo, al que se acogían algunos en el extremo peligro. Podríamos traer muchos casos en que algunos prelados, aun cargando sobre sí odiosidades y rencores, interpusieron su mediación en favor de pobres y perseguidos. Ejemplos preciosos nos los ofrecen San Basilio, San Ambrosio, San Gregorio Nacianceno y otros muchos eminentes prelados.

3. **Juliano el Apóstata y la caridad cristiana** [377].—La mejor prueba del florecimiento de la caridad cristiana en el siglo IV nos la ofrece la conducta de Juliano el Apóstata, hacia el año 360. Lleno del odio más encarnizado contra el cristianismo, mas, por otra parte, conocedor profundo del prestigio que le daba la caridad, que ejercitaba con toda clase de necesitados, se empeñó en hacerle la guerra de la manera más eficaz, procurando rehabilitar al paganismo y la filosofía antigua. Para ello, entre otras cosas, hizo todos los esfuerzos posibles para dotar al paganismo de instituciones de caridad, a imitación de los cristianos, con el objeto de quitar al cristianismo esta especie de aureola de la caridad. En este sentido escribió al supremo sacerdote Alsacio estas palabras, que encierran el más apreciable elogio de la caridad cristiana:

«Nosotros no prestamos bastante atención a lo que ha

[377] Véanse: JUL., *Epist.* 49, y GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 5.

dado más incremento a la religión cristiana: la caridad para con los peregrinos, la solicitud para con los muertos y, en general, la verdadera moralidad de los cristianos. Por consiguiente, establece numerosos asilos de ancianos en cada una de las ciudades, para que nuestros peregrinos saquen también provecho de ello. Para su sostenimiento he dado ya las disposiciones necesarias: cada año proporcionará la Galacia 30.000 medidas de trigo y 60.000 sextas de vino. Una quinta parte de ello deberá destinarse a los pobres que están al servicio de los sacerdotes; el resto debe destinarse a socorrer a los peregrinos y necesitados. Sería una vergüenza que los galileos (los cristianos) no sólo socorrieran a sus pobres, sino aun a los nuestros».

4. **Erección de centros de beneficencia.**—De este precioso documento se deduce la amplitud que había alcanzado la caridad cristiana en la segunda mitad del siglo IV, pues incluso se extendía a los mismos paganos. Mas lo que conviene observar aquí es que ya entonces se había comenzado a erigir los llamados *xenodochia*, o casas de extranjeros, que es lo que en latín se expresaba con la palabra *hospitale*, casa de huéspedes *(hospes)* o peregrinos. Tal es el origen de los *hospitales*, que no eran en un principio casas de enfermos, sino casas destinadas a acoger a los necesitados que se hallaban sin hogar; por consiguiente, lugar de refugio de pobres, peregrinos, enfermos, gente sin albergue; casas donde se ejercitaba la más pura caridad cristiana bajo la dirección más o menos inmediata del obispo. Estas casas, desde la segunda mitad del siglo IV, se fueron multiplicando en todas partes; diéronse disposiciones especiales para que cada ciudad organizara alguna o algunas de ellas; encauzóse hacia ellas la caridad de muchas personas particulares.

En realidad, podemos afirmar que este tipo de albergues u hospitales, con el fin de ejercitar la caridad para con toda clase de necesitados, son la expresión más pura del aumento del espíritu y de las entrañas de caridad genuinamente cristiana. A las almas grandes, empapadas en el espíritu de Cristo, ya no les bastaba el ejercicio de la caridad, digámoslo así, esporádica en los casos sueltos de necesitados que se les ofrecían. Por eso idearon algo más grande y de carácter más general y estable, donde pudieran explayarse sus ansias de ayudar a los prójimos, donde todas las necesidades pudieran ser socorridas, donde pudieran libremente acudir todos los que necesitaran algún socorro.

Así surgieron estas obras de beneficencia, que son una de las glorias más puras del cristianismo. Son el producto más típico del espíritu cristiano, que no se concibe siquiera en medio del egoísmo pagano. De este modo, al crecer el cristianismo, se multiplicaron en todas partes estas institu-

ciones de caridad, y a fines del siglo VII habían tomado un auge extraordinario, señal evidente del verdadero espíritu cristiano que reinaba en todas partes.

5. Grandes figuras de la caridad cristiana en el Oriente [378].—En medio de este ambiente tan cristiano, no es de sorprender sobresalieran algunas figuras por su acendrada caridad para con los pobres y necesitados, las cuales contribuyeron a su vez poderosamente a fomentar ese mismo espíritu. En la imposibilidad de enumerarlas a todas, escogeremos algunas de las que más se distinguieron en los siglos IV-VII.

Ante todo nombraremos a *San Basilio* [379], padre del monacato oriental, quien supo juntar su cualidad de príncipe de la Iglesia con el oficio de padre de los pobres. Jamás habló nadie tan admirablemente como él sobre los deberes de los ricos en sus homilías *En tiempo del hambre* y *A los ricos*. Con esto logró recoger grandes provisiones, que dedicaba con la mayor fidelidad y cariño para aliviar el hambre y toda clase de necesidades. Para este objeto erigió un grande hospital, el más antiguo del que poseemos exacta información. De él nos ha dejado una entusiasta descripción su íntimo amigo San Gregorio Nacianceno. Setenta años más tarde, el historiador Sozomeno dedica sentidos elogios al *Basilias*, pues así se llamaba esta casa de pobres que el gran Basilio organizó.

No menos ilustre es *San Juan Crisóstomo* [380] como gran promotor de la caridad cristiana. En sus homilías tenemos vibrantes descripciones sobre la necesidad de los pobres, a quienes nos presenta en la forma más plástica medio desnudos y arrastrando sus harapos y sus miserias físicas y morales por las calles y plazas de la ciudad. Todo esto va encaminado a mover de la manera más eficaz a los ricos a socorrer las necesidades de los prójimos. El, por su parte, iba delante con el ejemplo, socorriendo a infinidad de pobres, viudas, huérfanos, enfermos y necesitados de todas clases. Precisamente en su tiempo se acabó de organizar en Constantinopla el socorro de los necesitados. Para ello se establecieron refugios para pobres, orfanotrofios y hospitales para enfermos, donde consta que se llegó a socorrer a unos 5.000 necesitados. En adelante, Constantinopla sirvió de modelo para la organización de otros similares en otras ciudades.

Uno de los recursos de que se valieron estos grandes héroes de la caridad cristiana fue el mover para estos mismos

[378] Puede verse para todo esto LIESE, o.c.,1 108s.
[379] Según nos refiere SAN GREGORIO NACIANCENO (*Or.* 43,63: PG 36,579), la *Nueva Ciudad*, erigida por San Basilio, constaba de diversos edificios con finalidad benéfica o caritativa.
[380] Véase LIESE, p.113s.

ideales los corazones de grandes damas o caballeros de la más alta nobleza. La palabra cálida del Crisóstomo tuvo la virtud de mover, entre otros, al prefecto de la ciudad, *Nebridius*, que dedicó el sueldo de un año entero al socorro de los pobres; mas sobre todo a su esposa *Olimpia*, viuda a los veinte meses de matrimonio. Ganada por el gran orador cristiano para las obras de caridad, dedicó su inmensa fortuna a los monasterios y hospitales. Su única aspiración durante el resto de su vida fue socorrer a los presos, desterrados, pobres y a todo el que sufría alguna clase de necesidad.

6. **Grandes figuras de la caridad en Occidente.**—*San Ambrosio*[381] ha sido siempre el modelo de un obispo católico. Por esto no es de sorprender que fuera también el ejemplo más acabado de la caridad y beneficencia. Aparte los ejemplos sublimes que conocemos de su vida sobre el modo como dedicaba gran parte de sus bienes al socorro de los necesitados, pueden entresacarse de sus escritos preciosas sentencias en las que azota sin misericordia la voluptuosidad insaciable de los ricos y trata de sacudir su indolencia con las más enérgicas imprecaciones.

Con el objeto de quitar todo pretexto de extralimitaciones, verdadera irrisión de la caridad cristiana cuando tantos pobres morían de hambre, prohibió incluso los banquetes en memoria de los mártires, que solían celebrarse sobre sus tumbas. Así nos lo refiere expresamente San Agustín en sus *Confesiones*, donde pondera igualmente cómo Ambrosio tenía la puerta siempre abierta a los menesterosos y procuraba socorrer a todos los necesitados.

San Jerónimo[382], que tan profundamente conocía la sociedad más elevada de Roma, con todas sus sombras y sus lados luminosos, nos ha transmitido los ejemplos más sorprendentes de la caridad cristiana entre sus contemporáneos. A ellos pertenecen el senador *Pammaquio* con su esposa *Paulina*. Al morir ésta en 396, después de una vida dedicada toda a la caridad, Pammaquio renunció a sus cargos públicos y se entregó por entero a los pobres. Más aún: con el objeto de realizar una obra más eficaz y duradera, levantó en 398 un *hospital* a la ribera del Tíber, donde él mismo en persona se dedicó al servicio de los pobres. Ante un ejemplo tan sublime, se explica exclamara su amigo San Paulino de Nola: «¡Oh Roma!, no tienes que temer el juicio de Dios; si tus senadores no dan otros ejemplos que estos de beneficencia, tú no puedes perecer».

Paulino de Nola[383] era igualmente uno de aquellos ejem-

[381] Ibid. p.115s.
[382] Ibíd. p.117s.
[383] SAN PAULINO DE NOLA, *Carmen nat.* 12,102; PL 61,555. Véase también LIESE, p.118s.

plos vivientes de la más abnegada caridad. Como obispo, tomó a pechos sobre todo la solicitud por los necesitados. En sus poesías canta igualmente la belleza de la caridad cristiana. Así nos describe con los más vivos colores los hospicios rebosantes de pobres y los banquetes de los necesitados que allí se celebraban.

Las más entusiastas palabras de San Jerónimo van dirigidas a la nobilísima *Paula*, descendiente de la familia de los Escipiones y madre de otras dos ilustres matronas, Paulina y la célebre Eustoquio. Al quedar viuda de su marido *Toxotius*, Paula distribuyó casi todos los bienes de su noble casa entre los pobres. No moría ningún pobre que no acudiera ella a cubrirlo con sus propios vestidos; no había ningún enfermo al que no sostuviera ella a costa suya. Su caridad era tan grande, que el mismo San Jerónimo se veía obligado a imponerle moderación. De este modo llevó durante veinte años una vida de la más abnegada caridad. Su muerte fue llorada por todos los pobres, que la veneraban como madre.

No menos cálidos son los elogios que dedica San Jerónimo a otra heroína de la caridad cristiana, la célebre *Fabiola* [384], oriunda de la noble familia de los Fabios, que murió hacia el año 400. Fue proverbial la vida de caridad que llevó en Roma esta célebre matrona; siguiendo el consejo del Evangelio, vendió todos sus bienes y dedicó su producto a los pobres. Para ello erigió una casa de refugio para los enfermos, un hospital en el sentido moderno de la palabra, adonde hacía llevar todos los desgraciados y enfermos que se encontraban por las calles. Es conmovedora la descripción que nos ha dejado San Jerónimo de las miserias que encontraron alivio en la caridad de Fabiola. Junto con el de Pammaquio, el hospital establecido por ella fue luego modelo e inspiración de otras obras semejantes.

Al mismo grupo de héroes de la caridad de la Edad Antigua pertenece otra ilustre matrona, *Melania* [385], pariente de San Paulino de Nola, de la estirpe de los Valerios. Su nombre había sido casi olvidado; pero recientes investigaciones y hallazgos de antiguos manuscritos en la Biblioteca de El Escorial realizados por el célebre cardenal Rampolla, han descubierto las incomparables obras de caridad que llevó a cabo esta ilustre romana. En inteligencia con su piadoso esposo, Pimiano, dedicó sus inmensas riquezas a todo género de obras de misericordia, venciendo en este empeño innumerables dificultades. No sólo su precioso palacio del Aventino, sino sus inmensas posesiones del Africa, valuadas

[384] Puede verse SAN JERÓNIMO epist.77 *Ad Oceanum* sobre la muerte de Fabiola. Texto reproducido en K, n.642.

[385] Véase LIESE, p.120s. Melania, como modelo insigne de caridad, ha sido objeto de estudios especiales. Véanse: RAMPOLLA, S., *S. Melania Giuniore senatrice romana* (R. 1905); GOYAU, *S. Mélanie* (1908).

en unos nueve millones, fueron empleados en la dotación de algunos monasterios, en la redención de innumerables esclavos y en toda clase de obras de caridad. Ellos mismos se entregaron al servicio de los pobres, muriendo en la mayor pobreza y dejando tras sí el más viviente ejemplo de caridad cristiana.

7. **Los Papas, modelos de caridad**[386].—Pero lo que nos da la idea más exacta del verdadero espíritu y vida de caridad de la Iglesia en este período, es la contemplación de la mayor parte de los Romanos Pontífices, de los cuales podemos muy bien decir que eran verdaderos padres de los pobres y que encarnaban el espíritu de Cristo. Siendo tales los jefes supremos de la Iglesia, no es de sorprender que los grandes prelados fueran también modelos de caridad y que surgieran estos héroes y heroínas de la caridad cristiana.

El Pontífice Romano quiso tomar sobre sí la dirección general de socorro de los necesitados y de todas las obras de caridad, utilizando para ello las abundantes aportaciones del Estado ya cristianizado. Así se explica que aun las plazas y los locales utilizados antes para el reparto público de trigo se convirtieran ahora en despachos de limosnas del Papa.

Así se nos presenta la gran figura de *León Magno* (440-461), el padre del pueblo, al que tantas veces supo defender en las ocasiones difíciles. Sus escritos están llenos de una íntima persuasión de que su misión era servir a los necesitados. Esta idea se transmitió de unos a otros. Así, como afirma Grisar en su *Historia de Roma, Gelasio I* (492-496) se movía en la Iglesia más como servidor que como dueño. Del papa *Símaco* (498-514) nos refiere el *Liber Pontificalis* que estableció en Roma tres casas para el socorro de los pobres, en San Pedro, San Pablo y San Lorenzo. Del mismo modo, *Pelagio II* (579-590), ya al principio de su pontificado, erigió un hospicio para pobres y ancianos, y el mismo espíritu de caridad podemos observar en todos los Romanos Pontífices.

Al incrementarse y organizarse el patrimonio de San Pedro durante la segunda mitad del siglo VI, sirvió esto de un modo muy especial para aumentar las disponibilidades del Papa en favor de los pobres y necesitados. Así lo entendió y realizó de un modo especialísimo el papa *San Gregorio Magno* (590-604), quien junto con San León comparte el título, bien merecido, de «Padre de los pobres». En sus *Morales* escribió esta sentencia: «Quien da bienes externos da algo fuera de su propia persona; mas el que llora y sufre juntamente con sus prójimos, les ofrece algo de sí mismo». En estas palabras se refleja toda su alma de apóstol y de

386 Véase LIESE, p.123s.

padre. Es conmovedor el ver cómo él, tan solicitado por las más serias preocupaciones en el gobierno de toda la Iglesia y tan atormentado por los más duros sufrimientos, toma parte en la enfermedad y dolor de cada individuo.

San Gregorio Magno es el más bello ejemplo de la caridad cristiana de los siglos VI y VII y refleja a las mil maravillas, con el nimbo de su santidad y sin las imperfecciones de las miserias humanas, la vida cristiana del período que historiamos. De este espíritu de caridad que tan bellamente se refleja en este Papa, que se entrega por entero al servicio de los demás, llamándose por antonomasia «siervo de los siervos de Dios», participaban los prelados del siglo VII, los príncipes y grandes señores y todo el pueblo cristiano.

IV. Vida de piedad del pueblo cristiano

Añadamos ahora un rasgo sumamente característico, que sirvió después de fermento y de base para el ulterior desarrollo del cristianismo medieval. Nos referimos a la vida de piedad, profundamente arraigada en el pueblo cristiano. Todo lo que se ha dicho en los últimos capítulos es la prueba más evidente de esta vida de piedad.

Pero, además de todo lo dicho, podemos notar como manifestaciones características de la piedad cristiana las siguientes prácticas, que en los siglos IV-VII fueron adquiriendo un desarrollo creciente:

1. **Culto de Jesucristo y de María** [387].—En primer lugar se manifiesta la piedad cristiana en el culto tributado a Dios y a los santos. Ya se ha visto en otro lugar el modo como fueron apareciendo las diversas festividades del año litúrgico, no sólo en torno a los grandes misterios de Jesucristo, sino también de la Santísima Virgen y aun de los santos. El pueblo encontraba en estas fiestas litúrgicas un pábulo especialísimo para su devoción, y de hecho fueron intensificándose por todas partes a medida que el cristianismo iba ganando terreno y gozando de más libertad pública.

Esta piedad cristiana se manifestaba, como es fácil de comprender, en primer lugar y por encima de todo lo demás, en todo lo que iba en torno de la persona de Cristo. El era el centro de todo el culto, el ideal de todos los corazones. San Pablo expresó con ardientes frases el amor que él sentía y, en la debida proporción, el que sentía todo cristiano hacia Jesús, el Redentor y amador de los hombres. Sólo así se explica la profunda piedad cristiana hacia la Eucaristía,

[387] Puede verse arriba p.291s, abundante bibliografía y el desarrollo de las fiestas del Señor, de la Santísima Virgen y de los santos. Para ello consúltense los buenos manuales de liturgia, en particular EISENHOFER, *Compendio*... 100s.

que es Jesús viviente, y hacia todos los misterios que recordaban la vida de Jesucristo.

Consecuencia y como prolongación natural de este amor y piedad hacia Jesucristo es el que sentían y practicaban los cristianos hacia la Santísima Virgen. Aunque ya en los primeros siglos se manifiesta esta devoción a María como madre de Dios, sin embargo, se fue intensificando con el tiempo y llegó a su completo desarrollo cuando se definió contra Nestorio el misterio de la unión personal de Cristo. En el fondo de toda esta cuestión latía el misterio más profundo de la maternidad divina, base de toda la grandeza de María. En la teoría nestoriana María quedaba rebajada a madre de una persona puramente humana.

Mas como el pueblo cristiano la veneraba como madre de Dios, recibió la definición del concilio de Efeso de 431 como definición de la maternidad divina de María, y por esto, a partir de este momento, se confirma y crece rápidamente la veneración y culto de María Madre de Dios. Cuanto más aumentaba el amor a Jesús, más crecía el amor a María, su madre. El amor a María era prolongación del amor a Cristo, y, por lo mismo, su culto forma una parte esencial de la vida y piedad cristiana de los siglos IV al VII.

2. **Culto de los santos** [388].—Como participación ulterior y extensión de esta piedad cristiana, debe considerarse el culto tributado a los santos, que indudablemente siguió en aumento en estos siglos de prosperidad del cristianismo y resulta una de las características de la vida cristiana de este tiempo. La veneración extraordinaria en que se tenía a los mártires, es decir, los que daban su sangre por Cristo, se manifestó en el culto que ya de antiguo se les tributaba. Por esto, las tumbas donde se guardaban sus reliquias se convirtieron en verdaderos santuarios. Esta veneración fue en aumento al quitarse las trabas de la persecución pagana por medio de la libertad y favor público. La piedad del pueblo cristiano para con los mártires ya no conoció límites. Las catacumbas, las criptas y capillas donde descansaban sus huesos se transformaron en centros de reunión, donde se saciaba la devoción del pueblo fiel. La decoración de estos monumentos fue creciendo sin cesar; dedicáronseles iglesias y grandes basílicas; multiplicáronse las pinturas e imágenes de todas clases.

En este ambiente de veneración, piedad y entusiasmo por los santos, se explican una serie de fenómenos que tuvieron lugar en este tiempo y en los siglos inmediatos siguientes. Por una parte, el que de hecho algunos cristianos, recién convertidos del paganismo y llenos de las ideas mitológicas

[388] Véanse gran parte de las obras citadas en la p.869, nota 327. En particular VACANDARD, *Origines du culte des saints* en Et. de Crit. 3 (P. 1912).

paganas, llegaran a una especie de confusión entre la veneración que los cristianos tributaban a los santos y la adoración debida a sólo Dios. Incluso se concibe que algunos llegaran en esta confusión de ideas a tributar a algunos santos el culto que sólo se debe a Dios. De ahí procedía cierta reacción de parte de los verdaderos católicos y de algunos grandes santos y aun de concilios muy significados. Precisamente por este peligro en que incurrían o podían incurrir los recién conversos, poníase a las veces cierta dificultad en la veneración de los santos. El punto culminante de esta prevención contra el culto de los santos lo forma la campaña tristemente célebre llevada a cabo en Oriente contra las imágenes a principios del período siguiente.

Frente a estos temores exagerados, fruto de la confusión de ideas y en algunos casos de concepciones erróneas, la sana ortodoxia y el pueblo genuinamente cristiano reaccionaron con una veneración cada vez mayor de los héroes del cristianismo. Más aún: desde el siglo IV se opera en éstos un progreso notable. La veneración profunda tributada a los *mártires* por su heroísmo en el sufrimiento se traslada a los *santos confesores*, como héroes también de la virtud, de la abnegación y de la caridad cristiana.

Surge entonces el nuevo tipo de santos, objeto de la veneración y piedad cristiana, que van en aumento en los siglos IV-VII. Aparecen los grandes héroes *San Antonio Solitario* o *Abad, San Hilarión, San Martín de Tours, San Simeón el Estilita;* cada región tiene los suyos. Los que en vida habían atraído la admiración del pueblo cristiano por sus virtudes y por su santidad, se convertían después de su muerte en objeto de especial veneración, la cual aumentaba extraordinariamente si se experimentaban algunos efectos sobrenaturales debidos a su intercesión. El culto de los *santos confesores*, unido ya inseparablemente al de los *mártires*, forma en el siglo VII uno de los elementos más valiosos de la piedad y de toda la liturgia cristiana; mas por esto no corría ningún peligro el verdadero culto a Dios y a Jesucristo, que formaba otro plano superior.

En este mismo ambiente de veneración a la Santísima Virgen y a los santos, se comprende tomara incremento el *culto de los ángeles*. Al fin y al cabo eran ellos los espíritus puros puestos al servicio de Dios y de los hombres, frecuentemente conmemorados en los sagrados libros por el mismo Jesucristo. Así, pronto aparece el culto de *San Miguel*, como custodio y defensor de la Iglesia, por lo cual ya en tiempo de Constantino se le erige un templo, el llamado *Michaëlion*[389]. Es interesante el dato de que el *Sacramen-*

[389] Véase SOZOM., 2,3; *Teóf.* oda 315 en PG 108,108.

tario, especie de misal, *Leoniano*, contiene cinco misas para el día 30 de septiembre, dedicación de la basílica romana de San Miguel de la vía Salaria [390].

3. **Reliquias e imágenes.**—Siendo esto así, no es de sorprender cundiera en todas partes una estima grande y una veneración creciente hacia las reliquias e imágenes de los santos o del mismo Jesucristo y de su santísima Madre. De ahí se originaba, naturalmente, el ansia de acudir a venerar dichas reliquias y, por consiguiente, se iniciaron las *peregrinaciones* a los *santuarios*. Por esto se acudía con tanta piedad a las catacumbas, relicario monumental de los primeros siglos de la Iglesia.

Por el ansia de poseer reliquias de los santos, se hacían esfuerzos inauditos y se cometían a las veces verdaderas inconveniencias, tales como hurtos y sacrilegios. Por esto ya Teodosio el Grande tuvo que dar severas disposiciones contra los abusos que en esto se cometían. De un modo particularísimo se estimaban y veneraban las reliquias o particulitas de la *verdadera cruz*, después que, según la tradición, fue milagrosamente encontrada y reconocida. Todo ello era la señal más clara y manifiesta del alto nivel de la piedad cristiana.

La misma significación de estima y veneración profunda hacia Dios y los santos tenía el culto y estima de las imágenes. La piedad de los fieles ya no se contentaba con las reliquias, que muchas veces era muy difícil o no se podían poseer. De ahí pasó a la imagen, sea en pintura, sea en estatua. Como recuerdos de los objetos o seres venerados, las imágenes contribuían de un modo eficacísimo, como los templos y las reliquias, a fomentar e intensificar la piedad cristiana. En este concepto entran las imágenes de Cristo y de la Santísima Virgen. Algunas de estas imágenes eran objeto de especial veneración, no sólo por el recuerdo que encerraban, sino por las tradiciones que fueron juntándose de que no estaban hechas por manos de hombres [391]. Estas tradiciones se hicieron pronto muy difíciles de compulsar, y, aunque en realidad se prestaban a muchos abusos, fomentaron notablemente la piedad cristiana y dieron origen a grandes centros de peregrinación.

4. **Lugares de peregrinación.**—De aquí se originó, en efecto, este fenómeno tan característico de los siglos posteriores de la Edad Media y de todos los tiempos, y que tanto pábulo dio, en los siglos VI y VII, a la devoción del pueblo cristiano. Efectivamente, ya desde el siglo IV, y sobre todo en

[390] Véase *Sacram. Leon.*: PL 55,103.

[391] Son interesantes las tradiciones o leyendas sobre la estatua más antigua de Cristo, la de *Paneas*, de Cesarea de Filipos. Véase EUSEBIO, 7,18. Por otra parte, la supuesta imagen de Abgar y algunas otras eran presentadas como hechas por ángeles, no por mano humana.

los siglos VI y VII, se presentan los santuarios o lugares de especial veneración y las peregrinaciones más o menos frecuentes a los mismos. Las reliquias especialmente veneradas, las imágenes de origen sobrenatural o que el pueblo veneraba como tales, sobre todo los objetos, reliquias o imágenes relacionadas con Cristo, con su Madre santísima o alguno de los santos intensamente amados y venerados; todo esto contenía en sí una fuerza de atracción tanto mayor cuanto más intensa era la piedad del pueblo fiel. E inversamente, reconocemos la intensidad de la fe y el ambiente de caridad del siglo VII al contemplar el ansia y el fervor con que se acudía a estos santuarios o lugares de veneración de Jesucristo, la Santísima Virgen y los santos.

Así, desde que la emperatriz Elena con su augusta presencia y las excavaciones y obras realizadas en Jerusalén, Belén, Nazaret y otros parajes de Tierra Santa abrió al mundo, digámoslo así, este primer santuario de la cristiandad, se multiplicaron las peregrinaciones y creció incesantemente la veneración por los Santos Lugares [392]. Roma fue también muy pronto meta preferida de peregrinación para muchos fieles. Las tumbas y reliquias de tantos mártires, y de un modo particular los sepulcros de los Príncipes de los Apóstoles, San Pedro y San Pablo, se convirtieron en preciosos santuarios, adonde acudían los fieles a saciar su piedad y devoción, a lo que se juntaba igualmente la devoción y afecto al Romano Pontífice, cabeza de la Iglesia.

Del mismo modo surgieron otros centros de peregrinación, entre los cuales se hizo bien pronto sumamente célebre el sepulcro de San Martín de Tours. No cabe ninguna duda de que todo esto nos da una idea de la verdadera vida y piedad del pueblo cristiano al fin de la Edad Antigua, en la segunda mitad del siglo VII.

Al terminar la Edad Antigua, la Iglesia católica se hallaba en un estado de solidez y fuerza interior que la hacían capaz de emprender la obra civilizadora que Dios le encomendaba para la Edad Media. En el primer estadio de su existencia se había desarrollado y robustecido a través de innumerables dificultades. En el segundo había consolidado más y más su fuerza interior y exterior, dando muestras de ella en los grandes concilios, en la floración de grandes doctores y en la cristianización del mundo romano y de los nuevos Estados occidentales. Por esto, no obstante la crisis que tuvo que atravesar con la invasión de los pueblos bárbaros y la última de los musulmanes, la Iglesia católica se encontraba más pujante que nunca, como única fuerza capaz de unir y hacer felices a todos los pueblos.

[392] Para hacerse una idea de la celebridad de las peregrinaciones a Tierra Santa, véanse: *Itinerarium Burdigalense* y el *Itinerarium Etheriae, o Peregrinatio Silviae*.

A P E N D I C E

1. Lista de los Romanos Pontífices [1]

1.	San Pedro	† 67
2.	San Lino	67- 79
3.	San Anacleto	79- 90
4.	San Clemente I	90- 99
5.	San Evaristo	99-107
6.	San Alejandro	107-115
7.	San Sixto I	115-125
8.	Telesforo	125-136
9.	San Higinio	136-140
10.	San Pío I	140-155
11.	San Aniceto	155-166
12.	San Sotero	166-175
13.	San Eleuterio	175-189
14.	San Víctor I	189-199
15.	San Ceferino	199-217
16.	San Calixto I	217-222
	San Hipólito	217-235
17.	San Urbano I	222-230
18.	San Ponciano	230-235
19.	San Antero	235-236
20.	San Fabián	236-250
21.	San Cornelio	251-253
	Novaciano	251-258
22.	San Lucio I	253-254
23.	San Esteban I	254-257
24.	San Sixto II	257-258
25.	San Dionisio	259-268
26.	San Félix I	269-274
27.	San Eutiquiano	275-283
28.	San Cayo	283-296
29.	San Marcelino	296-304
30.	San Marcelo	307-308
31.	San Eusebio	308
32.	San Milcíades	310-314
33.	San Silvestre	314-335
34.	San Marcos	336
35.	San Julio I	337-352
36.	San Liberio	352-366
	Félix II	355-365
37.	San Dámaso I	366-384
38.	San Siricio	384-398
39.	San Anastasio I	398-401
40.	San Inocencio I	401-417
41.	San Zósimo	417-418
42.	San Bonifacio I	418-422
	Eulalio	418-419
43.	San Celestino I	422-432
44.	San Sixto III	432-440
45.	San León Magno	440-461
46.	San Hilario	461-468
47.	San Simplicio	468-483
48.	San Félix II	483-492
49.	San Gelasio I	492-496
50.	San Anastasio II	496-498
51.	San Símaco	498-514
	Lorenzo	498-514
52.	San Hormisdas	514-523
53.	San Juan I	523-526
54.	San Félix III	526-530
55.	San Bonifacio II	530-532
56.	San Juan II	533-535
57.	San Agapito	535-536
58.	San Silverio	536-537
59.	Vigilio	537-555
60.	Pelagio I	556-560
61.	Juan III	560-573
62.	Benedicto I	574-578
63.	Pelagio II	578-590
64.	S. Gregorio Magno	590-604
65.	Sabiniano	604-606
66.	Bonifacio III	607
67.	San Bonifacio IV	608-615
68.	San Deodato	615-618
69.	Bonifacio V	619-625
70.	Honorio I	625-638
71.	Severino	640
72.	Juan IV	640-642
73.	Teodoro I	642-649
74.	San Martín I	649-655
75.	San Eugenio I	655-657
76.	San Vitaliano	657-672
77.	Adeodato	672-676
78.	Domno	676-678
79.	San Agatón	678-681
80.	San León II	681-683

[1] Los nombres no numerados en la lista son antipapas.

2. Emperadores romanos generales

Augusto ... 30 a. C.-14 p.	C.
Tiberio	14- 37
Calígula	37- 41
Claudio	41- 54
Nerón	54- 68
Galba, Otón, Vitelio ...	68- 69
Vespasiano	69- 79
Tito	79- 81
Domiciano	81- 96
Nerva	96- 98
Trajano	98-117
Adriano	117-138
Antonio Pio	138-160
Marco Aurelio	161-180
Cómodo	180-192
Pértinax	193
Septimio Severo	193-211
Caracalla	211-217
Macrino	217-218
Heliogábalo...	218-222
Severo Alejandro	222-235
Maximino Tracio	235-238
Pupieno y Gordiano ...	238
Gordiano el Joven... ...	238-244
Felipe el Arabe...	244-249
Decio	249-251
Gallo	251-253
Volusiano...	253
Valeriano	253-260
Galieno	260-268
Claudio II	268-270
Aureliano	270-275
Tácito	275-276
Probo	276-282
Caro	282-284
Diocleciano	284-305
Maximiano Hercúleo ...	286-305
Constancio Cloro	305-306
Galerio	305-311
Constantino I el Grande	306-337
Majencio	306-312
Maximino Daia	308-313
Licinio	308-325
Constantino II	337-340
Constante	337-350
Constancio	337-361
Juliano el Apóstata ...	361-363
Joviano	363-364
Valentiniano I	364-375
Valente	364-378
Graciano	375-383
Valentiniano II	383-392
Teodosio el Grande ...	379-395

3. Emperadores romanos occidentales

Honorio	395-423
Juan Tirano...	423-425
Valentiniano III	425-455
Avito	455-456
Mayoriano	457-461
Severo	461-465
... ...	....
Rómulo Augústulo... ...	475-476

4. Emperadores orientales

Arcadio	395-408
Teodosio II	408-450
Marciano...	450-457
León I	457-474
León II	473-474
Zenón	474-491
Basilisco	476-477
Anastasio I	491-518
Justino I	518-527
Justiniano I	527-565
Justino II	565-578
Tiberio II	578-582
Mauricio	582-602
Focas	602-610
Heraclio	610-641
Canstantino III	641
Constante II...	641-668
Constantino IV Pogonato	668-685

5. Reyes visigodos de España

Ataúlfo	412-415
Sigerico	415
Walia	415-419
Teodorico I	419-451
Turismundo...	451-453
Teodorico II	453-465
Eurico	465-484
Alarico II	484-507
Gesaleíco...	507-526
Amalarico	526-531
Teudis	531-548
Teudiselo...	548-550
Agila	550-554
Atanagildo	554-567
Liuva I	567-572
Leovigildo	572-586
Recaredo...	586-601
Liuva II	601-603
Witerico	603-610
Gundemaro	610-612
Sisebuto	612-620
Recaredo	620-621
Suintila	621-631
Sisenando...	631-636
Chintila	636-640
Tulga	640-642
Chindasvinto	642-653
Recesvinto	653-672
Wamba	672-680
Ervigio	680-687
Egica	687-701
Witiza	701-710
Rodrigo	710-711

INDICE DE MATERIAS, PERSONAS Y LUGARES

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTA QUINTA EDICIÓN
DEL VOLUMEN PRIMERO DE LA «HISTORIA
DE LA IGLESIA CATÓLICA», DE LA BI-
BLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS,
EL DÍA 30 DE ABRIL DE 1976,
FESTIVIDAD DE SAN PÍO V, EN
LOS TALLERES DE LA IM-
PRENTA SÁEZ, HIERBA-
BUENA, 7, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI